

LEO LUGARINI

Aristotele e l'idea della filosofia

2a edizione riveduta, Firenze, La Nuova Italia, 1972

(Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 36)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



**PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITA DI MILANO**

XXXVI

**SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA**

5

LEO LUGARINI

ARISTOTELE
E L'IDEA DELLA FILOSOFIA

II EDIZIONE RIVEDUTA



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1972 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

2ª edizione: giugno 1972

*In memoria
di mio Padre e di mia Madre*

INDICE - SOMMARIO

Prefazione alla seconda edizione p. XIII

INTRODUZIONE 1

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA COME TEORESI DEI PRIMI FONDAMENTI

CAPITOLO PRIMO - LA FILOSOFIA COME SAPERE DEI PRIMI FONDAMENTI 7

1. - Impostazione della presente trattazione 7
2. - La questione aristotelica della φύσις della filosofia e il suo senso 11
3. - La ὄρεξις τοῦ εἰδέναι, *physis* della filosofia 16
4. - La filosofia, episteme teoretica dei primi fondamenti 23
5. - Lo « stupore »: carattere erotico del filosofare 29
6. - Lo speciale carattere introduttivo della trattazione aristotelica 32

CAPITOLO SECONDO - IL CARATTERE APOFANTICO-TEORETICO DEL SAPERE FILOSOFICO 35

1. - Il generale compito apofantico della filosofia 35
2. - Apofansi e fenomeno 41
3. - Il carattere teoretico della filosofia 46
4. - Θεωρεῖν e θεωρία 50
5. - Θεωρεῖν e εἰδέναι 53

PARTE SECONDA

L'IMPOSTAZIONE GENERALE DELLA TEORESI FILOSOFICA

CAPITOLO TERZO - L'AMBITO DEL SAPERE FILOSOFICO 59

1. - Il duplice atteggiamento di Aristotele verso i predecessori 59
2. - Il programma di recupero dello stile presocratico di pensiero 61
3. - Dissenso da Platone in merito allo stile del filosofare 66

4. - L'ambito del sensibile, terreno d'appoggio del filosofare	70
5. - Carattere 'mondiale' della filosofia	74
CAPITOLO QUARTO - L'IMPOSTAZIONE EPAGOGICA DEL FILOSOFARE	77
1. - La questione dei rapporti tra « fenomeno » e « verità ». Abbandono della presocratica identificazione fra i due ambiti	77
2. - Divergenza da Platone circa i rapporti tra « fenomeno » e « verità »	82
3. - La « via » della epagoghé: suo radicarsi nel « fenomeno »	87
4. - Il cammino del sapere: dal « fenomeno » alla « verità »	91
5. - Dal « primo per noi » al « primo per natura »	94
6. - Intrinsecità della « verità » al « fenomeno ». Concomitante possibilità della teoresi dei fondamenti	98
7. - L'impostazione generale dell'apofansi	102
CAPITOLO QUINTO - LE CONDIZIONI 'TRASCENDENTALI' DELLA POSSIBILITÀ DELLA FILOSOFIA: SENTIRE E PENSARE	106
1. - Radicarsi del pensare nel sentire	107
2. - Unità d'origine di sensibilità e sensibile	111
3. - Unità d'origine di intelligenza e intelligibile. « L'anima, in certo modo, è tutti gli enti »	116
4. - La funzione rivelativa del pensare	121
5. - La entelechia dell'uomo	125
PARTE TERZA	
L'IMPIANTO DIAPORETICO DELLA TEORESI	
CAPITOLO SESTO - TEORESI, APORETICA, DIAPORETICA	131
1. - Il comune atteggiamento antieristico di Platone e Aristotele	132
2. - L'innesto platonico dell'aporetica nel filosofare: la dialettica, via del sapere	138
3. - Il corrispondente aristotelico dell'aporetica platonica: la diaporetica	142
4. - La portata teoretica della dialettica platonica	146
5. - La teoresi come inquire	152
6. - La funzione rivelativa della diaporetica aristotelica	154
CAPITOLO SETTIMO - FILOSOFIA E DIALETTICA	157
1. - Eterogeneità di filosofia e dialettica secondo Aristotele	157

2. - L'efficienza della dialettica aristotelica nel filosofare	163
3. - Gli ἐνδοξα, terreno della dialettica aristotelica	168
4. - La questione del cominciamento del filosofare	173
5. - Gli ἐνδοξα, cominciamento del filosofare	178

PARTE QUARTA

LA FILOSOFIA COME TEORESI DELL'ESSERE

CAPITOLO OTTAVO - IL SENSO DELLA TEORESI FILOSOFICA DEI FONDAMENTI	185
1. - La questione dell'argomento della filosofia	185
2. - La questione del senso della teoresi filosofica dei fondamenti	189
3. - La teoresi filosofica dei fondamenti e il suo senso	197
4. - La funzione di guida della filosofia rispetto alle scienze parti- colari	202
CAPITOLO NONO - APORIE INERENTI ALLA POSSIBILITÀ DELLA TEORESIS DEI FONDAMENTI	206
1. - Difficoltà relative alla universalità della filosofia	207
2. - Carattere meta-apodittico della teoresis dei fondamenti	213
3. - Spostamento della questione dei fondamenti sul terreno del- l'« ente » e dell'« uno »	217
4. - La φύσις dell'ente, argomento ultimativo della filosofia	221
CAPITOLO DECIMO - LA FILOSOFIA COME TEORESI DELL'ENTE IN QUANTO ENTE	226
1. - L'idea della filosofia come episteme teoretica dell'ente in quanto ente	226
2. - La questione della φύσις dell'ente in quanto ente	231
3. - Genesi e senso della questione	237
4. - Impostazione della questione	242
5. - Il senso filosofico della domanda τί ἐστίν: la filosofia, teoresi dell'essere dell'ente	248
CAPITOLO UNDICESIMO - L'IDEA DELLA TEORESI DELL'ESSERE DELL'ENTE E LE SUE ARTICOLAZIONI	254
1. - L'unitario programma del filosofare	254
2. - Conversione 'ontologica' della filosofia?	260

3. - La scienza dell'ousia come « filosofia prima »	263
4. - La scienza teologica come « filosofia prima »	266
5. - Senso non-' ontologico ' e non-sostanzialistico della distinzione tra filosofia prima e filosofia seconda	272
CONCLUSIONE	275
BIBLIOGRAFIA	283
INDICE DEI NOMI	295

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

La seconda edizione di questo libro esce a dieci anni di distanza dalla prima. Nel frattempo la letteratura sugli argomenti qui trattati si è cospicuamente arricchita, sia a proposito dei temi di fondo sia in merito a questioni particolari. Sembra anzi che negli studi aristotelici dell'ultimo decennio il problema centrale qui dibattuto abbia acquistato peso maggiore, sotto l'impulso, direi, di una prorompente esigenza di rinnovamento interpretativo. Da tempo i tradizionali schemi ermeneutici vengono sottoposti a revisione. La vecchia immagine di Aristotele pensatore tipicamente dottrinario, proteso a rinserrare la varietà dell'esperienza in un organico ed esaustivo sistema filosofico, regge sempre meno. Per contro si fa strada la visione di Aristotele come pensatore schiettamente aporetico, dedito non tanto a sistematizzare quanto a reperire problemi e a misurare sulle cose le soluzioni via via maturate. Questo suo stile di pensiero trova riscontro, spesso esemplare, nei vari domini e con speciale pregnanza nei due campi divenuti anche storicamente fondamentali, in quello della metafisica e in quello della logica. In rapporto ad essi il processo di revisione gioca la sua parte di maggiore spicco. La metafisica aristotelica ne esce profondamente riconfigurata, rispetto al suo argomento e così pure al suo metodo. D'altro canto perde attendibilità l'interpretare l'Organon quale codificazione dei principi e delle forme del pensiero umano e quale estrinseco inquadramento metodico della conoscenza scientifica. Lo schema di una logica tripartita in dottrina del concetto, del giudizio e del sillogismo e rigidamente articolata in analitica, apodittica e dialettica, e sostanzialmente estranea al concreto esplicitarsi delle ricerche di Aristotele, lascia il posto a una sua ben diversa configurazione ed al riconoscimento di una sua essenziale incidenza. Logica e metafisica risultano lati convergenti di un intero. Secondo la ricostruzione qui delineata, in Aristotele questo intero è la filosofia stessa: una episteme la cui istituzione ha richiesto un lungo cammino, cosparso di molte difficoltà, e che tanto

più nettamente rivela il suo senso alla luce delle aporie volta per volta insorgenti.

Il pensare aporetico, come tuttora sostengo, compenetra lo stile di Aristotele. Si tratta di uno stile che fa erede lo stagirita della migliore vis filosofica di Platone e che al tempo stesso tiene innestato il suo filosofare nell'humus della forte tradizione critica germinata con la sofistica e nel suo clima culturale. Erede di questa ancora fresca tradizione, Aristotele ha peraltro di mira l'ideale di una vita contemplativa, assommandosi nel fine ultimo del sapere. Mentre lo distoglie dallo strenuo impegno politico di Platone, nei suoi tempi anche politicamente cambiati quell'ideale gli è di sprone a concepire la filosofia come episteme in cui le virtualità umane si attuino in massimo grado. Ma in Aristotele la loro attuazione filosofica non risiede nell'arido atteggiamento distaccato di colui che aprioristicamente sa, bensì nel travaglio di chi si volge alle cose, le interroga e ne attende risposta. Il « sapere » di Aristotele nasce in virtù di questo interrogare e per lui si mantiene nella misura in cui non venga contraddetto proprio dalle cose. Tuttavia nel proprio interrogare, nonché procedere solitario o nei ristretti confini della scuola, egli interpella quanti si siano già pronunziati sui vari quesiti e ne ascolta e vaglia le ragioni. Il suo sapere nasce dall'esame critico del sapere altrui, e perfino della non filosofica opinione comune, e ogni volta mostra l'impronta di un ricercare collettivo. L'idea stessa della filosofia porta in lui questo contrassegno; e sotto questo riguardo essa è approdo di un'intera civiltà.

Nel ripubblicare questo mio libro ho preferito lasciarne immutata la forma originaria, salvo ritocchi e brevi migliorie. La bibliografia aggiunta al termine del volume potrà del resto offrire indicazioni per sviluppi, rettifiche o ripulse delle tesi qui sostenute. Lascio intatte anche l'introduzione e la conclusione. Ora però, volendo ricollegare con le istanze odierne il pensiero di Aristotele come è qui ricostruito, dopo dieci anni di travaglio dell'umanità non potrei non modificare la prospettiva. Quell'arché del pensiero occidentale che storicamente è divenuta l'idea aristotelica della filosofia andrebbe piuttosto valutata sulla scorta dell'insegnamento dianzi sottolineato: la filosofia non celebra la solitudine dell'uomo, essendo opera collettiva alla quale concorre, anche a sua insaputa, la comunità umana. In un'epoca come la nostra in cui gli uomini vivono soli, la lezione è da rimeditare.

INTRODUZIONE

Tema del presente volume è l'idea aristotelica della filosofia. Di sfondo per la sua tematizzazione è peraltro la situazione filosofica odierna. Nella inquietante situazione d'oggi la pur frequente domanda « che è la filosofia? » rischia di non trovare una risposta soddisfacente e comunque univoca. La pluralità, ed anzi la eterogeneità, dei contemporanei indirizzi di pensiero sembra vietarla e di fatto la impedisce. Mentre, però, il loro multiforme configurarsi rende altamente problematico il coltivare filosofia ed il senso stesso (il senso per l'uomo) del filosofare, la situazione di *impasse* che ne deriva è pure testimonianza di uno slargarsi del nostro modo di pensare. Gli orizzonti di pensiero tradizionali — o quelli, piuttosto, che sono connessi con una certa tradizione, o con determinate maniere di comprendere quanto il nostro recente e lontano passato ci trasmette — appaiono inadeguati di fronte a pur essenziali istanze del nostro tempo. L'urgere di tali istanze, nascenti dalla vita stessa d'oggi oltre e prima che dalla filosofia dalle scienze e in genere dalla cultura, mette l'uomo in crisi. Ma noi oggi ci troviamo posti in questione anche e specialmente perché quegli orizzonti mentali ci sono divenuti per lo più angusti, nonostante la loro possente efficacia rispetto a non meno essenziali e storicamente valide istanze di tempi trascorsi. Rideterminare l'orizzonte della nostra possibile comprensione, e il nostro stile di pensiero, appare compito saliente della filosofia in seno al mondo contemporaneo.

Sotto questo riguardo le seguenti parole risuonano dense di speciale significato: « Una disposizione fondamentale è presumibilmente all'opera. Essa ci rimane però ancora nascosta. Forse è un segno che il nostro odierno pensare non ha ancora trovato univocamente la sua strada. Ciò che noi incontriamo è solo questo: disposizioni svariate del pensare »¹. Il compito accennato, diremo, è tanto più sconcertante in

¹ M. HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1956, pp. 42-43.

INTRODUZIONE

Tema del presente volume è l'idea aristotelica della filosofia. Di sfondo per la sua tematizzazione è peraltro la situazione filosofica odierna. Nella inquietante situazione d'oggi la pur frequente domanda « che è la filosofia? » rischia di non trovare una risposta soddisfacente e comunque univoca. La pluralità, ed anzi la eterogeneità, dei contemporanei indirizzi di pensiero sembra vietarla e di fatto la impedisce. Mentre, però, il loro multiforme configurarsi rende altamente problematico il coltivare filosofia ed il senso stesso (il senso per l'uomo) del filosofare, la situazione di *impasse* che ne deriva è pure testimonianza di uno slargarsi del nostro modo di pensare. Gli orizzonti di pensiero tradizionali — o quelli, piuttosto, che sono connessi con una certa tradizione, o con determinate maniere di comprendere quanto il nostro recente e lontano passato ci trasmette — appaiono inadeguati di fronte a pur essenziali istanze del nostro tempo. L'urgere di tali istanze, nascenti dalla vita stessa d'oggi oltre e prima che dalla filosofia dalle scienze e in genere dalla cultura, mette l'uomo in crisi. Ma noi oggi ci troviamo posti in questione anche e specialmente perché quegli orizzonti mentali ci sono divenuti per lo più angusti, nonostante la loro possente efficacia rispetto a non meno essenziali e storicamente valide istanze di tempi trascorsi. Rideterminare l'orizzonte della nostra possibile comprensione, e il nostro stile di pensiero, appare compito saliente della filosofia in seno al mondo contemporaneo.

Sotto questo riguardo le seguenti parole risuonano dense di speciale significato: « Una disposizione fondamentale è presumibilmente all'opera. Essa ci rimane però ancora nascosta. Forse è un segno che il nostro odierno pensare non ha ancora trovato univocamente la sua strada. Ciò che noi incontriamo è solo questo: disposizioni svariate del pensare »¹. Il compito accennato, diremo, è tanto più sconcertante in

¹ M. HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1956, pp. 42-43.

quanto che, di fatto, il pensare d'oggi presenta soltanto disposizioni svariate. Si tratta cioè di un compito pertinente alla filosofia, in una situazione di indeterminatezza circa il significato del praticare filosofia. L'aspetto paradossale di questa situazione può venire accentuato, e presso taluni indirizzi lo è di fatto, al punto da ritenere la filosofia stessa ormai al tramonto. Per lo meno la filosofia come disciplina entro certi limiti autonoma: la sua frequente risoluzione in metodologia di altre discipline ne è vistosa espressione. Ma tale aspetto è anche indizio di un persistere, presso tali indirizzi, della medesima paradossale situazione; ché il risolvere la filosofia in metodologia è a sua volta contropartita di un'altrettanto paradossale aderenza proprio all'idea che se ne giudica tramontante. Di fatto il tramonto e perfino la liquidazione della filosofia come tale vengono dichiarati in rapporto a quel tipo di filosofia che, pur valido altra volta, ad avviso di molti non si addice a tipiche istanze del nostro tempo. La domanda « che è la filosofia? » resta allora senza risposta; o meglio se ne accoglie la risposta maggiormente tradizionale e ci si limita a capovolgerne la valutazione. La questione di rideterminare il nostro orizzonte di pensiero rimane, così, parimenti indecisa.

Per siffatto stato di cose, chi oggi coltivi filosofia rischia assai di non poter chiarire debitamente che significhi filosofare. D'altra parte la domanda suddetta è essa stessa filosofica e già impegna a muoversi su terreno filosofico. Ed è questo, come riteniamo, il lato piú seriamente paradossale o meglio antinomico della situazione odierna, che costringe a filosofare senza sapere che significhi filosofia e filosofare. Nel compito dianzi tratteggiato si cela pertanto un quesito preventivo: come abordare la domanda testé richiamata? In apparenza il quesito è d'ordine metodologico; in effetti è d'altra natura. Richiede cioè che si entri subito in contatto con la « cosa » inquisita — la filosofia stessa — e che se ne intraprenda un intrinseco e già filosofico esame. Ma come?

Quest'ultima domanda avvia ormai il discorso verso il nostro tema. Gli aspetti della situazione presente sopra delineati caratterizzano lo sfondo entro cui si staglia la trattazione tematica dello specifico argomento di questo volume: indicano ciò che sta dietro la sua tematizzazione e che anzi la suggerisce. Tali aspetti la suggeriscono per motivi precisi, congiunti col fatto che lo stato di cose odierno germina da lontano ed appare sbocco e contropartita d'una sorta di logorio di una lunga e possente tradizione germinata da Aristotele. Storicamente l'idea

aristotelica della filosofia è giunta a predominare: non solo nel pensiero medioevale, ma pure in quello moderno e, ancora, in quello contemporaneo. Nel pensiero moderno essa sorregge la nodale problematica della sostanza e, dall'altra parte, l'assidua polemica antisostanzialistica; opera inoltre, benché meno scopertamente, nel trasformato sostanzialismo della *Ich-Philosophie* idealisticamente intesa. Ed oggi ancora, in un'epoca in cui da molte parti l'aristotelismo è tanto combattuto da poter sembrare debellato, proprio il fatto che continui ad essere molto combattuto denota che la resa di conti non è finita. In breve: l'idea aristotelica della filosofia, considerata specialmente in quella sua piega che ha nome sostanzialismo, di fatto non è tramontata. Risalire ad Aristotele, andare a vedere in che egli riponga la filosofia ed il filosofare, chiarire come (e se) presso di lui germini il modo sostanzialistico di pensare — tutto ciò è compito suscitato dall'urgente bisogno di spingere più innanzi quella resa di conti.

D'altronde l'esplicito o latente predominio attuale dell'idea aristotelica della filosofia, riguardata pur sempre nella sua piega anzidetta, ed insieme la moderna e contemporanea polemica antiaristotelica e specificatamente antisostanzialistica lasciano supporre che proprio tale idea mal si concili con le prorompenti istanze d'oggi. Fanno cioè ritenere che l'orizzonte di pensiero oggi divenuto angusto sia principalmente quello connesso con la *forma mentis* che suole venire riportata al filosofare dello stagirita. Per contro, dalle multiformi disposizioni del pensiero odierno non sembra trasparire ancora, per lo meno in guisa abbastanza nitida e comunque univoca, l'eventuale idea della filosofia che unitariamente le sottenda e promuova. Essa rimane nello sfondo, adombrata dalla multiformità stessa di quelle disposizioni. Occorre far sí che trapaja, che venga in primo piano. Lo richiede il bisogno di dar senso e direzione al nostro pensare, plasmando lo stile del pensiero in consonanza, anche, con le peculiari esigenze del nostro tempo. Ovvero si tratta di prendere un altro avvio, ἄλλην ἀρχήν. La necessità di ri-cominciare urge, nella situazione d'oggi, con particolare forza. Ma il cominciare da capo esige pure che il cominciamento antico venga compreso nel suo determinato titolo di ἀρχή, quanto si voglia lontana e tuttavia efficiente, delle nostre stesse aporie e in genere del negativo che vi si esprime.

Il negativo che permea l'età nostra e la rende critica, età di crisi e di transizione, ha da lasciare infine emergere il più radicale positivo

che presumibilmente vi si annida. Mentre conchiude il primo pensare europeo, l'idea aristotelica della filosofia sorregge larga parte del nostro filosofare: da vicino o di lontano, apertamente o velatamente. Il farne tema d'una ricerca specifica è dettato innanzi tutto dall'esigenza di perseguire il fondamento originativo delle *impasses* che raffrenano il nostro cammino e di reperire un nuovo avvio.

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA COME TEORESI
DEI PRIMI FONDAMENTI

CAPITOLO PRIMO

LA FILOSOFIA COME SAPERE DEI PRIMI FONDAMENTI

1. - *Impostazione della presente trattazione.*

Nella sua accezione piú nota la filosofia è per Aristotele « una certa episteme teoretica, riguardante l'ente in quanto ente e ciò che gli appartiene per se medesimo »¹. Ne è, questa, l'accezione che, fissata nel IV libro della *Metafisica*, regge i grandi trattati costituiti dai libri centrali dell'opera². Potrebbe dunque sembrare buon metodo — al fine di chiarire in che consista per Aristotele la filosofia — l'illustrare direttamente le caratteristiche che le provengono dalla definizione riferita. D'altra parte la medesima definizione si presenta quale punto d'arrivo di lunghe e reiterate indagini volte a stabilire proprio l'idea della filosofia. Sono le ricerche sviluppate nel I e nel III libro della *Metafisica* e sfocianti nella definizione suddetta. Nel loro corso la filosofia viene adottata come una « scienza » problematica, non ancora istituita. Ciò impone di seguire, lungo l'arcata di quei primi libri, il processo di elaborazione dell'idea stessa della episteme riguardante l'ente in quanto tale.

L'esercizio della filosofia avviene in Aristotele all'insegna di un motto famoso: $\chi\rho\eta\ \varphi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\omicron\varphi\epsilon\iota\upsilon\nu$ ³. Nondimeno in che il filosofare consista, e come esso sia possibile, nello stagirita rimane a lungo indeciso. Lo Jaeger ben rilevava che, « in antitesi a tutte le altre scienze, essa [la filosofia] non muove da un dato oggetto, ma anzi parte dal pro-

¹ *Metaf.* Γ 1, 1003 a 21-22; cfr. K 3, 1060 b 31-32.

² Cioè nei libri VII, VIII, IX (e X).

³ Cfr. *Protr.* fr. 2 Ross: alla questione, se si debba o non si debba filosofare, Aristotele risponde che non si può non filosofare, dal momento che per negarne la necessità occorre già filosofare (ma cfr., qui, p. 31).

blema dell'esistenza stessa di quest'ultimo »⁴. L'osservazione di Jaeger tratteggia anche la caratteristica per cui in Aristotele la filosofia non riguarda, come le altre scienze, un settore o un aspetto dell'ente, bensì l'ente in generale, e per cui essa ne affronta la questione senza potere averlo sotto mano. Poi Jaeger soggiungeva che nell'ambito aristotelico la filosofia « ha quindi anzitutto da dimostrare la sua possibilità di essere una scienza »; e concludeva: essa « di fatto viene a esaurirsi del tutto in questo suo problema 'introduttivo' »⁵. Indipendentemente da questa conclusione, invero eccessiva, nel rilievo jaegeriano testé menzionato si riflette un'altra basilare osservazione di Jaeger, concernente lo stile del filosofare e in genere del pensiero di Aristotele. Entro la prospettiva aristotelica, egli scrive, « ogni particolare dominio scientifico conserva il carattere della ricerca problematica, la quale non trova mai il suo appagamento nella forma esterna della costruzione esatta e definitiva, ma si perfeziona di continuo, abbatte quel che prima aveva edificato e cerca nuove vie ». Sí che l'« intento di giungere a un generale ordinamento sistematico », pur facendosi sempre piú vivo col maturare del pensiero dell'Autore, rimane ogni volta incompiuto; e ciò che lo stagirita tiene veramente di mira è « la totalità dei problemi », non quella della « conoscenza compiuta »⁶. Cosí Jaeger lumeggiava tratti della mentalità aristotelica sui quali dovremo soffermarci e che le ritroveremo conformi. Li lumeggiava, tuttavia, guardando all'andamento del filosofare di Aristotele. Qualora però si guardi all'idea della filosofia che ne sottende e guida il movimento, allora la persistente fedeltà di Aristotele ai problemi acquista una diversa luce. Fa presentire che proprio quella idea sia la matrice della rigorosa aderenza di lui ai problemi stessi. L'idea della filosofia come scienza dell'ente in quanto ente rimane di base per i libri centrali della *Metafisica*: il reclamato carattere epistemico della filosofia ne è, per Aristotele, saldamente fissato. Ma è anche prevedibile che il riconoscerlielo in corrispondenza con tale idea sia ciò che la erige in episteme cosí fatta da doversi poi esplicitare in ricerche destinate a continuo rinnovamento.

Aristotele concepisce la filosofia come scienza, nel senso, che do-

⁴ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin 1923), trad. it., Firenze 1935, p. 517.

⁵ W. JAEGER, op. cit., trad. it. cit., p. 517.

⁶ W. JAEGER, op. cit., trad. it. cit., pp. 512-13.

vremo illustrare, della *episteme*. La ritiene anzi, dall'inizio e poi in continuazione, la piú alta di tutte le scienze e base per le rimanenti. Ma nel corso della *Metafisica* essa mantiene a lungo il carattere di « episteme cercata ». La sua problematicità è in luce sin dall'inizio dell'opera e si protrae irrisolta, entro certi limiti, fino al IV libro. Piú precisamente, ciò di cui Aristotele sottolinea la problematicità è il carattere epistemico della filosofia; e il quesito da lui piú largamente dibattuto è di vedere come essa debba configurarsi per risultare episteme. Meno appariscente, invece, è la questione se essa debba essere scienza e perché, eventualmente, debba esserlo. Ciò nonostante, proprio in questa domanda si annida la direzione delle ricerche che approdano all'idea della filosofia come episteme dell'ente in quanto tale.

Riferita alla filosofia, la domanda ora avanzata rischia però di fuorviare. Lascerebbe supporre che nel I libro della *Metafisica* e nei successivi sia in questione la filosofia, come tale. La prospettiva entro cui l'indagine si sviluppa è invece un'altra. La filosofia vi è difatti introdotta solo a titolo di disciplina rispondente ai requisiti di una certa episteme, che Aristotele dichiara problematica e cui volge, per questo motivo, tutta la sua attenzione. In questione è appunto tale episteme; e la filosofia viene da prima chiamata in causa e poi discussa e riesaminata *in idea* non già per se medesima, bensí in vista della sua rispondenza o meno ai requisiti di quella ipotetica episteme. Così il rapporto si capovolge. Non è che la filosofia debba essere scienza; o che lo sia in linea di principio, o in base ad una presupposizione della sua epistemicità. È invece richiesta una certa episteme, di cui nulla o molto poco si sa in partenza e di cui Aristotele cerca anzitutto i requisiti. La filosofia troverà la sua ragione di essere qualora risulti congruente con tale, ipotetica episteme.

La questione dunque si sposta. Non la filosofia è direttamente in gioco, ma la scienza con cui Aristotele viene poi a identificarla. Lo spostamento è della maggiore importanza. Ne sono poste in discussione le peculiarità della episteme suddetta, e solo in via subordinata quelle della filosofia. Meglio: sono poste in discussione le caratteristiche della filosofia stessa, ma in quanto è quest'ultima la disciplina che verrà ad incarnare la scienza reclamata. Rimane quindi escluso che la sua epistemicità debba venire appurata sulla falsariga di un'idea preconcepita della filosofia medesima: la guida per la trattazione che sbocca nell'idea della scienza dell'ente in quanto ente dovrà essere un'altra. In definitiva lo spostamento notato indica che il processo costitutivo dell'idea stessa

della filosofia sarà da comprendere secondo le ragioni che, eventualmente, impongano di instaurare la episteme in questione.

Il compito di illustrare ciò che Aristotele intenda per filosofia ne riceve una precisa orientazione. Anziché prendere le mosse dall'idea della filosofia come episteme dell'ente in quanto tale, la nostra ricerca dovrà mettervi capo. Sarà cioè indispensabile illustrare, da prima, la ragion d'essere e i requisiti della episteme che all'inizio della *Metafisica* è ben presto in questione. La ragion d'essere della filosofia ed i suoi stessi requisiti potranno uscire corrispondentemente elucidati. Su queste basi sarà possibile determinare, poi, il senso e la portata di quell'idea⁷.

⁷ Questa impostazione della nostra ricerca contiene anche una risposta, che i prossimi paragrafi dovranno motivare, alla questione sollevata già da Alessandro di Afrodisia, se l'effettiva introduzione della *Metafisica* sia costituita dal I libro o non piuttosto dal III. Da parte sua Alessandro risponde (*In Metaph.* 172, 18-22) nel secondo senso, in considerazione del carattere a suo vedere strettamente dossografico del I libro; carattere derivantegli dalla presenza del ben noto *excursus* storiografico (sul quale cfr., qui, la parte iniziale del § 1 del cap. II e poi l'intero cap. III). Nei successivi paragrafi del presente capitolo vedremo che, invece, vera e propria introduzione della *Metafisica* non può non esser considerato il I libro, dal momento che Aristotele vi si propone di chiarire la questione del fondamento originativo della filosofia (cfr. § seg.) e mostra il sorgere di essa dalla φύσις costitutiva dell'uomo. L'*excursus* storiografico, vedremo, rientra in questo sfondo e non costituisce l'argomento predominante del libro. E vedremo che, anzi, *Metaf.* A detiene un carattere introduttivo alquanto particolare (cfr. § 6). Sulla questione sollevata da Alessandro cfr. L. SICHIROLLO, *Tre saggi di storiografia filosofica*, Milano 1957, pp. 35-36.

L'impostare nel modo sopra indicato la ricerca relativa all'idea aristotelica della filosofia comporta, inoltre, un'adesione alla cronologia maggiormente accreditata dei libri della *Metafisica* (beninteso, alla cronologia relativa; non, di necessità, a quella assoluta). La tesi jaegeriana della precedenza cronologica del gruppo formato dai libri A B Γ E 1 rispetto al gruppo Z H Θ e della successione cronologica dei libri del primo gruppo è qui accolta. Dopo Jaeger, del resto, essa ha ricevuto valide conferme. Basti ricordare, tra le più recenti: F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain - La Haye - Paris 1948, pp. 171-84; W. D. ROSS, *The Development of Aristotle's Thought*, « Proceedings of the British Academy », vol. XLIII, London 1957, spec. pp. 72-73; R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, trad. franc. e comm. dell'*Etica Nicomachea*, vol. I, Louvain - Paris 1958, p. 17*. — La tesi jaegeriana di un'evoluzione di Aristotele dal platonismo all'« empirismo » è stata d'altronde capovolta da H. VON ARNIM (cfr. spec. *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, « Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse », Bd. 212, 1931) e, più recentemente e con metodi diversi, da P. GOHLKE (cfr. spec. *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn 1948, pp. 158-68; trad. ted. della *Metafisica*, Paderborn 1951, *Einleitung*; *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954) e da M. WUNDT (*Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart 1953), ai quali è da avvicinare, quanto al suddetto capo-

2. - La questione aristotelica della φύσις della filosofia e il suo senso.

Potremmo riassumere il nostro argomento nella domanda: che è la filosofia, secondo l'idea prospettata da Aristotele? Posto in questi termini, il quesito esigerebbe una definizione. L'angolo visivo dello stagirita è peraltro diverso. Egli pure solleva la questione, ma nei termini seguenti: « che è la φύσις della episteme cercata? »⁸. Vedremo che la episteme cercata è la filosofia stessa. Preliminarmente occorre tuttavia determinare il senso della domanda aristotelica: il determinarlo è indispensabile onde pensare la questione attinente alla filosofia nel modo che è proprio di Aristotele.

La domanda riferita investe la physis: beninteso, la physis della episteme cercata e cioè della filosofia. Affinché tale domanda possa venire compresa nel senso di Aristotele, sarà dunque necessaria una preliminare chiarificazione in merito al concetto aristotelico di physis e circa il senso del porre domande che la investano.

Riguardo al concetto di φύσις in Aristotele è decisivo il primo capitolo del II libro della *Fisica*⁹. Il capitolo si apre con una partizione

volgimento, E. OGGIONI (*La filosofia prima di Aristotele*, Milano 1939; Introduzione alla trad. it. della *Metafisica* condotta da E. Eusebiotti, Padova 1950). Ciò nonostante, Gohlke e Wundt ed anche Oggioni condividono, sostanzialmente, la priorità cronologica di *Metaf.* A B Γ E 1 rispetto a Z H Θ e la loro successione, mentre von Arnim si limita a respingere (per quanto riguarda la *Metafisica*) la tesi jaegeriana di una relativamente giovanile età di composizione di *Metaf.* A. Dall'accennato rovesciamento della tesi centrale di Jaeger l'impostazione della nostra trattazione non è pertanto smentita. — J. OWENS (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951), viceversa, rifiuta la precedenza cronologica di *Metaf.* Z H Θ rispetto ad A B Γ ed E 1 ed inverte il loro rapporto cronologico. Su questa sua tesi cfr. però le riserve di G. VERBEKE in *La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote* (« Revue Philosophique de Louvain », 50 [1952], n. 3, pp. 471-478). — Per altri riferimenti a questioni di cronologia aristotelica cfr. più avanti, note 9 (su *Metaf.* A e *Fis.* A e B), 21 (su *Metaf.* A, *Protr.* e Περὶ φιλοσ.), 33 (su *Metaf.* A 1-2 e Π. φιλ.).

⁸ *Metaf.* A 2, 983 a 21. La domanda compare al termine della trattazione che la riguarda; e nel formularla Aristotele non pone la questione, bensì dichiara di averne esaurito la discussione (cfr. a 22: εἴρηται). Appunto per ciò tale domanda definisce l'argomento trattato nei primi due capitoli dell'opera (cfr. anche nota 45). Argomento che potrebbe intitolarsi: « sulla physis della episteme cercata », ossia della filosofia stessa.

⁹ Sul concetto di φύσις qui esposto cfr. anche più avanti, pp. 197-99. — Il riferimento a *Fis.* B è inoltre giustificato dai rapporti cronologici tra *Metaf.* A e *Fis.* B (e A). In base agli studi anche più recenti si può infatti considerare generalmente

degli enti — delle cose che sono¹⁰ — in due grandi gruppi: da una parte gli enti che sono « da ' natura ' » (τὰ φύσει [ὄντα]), dall'altra quelli che sono « per altra causa » (δι' ἄλλης αἰτίας) (192 b 8-9)¹¹. Poi Aristotele spiega che sono φύσει « gli animali e le loro parti e i vegetali e gli elementi semplici dei corpi, come terra e fuoco e aria e acqua » (b 9-11). Successivamente chiarisce che gli enti ' naturali ' appaiono tutti dotati di un intrinseco principio di moto e di stasi; e rileva come taluni si muovano localmente, altri in quanto crescono e deperiscono, altri in quanto si alterano (b 13-16). Inoltre osserva che, invece, una lettiera e un mantello e ogni altra cosa di questo genere, e nella misura in cui deriva da tecne (cioè da produzione umana), « non ha

accolta la tesi jaegeriana dell'appartenenza dei libri citati ad una medesima fase dell'evoluzione di Aristotele, cioè al periodo del suo soggiorno in Assos, di poco posteriore alla morte di Platone. Cfr. JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 400-401; inoltre, H. E. RUNNER, *The Development of Aristoteles illustrated from the earliest Books of the Physics*, Kampen 1951; M. UNTERSTEINER, *Aristotele Phys. I 8-9 frammenti del Περὶ φιλοσοφίας*, « Rivista di Filologia e di Istruzione classica », 37 (1959), n. 1, pp. 1-23 (che cita anche W. THEILER, *Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles mit einem Anhang über Theophrast Metaphysik*, « Museum Helveticum », 15 [1958], studio che non ho potuto vedere). — Aggiungiamo che vi è inoltre sostanziale accordo fra gli studiosi nel considerare *Fis. A* anteriore a *B. L'*incertezza riguarda piuttosto l'entità della distanza cronologica del secondo rispetto al primo: Runner la ritiene di scarso rilievo; la Theiler, invece, più considerevole.

¹⁰ *Fis. B 1*, 192 b 8 ss.: τῶν ὄντων ... Secondo l'uso corrente, qui ed in seguito traduciamo τὸ ὄν con « l'ente ». Converterà tuttavia rimarcare il senso che nell'uso di Aristotele l'espressione greca detiene. Propriamente τὸ ὄν nomina « ciò che è », « ciò che ha essere ». Riveste pertanto un significato molto generale: designa qualsivoglia cosa, in quanto essa è, a prescindere da ogni determinazione attinente al suo modo d'essere. Per contro τὸ ὄν, come tale, non allude all'esserci (alla *existentia*) né, d'altra parte, all'essere nel senso di essenza (*quidditas*). Nell'ambito aristotelico la dicotomia esistenza - essenza riguarda, caso mai, il modo d'essere degli enti, non il loro esser-ente in quanto tale. Questa, d'altronde, è la prospettiva di fondo entro cui si radica la problematica concernente τὸ ὄν ἢ ὄν, cioè la problematica che il IV libro della *Metafisica* mostrerà peculiare della filosofia (cfr., P. IV).

¹¹ Traduco τὰ φύσει [ὄντα] con « enti da ' natura ' » in considerazione dello speciale significato di φύσις nel contesto di *Fis. B 1*. Come tosto vedremo (cfr. anche § 42), qui *physis* significa ἀρχή e αἰτία, 'fondamento originativo'. Sono pertanto φύσει gli enti di cui è (intrinseco) fondamento originativo appunto la *physis*, o che provengono da essa come dal loro fondamento originativo. In proposito G. GUZZONI, traducendo in egual maniera l'espressione in esame, avverte: « Il *da* va poi sentito in tre modi principali; come in: dimora da re; come in: Leonardo da Vinci; come in: non è uomo da frode » (trad. it. di HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles Physik B 1*, « Il Pensiero », 3 [1958], n. 2, p. 238, n. 4).

connaturato nessun impulso di trasmutazione », se non in quanto essi sono composti di pietra o di terra o di qualche loro mescolanza (b 16-20). Infine dice: « La physis è una certa ἀρχή e αἰτία del muoversi e cielo stare per la cosa in cui essa risiede immediatamente, in modo costitutivo e non accidentale » (b 20-23)¹². Gli enti 'naturali', in quanto tali, sono dunque caratterizzati da un' *intrinsic*a loro motilità, della quale la physis, come tale, è arché e αἰτία. Che la questione concernente la filosofia ne investa la physis sarà da collegare con la riferita interpretazione della physis come tale.

La physis è concepita quale arché e αἰτία. A loro volta questi due termini abbisognano di una preventiva elucidazione. È certo possibile tradurli con « principio » e rispettivamente con « causa », purché si mantenga la carica semantica inerente ai due vocaboli aristotelici.

Quanto ad ἀρχή occorre rifarsi al V libro della *Metafisica*, il testo comunemente ritenuto lessicale. Nel primo capitolo Aristotele dice *arché*, in senso fondamentale, « il *primum* da cui deriva che qualcosa è o diviene o vien conosciuto »¹³. *Arché* significa dunque, come tale, τὸ πρῶτον ὄθεν, nei domini dell'essere, del divenire, del conoscere. Maggiormente importante non è tuttavia l'articolarsi di questa primaria accezione del termine nei tre domini indicati¹⁴, quanto il reperire un significato unitario e fondamentale. L'espressione τὸ πρῶτον ὄθεν ne caratterizza appunto tale significato. In essa confluiscono τὸ ὄθεν

¹² Su questo difficile passo cfr., spec. per l'aspetto filologico, O. HAMELIN, *Aristote, Physique II*, trad. fr. e comm., Paris 1931², pp. 37-39; A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain - Paris 1945², p. 98, n. 11, p. 99, n. 12.

¹³ *Metaf.* Δ 1, 1013 a 17-19: τὸ πρῶτον... ὄθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται ἢ γινώσκειται. Aristotele soggiunge: « talune archai sono intrinseche, altre estrinseche » (a 19-20). Occorre inoltre notare che il riferito significato fondamentale di *arché* viene presentato come il κοινόν che unifica i vari sensi in cui si parla comunemente di *arché* (cfr. 1012 b 34 - 1013 a 16: *ad hoc*, W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1948², I, p. 290).

¹⁴ Il BONITZ, invece, sottolinea particolarmente questo lato del concetto aristotelico di *arché*, insistendo sui suoi due significati di *principium cognoscendi* (*Index aristotelicus*, 111 b 58 ss.) e di *principium reale* (112 a 41 ss.). Più esaurienti A. LUMPE, *Der Terminus 'Prinzip' (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles* (« Archiv für Begriffsgeschichte », Bd. I [1955], pp. 104-16), pp. 111-116; G. MOREL, *De la notion de principe chez Aristote*, « Archives de Philosophie », 23 (1960), n. 4, pp. 488-511; 24 (1961), n. 4, pp. 497-516. Ma cfr. spec. W. BRÖCKER, *Aristoteles*, Frankfurt a/M 1957², pp. 50-52; nonché E. FINK, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung*, Den Haag 1957, p. 201.

e τὸ πρῶτον. Per il primo di questi suoi componenti l'espressione richiamata dice piú di « cominciamento », preso quale inizio o punto di partenza di qualcosa. Nomina il « donde » (*unde*) qualcosa proviene e, in tal senso, la sua provenienza; meglio: l'origine donde scaturisce. A sua volta τὸ πρῶτον è traducibile con *primum*; ma collegato con ὅθεν vale non tanto a designare ciò (una cosa, un ente) da cui qualcosa deriva, quanto a caratterizzare l'« origine » come prima nell'ordine e, in questo senso, primordiale¹⁵. Il cercare l'arché (o le archai) di una determinata cosa, o rispettivamente di una conoscenza, ne acquista una netta fisionomia. Esso consisterà nel porre la questione « donde? » (ὅθεν; *unde?*) e nel corredarla di risposta. Ed il rispondervi significherà non tanto — comunque, non primariamente — perseguire un ente (o piú enti) dal quale derivi ciò di cui si tratti, bensí considerare la cosa inquisita a partire dalla sua 'dimensione' d'origine e determinarne, a partire da qui, il processo o il movimento originativo. (Un modo di pensare siffatto vedremo tosto all'opera nel I libro della *Metafisica*: l'idea della filosofia vi è pensata a partire dalla dimensione della sua origine e perseguendone il moto originativo, cioè mostrando donde essa provenga e come, insieme, essa sorga).

Quanto ad αἰτία (o αἴτιον), perspicui ragguagli sono offerti dal capitolo della *Fisica* nel quale vengono fissate le ben note quattro cause¹⁶. La loro specificazione vi è difatti basata sulla preliminare determinazione del concetto di causa. Aristotele dice: « ... Noi non riteniamo di sapere una cosa prima di avere colto τὸ διὰ τί, e in ciò consiste il cogliere la causa primaria... »¹⁷. Dunque *aitia*, 'causa', vale quanto τὸ διὰ τί. Dal canto suo questa espressione riveste forma interrogativa: si riferisce alla domanda διὰ τί; « in ragione di che? »,

¹⁵ Lo mostra pure il fatto che, nel tratteggiarne i sensi particolari (1012 b 34 - 1013 a 16), tranne in un caso (1013 a 10-14) Aristotele nomina l'arché semplicemente con ὅθεν o con ὅθεν πρῶτον: l'arché ne viene caratterizzata primariamente come il « donde » di ciò rispetto a cui essa è arché, non come una « cosa » o un ente. D'altro canto la sua primordialità è implicata anche dal requisito, che Aristotele segnala altrove (*Fis. A 5*, 188 a 27-28), per il quale le archai non dipendono né le une dalle altre né da altro, mentre tutto il resto deve provenire da loro.

¹⁶ *Fis. B 3* (194 b 23 - 195 b 21). Cfr. pure *Metaf. Δ 2*, che riproduce *Fis. cit.* (Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 292, ritiene anzi che originariamente *Metaf. cit.* appartenesse alla *Fisica*).

¹⁷ *Fis. B 3*, 194 b 18-20; cfr. pure *Metaf. A 3*, 983 a 28-29; *A 1*, 981 a 29-30; *An. Post. A 6*, 75 a 35. E cfr. l'es. usato in *Fis. B 3* (194 b 33-35) per illustrare la causa finale.

e per mezzo dell'articolo designa la risposta ad essa. Ciò al cui proposito la questione venga formulata è chiamato da Aristotele τὸ ὄτι, « il che », il dato; la domanda si riferisce al « perché » (τὸ διότι) e chiede che venga posta in luce la ragione ovvero il fondamento del dato stesso¹⁸. Il cercare la causa (o le cause) di una cosa risiede nel porre la questione « in ragione di che? » e nel darle risposta.

Il capitolo iniziale del V libro della *Metafisica* contiene pure una cospicua indicazione circa i rapporti tra αἴτιον e ἀρχή. Aristotele dichiara: « Anche le cause si dicono in altrettanti sensi in cui si dicono i principi, poiché tutte le cause sono principi »¹⁹. W. Bröcker ha debitamente esplicitato le implicazioni di questo passo. In primo luogo, ogni causa è principio; ma non ogni principio è causa, fondamento. In secondo luogo, il fondamento è tale in ciascuno dei campi in cui l'arché è tale: nel campo dell'essere, del divenire, del conoscere. In terzo luogo, nei tre campi il fondamento fonda in quanto è principio²⁰. In altri termini: l'esser-arché è ciò per cui l'αἴτιον dà risposta alla questione del διὰ τί e per cui è τὸ διὰ τί, ed è la modalità secondo la quale il fondamento fonda, in ciascuno di quei tre domini. A loro volta le quattro cause specifiche risultano comporre il quadro esaustivo dei modi in cui l'« originare » proprio del fondamento in quanto tale si esplica in concreto, all'interno di ciascuno dei campi menzionati. — Il nodo, che ne risulta, di αἴτιον con ἀρχή può venire espresso dicendo che il fondamento per cui qualcosa è quale è si radica nella dimensione dell'origine; o, piuttosto, che la 'causa', nella pluriforme unità dei suoi sensi, nomina il fondamento originativo di ciò che ne sia 'causato'. Allora l'istituire una ricerca causale, in qualsivoglia campo, viene a consistere nel

¹⁸ Cfr. peraltro *An. Post.* B 1, dove le ricerche figurano quadripartite, secondo che si riferiscono all' ὄτι o al διότι oppure all' εἰ ἔστιν ο, infine, al τί ἔστιν. In B 2 la ricerca della causa viene poi identificata con quella del « medio » sillogistico (cfr. spec. 90 a 6-7) e la ricerca del διὰ τί con quella del τί ἔστιν (a 14-23).

¹⁹ *Metaf.* Δ 1, 1013 a 16-17: ἰσαῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί,

²⁰ W. BRÖCKER, *Arist.*, p. 52. È invece interpretazione inesauriente lo scorgere in αἴτιον e ἀρχή semplici sinonimi, per il motivo che Aristotele per lo più li associa. In *Metaf.* Γ 2 (1003 b 24) essi figurano pensati come correlativi e concettualmente distinti, ma anche come saldati da una medesima *physis* (cfr. b 23: ταῦτόν καὶ μία φύσις, riferito al rapporto fra l' ὄν e l' ἐν). Cfr. ALESS., *In Metaph.* 247, 15: essi differiscono come τὸ ἐξ οὗ e τὸ δι' οὗ.

cercare bensì « donde » una cosa provenga e « in ragione di che » essa sia quale è; ma i due quesiti convergono in uno. L'affrontarli significa perseguire il fondamento originativo di ciò che venga posto in questione.

In φύσις i significati fondamentali di *arché* e di *aitía* confluiscono. Per il primo aspetto *physis* è « origine », per il secondo è « fondamento »; e per i due aspetti riuniti nomina ciò da cui qualcosa proviene e per cui è quale è: il suo fondamento originativo. Allora inquisire, di qualsivoglia cosa, la *physis*, significa metterne in questione appunto il fondamento originativo.

Secondo il suo senso la domanda aristotelica circa la *physis* della filosofia è piú che una richiesta di definizione. Esige che venga posto in luce donde (ὅθεν) la filosofia stessa proviene e in ragione di che (διὰ τί) essa è quale è; ed inoltre esigerà che venga mostrato come essa sorga.

L'intera trattazione aristotelica di quello che potremo dire il problema interno della filosofia si svolge in base alla domanda suddetta e in conformità col senso che le inerisce.

3. - La ὁρεξις τοῦ εἰδέναι, *physis* della filosofia.

Donde la filosofia provenga, e in ragione di che, e come essa si origini, è mostrato nei capitoli iniziali della *Metafisica*. Il modo, però, in cui i tre quesiti vi sono sviluppati è tale che solo gradualmente viene in luce, e soltanto alla fine con piena chiarezza, che in questione è la *physis* della filosofia e che lo è sin dall'inizio.

La *Metafisica* comincia con la notissima sentenza²¹: πάντες ἄν-

²¹ *Metaf.* A 1, 980 a 21. — L'esame del I libro della *Metafisica*, e in particolare dei due capitoli iniziali, richiede un'indicazione preliminare circa i rapporti di *Metaf.* A col *Protreptico* e col *Περὶ φιλοσοφίας*. Quanto al primo punto, Jaeger ha largamente mostrato che *Metaf.* A 1-2 rispecchia da vicino la tematica del *Protreptico* (cfr., di JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 69 ss. per la ricostruzione del *Protreptico*; pp. 88-94, 118 ss. per i rapporti fra *Protr.* e *Metaf.* A 1-2). Come è noto, nel *Protreptico* Jaeger trova adottata una prospettiva di netta impronta platonica: il suo (parziale) abbandono in *Metaf.* A 1-2 costituisce per Jaeger la principale nota distintiva di quest'ultimo testo rispetto all'altro (cfr. op. cit., pp. 118 ss.). In contrasto con l'interpretazione platonizzante di Jaeger, specie negli ultimi anni si è tuttavia delineata un'altra tendenza interpretativa, sostenuta particolarmente da I. Düring e diretta a mostrare il carattere già aristotelico, e non platonico, del *Pro-*

θηροποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, « tutti gli uomini per loro ' natura ' bramano di sapere ». Il « bramare » di sapere, τὸ τοῦ εἰδέναι ὀρέγεσθαι, è il fondamento su cui Aristotele impernia, come vedremo, la propria trattazione concernente la *physis* della filosofia: questa ne risulterà la modalità del sapere appropriata al dispiegarsi della ὄρεξις (o, diremo, dell'impulso) donde quel « bramare » proviene.

In primo luogo è da sottolineare il φύσει con cui Aristotele caratterizza il « bramare » in questione. Ne è dichiarato che l'impulso verso il sapere non è qualcosa di accidentale, bensì appartiene all'uomo come *costitutivo* del suo essere. Vale a dire si radica nella *physis* dell'ente uomo, gli è connaturato, ovvero è un costituente di ciò per cui l'uomo è tale: la ὄρεξις del sapere, che poi risulterà origine e fondamento della filosofia, deriva a sua volta da una *physis* più originaria e fondamentale. Pertanto l'annotazione con cui la *Metafisica* si apre non è psicologica, bensì strettamente ontologica; cela anzi un quesito ontologico ulteriore, attinente alla *physis* stessa dell'ente uo-

treptico. Cfr. spec. I. DÜRING, *Problems in Aristotle's Protrepticus*, « Eranos », 52 (1954), pp. 139-71; *Aristotle in the Protrepticus*, in *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 81-97. Cfr. inoltre le osservazioni critiche nei riguardi dell'una e dell'altra interpretazione in J. D. MONAN, *La connaissance morale dans le "Protreptique" d'Aristote*, « Rev. Philos. Louv. », 58 (1960), n. 2, pp. 185-219. Sulle ricostruzioni moderne del *Protreptico*, da Bernays a Bignone, cfr. W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, vol. I (Berkeley a. Los Angeles 1957), dove viene intrapresa una ridiscussione dell'autenticità dei fr. 1-5 Walzer (= fr. 1-5 Ross); su questo tentativo cfr. però le rec. di S. MANSION (in « Rev. Philos. Louv. », 56 [1958], n. 2, pp. 316-20) e di P. WILPERT (in « Archiv für Geschichte der Philosophie », Bd. 42 [1960], Heft 1, pp. 101-106). — Per quanto riguarda il nostro interesse presente, ci limiteremo a notare come, indipendentemente dal carattere platonico o già aristotelico del *Protreptico*, *Metaf.* A 1-2 presenti bensì una rielaborazione di questo più giovanile scritto, ma con intendimento diverso. In *Metaf.* A 1-2 il caratteristico fine esortativo del *Protreptico* viene lasciato cadere, o per lo meno rimane in ombra; diventa invece primaria, come vedremo, la questione della *physis* della filosofia, presa nel senso già indicato.

In merito ai rapporti tra *Metaf.* A (e partic. A 1-2) ed il Περὶ φιλοσοφίας, la questione è più complessa. Da un lato, è pressoché generale l'accordo degli studiosi circa l'appartenenza dei due scritti ad un medesimo periodo della vita di Aristotele (al periodo di Assos). D'altro lato, è invece controverso il loro ordine di successione cronologica, essendo sostenuta la priorità sia dell'uno sia dell'altro scritto. In proposito basti rinviare a UNTERSTEINER, *Arist. Phys. I 8-9...*, pp. 6-8, spec. p. 7, n. 1. Per quanto si ricollega alla presente ricerca (e in vista, particolarmente, dell'interpretazione di *Metaf.* A 1-2) cfr. più avanti, nota 33.

Per il movimento di pensiero di *Metaf.* A 1-2 cfr. W. BRÖCKER, *Arist.*, pp. 9-23; cfr. anche E. FINK, *Sein, Wahrheit, Welt*, Den Haag 1958, pp. 6-13.

mo. — In merito alla filosofia ne proviene la seguente conseguenza: che essa debba essere episteme non fa questione, per il motivo che non la filosofia si chiede di mettere in opera, bensì la órexis stessa del sapere. La brama del sapere essendo costitutiva dell'esser-uomo, ciò che veramente si reclama è la istituzione di un certo sapere in cui essa possa trovare esplicazione; anzi, piena esplicazione. Qualora risulti proprio la filosofia (concepita in maniera tuttora indeterminata) il tipo di sapere richiesto, in tal caso si rivelerà essa pure costitutiva dell'ente uomo. Si paleserà inerente alla physis umana.

L'esordio della *Metafisica* è quindi della maggiore importanza. La successiva trattazione di ciò che la filosofia è, o dovrà essere, ne viene preliminarmente annodata con le peculiarità dell'esser-uomo. Le quali, a loro volta, si stagliano sulla base di una determinata interpretazione dell'esser-uomo stesso: l'interpretazione che Aristotele ne concepisce è il cardine su cui l'idea aristotelica della filosofia appare subito impostata.

Su tale interpretazione sarebbe prematuro soffermarci fin d'ora²². Qui è piuttosto da notare come il carattere problematico della filosofia nel I libro della *Metafisica*, e ancora nel III, venga a riflettere una questione sottostante e primaria, cioè la questione di istituire un sapere che sia appropriato alla órexis posta a base. Che, poi, nel IV libro il concepire la filosofia come episteme dell'ente in quanto ente la renda soddisfacente vorrà dire che, così ideata, essa risponde ai requisiti di tale sapere. Volendo comprendere in che consista per Aristotele la filosofia (ed il suo esercizio: il filosofare), occorrerà dunque esaminare per quali motivi sia proprio essa, e concepita secondo il disegno del IV libro della *Metafisica*, la episteme corrispondente alla orexis di base e quindi a una peculiarità della physis umana. Il che esige

²² Per taluni suoi aspetti, attinti spec. al *De Anima* e in parte all'*Etica Nicomachea*, cfr. piú avanti, pp. 125 ss. Un'esauriente trattazione dell'argomento, che nel presente volume non potrà venire compiuta, richiederebbe un diffuso esame appunto dell'*Etica Nicomachea*. In proposito cfr., con qualche riserva, K. ULMER, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen 1953 (ad hoc cfr. G. GUZZONI, *Del carattere di una spiegazione di Aristotele 'storicamente'* [geschichtlich] esposta, « Il Pensiero », 4 [1959], n. 2, pp. 199-219, spec. pp. 217-19). Cfr. anche, in piú diretta relazione col nostro argomento, la rapida ma incisiva delinea-zione dell'*Etica Nicomachea* in BRÖCKER, op. cit., pp. 23-39. Qui basti rilevare che, in corrispondenza con *Metaf.* A 1, il radicarsi della orexis del sapere nella 'natura' umana trova giustificazione in *Protr.* fr. 6-7 Ross, secondo che Jaeger ha mostrato (cfr., qui, p. 53, e n. 49).

un esame di quella che è da dirsi la specifica interpretazione aristotelica non tanto della 'essenza'²³ della filosofia, quanto, in primo luogo, delle condizioni appropriate al dispiegarsi della orexis suddetta. Dunque richiede un esame della specifica interpretazione aristotelica dell'umano « bramare » di sapere. D'altronde non è che la determinata interpretazione della 'essenza' della filosofia resti fuori quadro: al contrario. Nondimeno essa rimane subordinata alla interpretazione della orexis, e sarà da comprendere alla luce di questa. Ma va pure soggiunto che, metodologicamente, l'interpretazione aristotelica della orexis stessa non potrà venire enucleata, entro certi limiti, se non attraverso la disamina dell'idea della filosofia, in quanto la filosofia costituisca la episteme che ne è richiesta. Entro certi limiti, anzi, l'esaminare l'interpretazione della orexis in questione e l'esaminare quella dell'essenza della filosofia fanno metodologicamente tutt'uno.

La pagina inaugurale della *Metafisica*, ed anzi l'intero primo capitolo, sono diretti a motivare l'enunciato con cui l'opera comincia e su cui si fonda. Le motivazioni forniranno anche orientamenti per il duplice esame testé preventivato. Intento di Aristotele è, in primo luogo, di mostrare che all'esser-uomo la orexis del sapere appartiene effettivamente e che essa gli è peculiare; poi, di individuare il piano che le si addice. La sua appartenenza alla physis umana è subito mostrata. Ne è indizio il piacere procuratoci dalle sensazioni, indipendentemente dalla loro utilità, e in ispecie da quelle visive, poiché fra tutti i sensi la vista è per noi la fonte maggiore di conoscenza e ci manifesta una quantità di differenze²⁴. Che, poi, la orexis ricordata sia esclusiva dell'uomo è chiarito col notare come, diversamente dagli altri animali, l'uomo viva di immagini e di ricordi e, in più, di *empeiria* e di *tecne* (980 b 27-28). Apparentemente l'assunto non ne è provato. In realtà quest'ultimo rilievo apre ad Aristotele un nuovo ordine di considerazioni, poiché il riconoscere l'attitudine dell'uomo alla *tecne* gli consente di abordare senz'altro la questione cruciale. Ormai si tratterà di discernere il piano adatto al dispiegarsi della orexis di base. La disamina aristotelica si sviluppa attraverso due tappe principali. La prima consiste nell'indicare la derivazione dell'*empeiria* dalla memoria e nel chia-

²³ Per *essenza* qui intendiamo non tanto la *quidditas*, ciò che qualcosa è in quanto tale, ossia la risposta alla domanda definitoria « che cos'è? », quanto la *physis*, concepita nel senso (esposto nel § 2) di fondamento originativo.

²⁴ *Metaf.* A 1, 980 a 21-27.

rire che, pur presentando qualche somiglianza con la episteme e con la tecne, l'empèiria è soltanto un loro fattore, indispensabile ma non sufficiente (980 b 28 - 981 a 12). La seconda tappa muove di qui, ed ha l'esito di spostare l'indagine dal piano dell'empèiria su quello della tecne. Collocandosi su quest'altro piano, Aristotele addita la differenza fondamentale tra l'una e l'altra nel fatto che la prima è conoscenza dell'individuale e la seconda dell'universale (981 a 15-16); ma osserva pure che le accomuna il volgersi entrambe al mondo pratico (a 12-13). Rileva, inoltre, come d'altro canto si ritenga che il sapere e l'intendere appartengano alla tecne piuttosto che all'empèiria (a 24-25) e come si usi considerare piú sapienti i « tecnici » che non gli « empirici » per il motivo che in tutti la sapienza (*σοφία*: cfr. qui nota 29) si avvera specialmente in forza del sapere (a 27). E Aristotele spiega che ciò è dovuto al diverso atteggiamento degli uni e degli altri verso le cose: mentre gli empirici si limitano a mere constatazioni, i tecnici perseguono la conoscenza causale: quelli si attengono all'ὄντι, al « che », questi indagano anche τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν, « la ragione e il fondamento » (a 26-30). Nella conoscenza del perché e della causa Aristotele scorge una peculiarità della episteme: il migliore apprezzamento della tecne a confronto dell'empèiria è qui motivato dalla rispondenza della prima a tale peculiarità. Dal momento che si tratta di individuare la sfera d'azione del sapere, i requisiti della episteme non potranno non essere determinanti.

Alcuni elementi essenziali per venire a capo della questione di fondo sono ormai raccolti. In primo luogo, il piano appropriato al pieno dispiegarsi della orexis del sapere non è l'ambito della empèiria, ma potrà essere, eventualmente, quello della tecne. In secondo luogo, tale piano potrà essere l'ambito della tecne solo nel caso che esso coincida con quello della episteme. In terzo luogo, emerge la « sofia », quale modo d'essere che corrisponde a quello di chi è nel sapere. Con tutto ciò la questione ha ricevuto un ulteriore spostamento di piano: da quello della tecne è trasferita su quello della episteme; ed è qui che ha preso ad affiorare la sofia.

Aristotele prosegue insistendo sul maggior sapere e la maggiore sapienza apportati dalla tecne a confronto dell'empèiria (981 a 30-b 6). Poi osserva che è segno del sapere il poter insegnare, e nota che appunto per questa ragione si usa considerare scienza la prima piuttosto che la seconda (b 7-10): la episteme, così, diventa pietra di paragone. Successivamente egli tratteggia lo sviluppo delle tecnai e ne sottolinea

la finalità pratica (b 10-20). E di passaggio rileva come nella considerazione comune una maggiore sapienza venga riconosciuta agli scopritori di tecne destinate al diletto piuttosto che alle strette necessità della vita (b 17-20). Infine menziona il sorgere, da ultimo, delle scienze svincolate da qualsivoglia fine esteriore, così dai bisogni pratici come dai piaceri; e ricorda l'Egitto, loro culla (b 20-25). La episteme ne esce differenziata dalla tecne: innanzi tutto perché le è intrinseca la sua finalità²⁵. Fine della tecne è il conseguimento di qualche scopo esteriore, come la soddisfazione di bisogni o la produzione di piaceri. Fine della episteme, in quanto tale, è il sapere stesso. Dunque la orexis del sapere troverà sul terreno di quest'ultima il campo per la sua piena esplicazione. Empeiria e tecne risultano forme incomplete del suo esplicarsi, e di rango inferiore rispetto alla forma epistemica.

A leggere fino a questo punto il primo capitolo della *Metafisica* ignorando gli sviluppi successivi, potremmo aspettarci che la questione centrale sia ormai risolta. Si trattava di scoprire la sfera di completa esplicazione della orexis del sapere. Sua dimensione appropriata essendo apparsa quella della episteme, potrebbe sembrare conclusivo l'identificare senz'altro tale sfera con questa dimensione. Viceversa la disamina continua. Secondo l'uso corrente Aristotele nomina *sofia* la disciplina cercata²⁶, e conclude: « È dunque chiaro che la sofia è episteme verente su certi principi e cause » (982 a 1-3). L'evidenza di questa conclusione scaturisce dal carattere epistemico stesso della disciplina in esame. Infatti la episteme ha per Aristotele attinenza stretta con i principi e le cause, già per il motivo che riguarda il « perché » e non soltanto il « che ». In piú, sul finire del capitolo Aristotele anticipa il

²⁵ *Metaf.* A 1, 981 a 25-27, rinvia all'« Etica » per le differenze fra tecne, episteme e le altre discipline dello stesso genere. Qui, essendo in questione la orexis del sapere, la differenza che piú importa è quella concernente la diversa finalità di episteme e tecne. — Il riferimento di *Metaf.* cit. all'*Etica*, peraltro non sicuramente autentico, è di incerta interpretazione. Di solito vi si legge un rimando all'*Etica Nicomachea*, e precisamente a Z 3, 1139 b 14 - 1140 b 8, Z 6 ed anche Z 7 (cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 119). Ma di recente esso è stato interpretato come rinvio ad una sezione perduta dell'*Etica Eudemia*, contenente il parallelo di *Et. Nic.* Z (cfr. GAUTHIER e JOLIF, *Eth. Nic.*, trad. fr. e comm., II, 2, p. 488). Per quanto ci interessa, il parallelismo tra la sezione perduta dell'opera piú antica ed *Et. Nic.* Z potrà autorizzare ad attingere direttamente a questo secondo testo le informazioni che qui e in seguito ne utilizzeremo.

²⁶ *Metaf.* A 1, 981 b 28. Il riferimento all'uso corrente è nell'espressione ὑπολαμβάνουσι πάντες di b 29. Cfr. anche nota 29 qui sotto.

tema del capitolo seguente²⁷. Rifacendosi di nuovo alla opinione generale, preannunzia che la episteme chiamata *sofia verte* « sulle cause e i principi primari ». Inoltre, precisa che vi si riferisce in forma di disciplina « teoretica »²⁸.

Dunque non è che per Aristotele la *sofia* si identifichi con la episteme in generale; e non è che le corrisponda qualsivoglia disciplina epistemica. Per contro essa emerge come episteme d'indole speciale, con tratti caratteristici propri. Quali peculiarità egli le riconosca è quesito ulteriore, che esige un nuovo spostamento del piano considerativo. Prima di inoltrarvisi giovi tuttavia rilevare la portata del fatto che la *sofia* viene contraddistinta rispetto alle altre scienze. Ne è contraddistinta non in quanto episteme, sibbene per il motivo che essa sola appare consona con la *orexis* del sapere. Inversamente la brama di sapere, nel modo in cui Aristotele la interpreta, troverà il suo campo di piena esplicazione bensì sul terreno della episteme, ma ritagliandosene un settore determinato. Fuor di metafora: in corrispondenza con tale *orexis* vi è (o meglio resta da istituire) una determinata episteme, che ora Aristotele chiama *sofia* e poi quasi sempre *filosofia*²⁹ e che per certi

²⁷ Che si tratti di un'anticipazione è ben chiarito da Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 119-20.

²⁸ Cfr. *Metaf.* A 1, 981 b 29 - 982 a 1.

²⁹ In *Metaf.* A Aristotele si riferisce da prima al σοφός e alla σοφία (A 1; A 2, 982 a 6 ss.); successivamente al φιλόσοφος e al φιλοσοφείν (A 2, 982 b 11 ss.; A 3-10). La distinzione non è soltanto terminologica. Infatti in un primo tempo (*Metaf.* A 1-2, fino a 982 b 10) sono in causa i requisiti della episteme capace di assolvere *in toto* i compiti posti dalla *orexis* di base. In proposito Aristotele reperisce il metro opportuno in ciò che usualmente si intende per *sofia*. D'altronde la *sofia*, quale è comunemente concepita (e quale è da lui tratteggiata in A 2, 982 a 6 - b 10), non gli risulta istituita di fatto: l'*excursus* storiografico di A 3-10 documenterà la inadeguatezza dei tentativi intrapresi dai pensatori precedenti. Perciò la episteme chiamata « *sofia* » si presenta ad Aristotele come *telos* da realizzare. Ciò spiega il passaggio terminologico (verificantesi in A 2, 982 b 11 ss.) dalla *sofia* alla *filosofia*: quest'ultima espressione rispecchia lo stato di tendenza verso il sapere in cui, di fatto, l'uomo si trova, dato che non è tuttora in possesso della episteme cercata. Ciò nonostante, *sofia* e *filosofia* fanno anche tutt'uno, nella misura in cui l'uomo riesca, filosofando, ad istituire la episteme chiamata *sofia* e ad appagare, cosí, la *orexis* del sapere. Per quest'ultimo motivo, nell'esposizione che segue accentueremo la loro unità di fondo, piuttosto che insistere sulle loro differenze. — Circa la sostanziale unità, in Aristotele, di *sofia* e *filosofia* cfr. GAUTHIER e JOLIF, *Et. Nic.*, cit., II 2, pp. 479-80 (cfr. anche p. 880, su *Et. Nic.* K 7, 1177 a 25-27, uno dei pochi luoghi in cui Aristotele distingue tra « *filosofia* », in quanto ricerca, e « *sofia* », in quanto sapere acquisito). Da Gauthier e Jolif è pure sottolineato come in Aristotele, e spec. in *Et. Nic.* Z, la σοφία venga differenziata dalla γρό-

motivi tuttora inespressi non è riducibile a nessun'altra disciplina epistemica.

4. - *La filosofia, episteme teoretica dei primi fondamenti.*

Dimensione d'origine della filosofia è dunque la *physis* dell'uomo, essendovi radicata l'umana brama di sapere che nella filosofia è per trovare pieno dispiegamento. Nella medesima *physis* si annida, oltre che l'origine, pure la ragion d'essere della episteme filosofica, essendovi celata quella della *orexis* donde la filosofia stessa proviene. Appunto perché il suo fondamento originativo è di questo tipo, per Aristotele la filosofia o è episteme o non ha affatto luogo; o è sapere — sapere epistemico riguardante le origini e i fondamenti — o nemmeno esiste. Ora diremo, anzi, che essa *deve* essere episteme; e che deve esserlo in quanto è chiamata a corrispondere a quella nativa brama umana. Ma che per sua natura l'uomo brami di sapere fa sí che l'uomo sia *naturaliter* in una dimensione filosofica: tanto nel caso che egli se ne renda conto e che alla filosofia si dedichi, quanto nel caso che questo lato del suo essere gli rimanga inavvertito. E che per lo piú esso gli passi inosservato non denota assenza e neppure acquiescimento vero e proprio della *orexis* di base. Questa si esplica parimenti, in forme peraltro incomplete, le quali ne riducono il dispiegamento a una comprensione prefilosofica (ma non per ciò necessariamente antifilosofica) delle cose ed a risposte non meno prefilosofiche ai problemi di fondo inerenti all'esser uomo come tale.

Poiché è risultato che la filosofia deve essere episteme, la trattazione aristotelica è per mutare direzione. Il quesito che ormai sta sul tappeto è il seguente: *come* debba essere la episteme filosofica per corrispondere appieno alla *orexis* del sapere. In effetti la questione del « come » è però ancora la questione del « se », giacché la filosofia, per avere luogo effettivamente, dovrà corrispondere davvero a quella nativa brama; cioè dovrà essere episteme dotata di requisiti conformi con le istanze latenti nella *orexis* posta a fondamento.

$\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ e come appunto per ciò convenga rendere il primo termine con « filosofia » e convenga invece riservare « saggezza » per tradurre il secondo (cfr. II 2, spec. pp. 463, 466-69, 479-80, 488-89). Cfr. anche JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 106-109; 567-69; E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, vol. I, pp. 88-89.

Quali siano i requisiti in questione — e dunque le istanze nascenti dalla orexis stessa del sapere — viene in luce nel secondo capitolo della *Metafisica*. Punto di partenza ne sono i risultati del primo capitolo, cioè l'idea di una episteme chiamata *sofia*, della quale si sa che deve riguardare certi principi e certe cause e che in essa deve poter dispiegarsi appieno la orexis del sapere. Tema specifico del nuovo capitolo è la determinazione dei principi e delle cause che la episteme cercata dovrà considerare (cfr. 982 a 4-6). Aristotele ha già annunciato che si tratterà di quelli primari: ora dà all'argomento sviluppo tematico.

Il procedimento è apparentemente lineare. Di nuovo Aristotele si riferisce alle opinioni generalmente condivise in merito al sofós e vi attinge i tratti basilari della sofía (982 a 6-19). In piú, si riferisce pure a quelle relative alla episteme filosofica (a 19-b 10), dopo che nel primo capitolo si era attenuto, implicitamente ed anche espressamente, alla propria concezione della episteme³⁰. L'attenersi alle opinioni correnti è qui motivato, determinatamente, dai risultati del primo capitolo, per i quali la filosofia si è manifestata costitutiva dell'esser-uomo, come per Aristotele lo è la orexis del sapere. Poc'anzi se ne è infatti desunto che l'uomo è *naturaliter* in una dimensione filosofica e che la orexis richiamata agisce pure là dove la filosofia non venga esercitata: nella vita quotidiana, sotto forma di comprensione prefilosofica delle cose. Alla possibilità di una loro comprensione prefilosofica si accompagna d'altronde pure quella di una comprensione, non meno prefilosofica, di ciò che la filosofia debba essere, o delle caratteristiche pertinenti alla comprensione *filosofica* delle medesime cose. Infatti l'appartenenza della orexis in questione alla physis umana è ragione per la quale ciascuno, qualora vi ponga mente, possa per lo meno opinare su ciò che la orexis stessa chiede. Il semplice opinarne ne è comprensione prefilosofica, ma fondata sulla medesima 'natura' umana che già è apparsa origine e fondamento della filosofia. Quindi Aristotele si ritiene e può ritenersi autorizzato a interpellare l'opinione comune anche in merito alla filosofia. L'interpellarla è anzi procedimento cui egli si trova tenuto, e per le stesse ragioni.

Con ciò prende rilievo un tratto essenziale dello stile filosofico di

³⁰ Implicitamente, quando ha fondato la maggiore sapienza dei 'tecnici' rispetto agli 'empirici' sulla conoscenza del solo *che* da parte dei secondi e anche del *perché* da parte dei primi (981 a 28-30): cfr. § prec. Espressamente, quando si è richiamato all'« Etica » per le differenze tra episteme e tecne: cfr. nota 25.

Aristotele e in genere dello stile del suo pensiero. Trattare filosoficamente un argomento, qualunque possa essere, per lui significa elaborare con scientifico rigore quel che in proposito si pensa comunemente o per lo piú. Il darne l'elaborazione scientifica vuol dire trasporre le opinioni normalmente accettate dal piano della comprensione prefilosofica entro quello della comprensione filosofica e, ove occorra, trasformarle corrispondentemente. Il c o m i n c i a m e n t o della filosofia giace in una dimensione prefilosofica. In che consista, poi, questa loro trasposizione, quali siano le direttive per la loro eventuale trasformazione e comunque quelle della loro filosofica fondazione, e in che risieda in genere l'elaborarle scientificamente — sono quesiti ulteriori, qui prematuri e che peraltro attendono chiarificazione ³¹.

Anche in rapporto all'idea della filosofia il procedimento è quello indicato. Come nel primo capitolo della *Metafisica* Aristotele si è rifatto alle opinioni correnti circa il sofós, cosí nel secondo si riferisce pure a quelle relative alla episteme filosofica. L'appellarsi a quest'ultime era là fuori luogo, non essendo ancora emerso che è quello della episteme il piano appropriato alla orexis di base. Allorché sulla episteme gli è occorso di pronunciarsi, egli si è quindi attenuto senz'altro a quanto egli stesso, negli *Analitici Posteriori* (e specialmente nel loro I libro), ne ha stabilito. Pure in seguito egli si atterrà alle prospettive di quest'altra opera. Ma dopo che nel corso del primo capitolo della *Metafisica* il piano richiesto è apparso quello testé richiamato, allora (nel secondo capitolo) si affaccia un quesito del tutto diverso. Cioè va scoperta, come egli dice (983 a 21), la physis non della episteme in generale, sibbene della episteme che ha da chiamarsi sofía; dunque è da scoprire la ' natura ' di una disciplina bensí epistemica, ma anche tenuta a soddisfare istanze d'indole speciale: le istanze germinanti dalla orexis del sapere. È questione che gli *Analitici* non toccano; o che, come vedremo ³², negli *Analitici Posteriori* è appena ventilata. Sí che per una trattazione « scientifica », e filosofica, di tale questione — che pur riguarda direttamente la filosofia, e la mette in gioco — il terreno rimaneva per Aristotele tuttora da esplorare. O piuttosto gli erano disponibili indagini sue precedenti, esposte specie nel *Protreptico* e nel Περὶ φιλοσοφίας, ma rispecchianti propositi diversi da quello che dirige il corso

³¹ Cfr. piú avanti, pp. 178 ss.

³² Cfr. pp. 213 ss.

del I libro della *Metafisica*³³. Per certo tali scritti (o quanto meno il primo) sono qui tenuti in conto e ampiamente utilizzati. La loro utilizzazione è peraltro in vista di un intento mutato. Nel perseguirlo Aristotele può utilizzarli a un titolo analogo a quello per cui gli riescono profittevoli i pensieri circa la filosofia espressi da altri pensatori, e primo fra tutti da Platone³⁴. In sostanza il titolo non si discosta da quello sotto cui egli ha già preso a utilizzare le opinioni generalmente condivise; quelle opinioni, del resto, che essendo di dominio comune mostrano la loro provenienza da pensieri di pensatori. Nel secondo capitolo della *Metafisica* le fonti dei pareri sulla episteme filosofica che Aristotele mette a profitto rimangono taciute. Viceversa egli le raduna sotto il titolo di opinioni correnti, alle quali egli stesso si associa³⁵ come a quelle, diremo, cui la accennata provenienza fornisce pure il sostegno di una tradizione; e le elegge a filo conduttore per enucleare i caratteri della episteme cercata. In quella che gli si presenta come la dominante comprensione prefilosofica della 'natura' della filosofia egli rintraccia pertanto indicazioni bene accreditate onde instaurarne una comprensione filosoficamente vagliata.

³³ In proposito cfr. sopra, nota 21. Circa i rapporti tra *Metaf.* A 1-2 ed il *Περὶ φιλοσοφίας* gioverà rimarcare il diverso punto di vista dal quale Aristotele tratta della sofia nei due scritti. In *Π.* *φιλ.* fr. 8 Ross, infatti, egli delinea una storia del concetto di sofia e fissa cinque fasi della sua evoluzione. Cioè, *sofia* = 1) lo scoprire ciò che è utile per le necessità della vita; 2) la elaborazione delle tecnai, non solo in funzione delle strette necessità ma anche delle forme di vita civile; 3) la scoperta delle leggi e delle istituzioni politiche; 4) la 'fisica', cioè lo studio dei corpi e della physis; 5) la conoscenza delle cose divine e sovramondane e non sottoposte affatto a trasmutazione. (Sul cit. fr. 8 cfr. anche la nota 17 del cap. seg.). — A questa evoluzione del concetto di sofia fa riscontro, in *Metaf.* A 1, il graduale passaggio dall'empeiria alla tecnè, alla episteme, alla episteme vertente sui fondamenti primari (cfr. § prec.). Ritenendo *Metaf.* A 1 posteriore al *Π.* *φιλ.*, A.-J. FESTUGIÈRE (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, pp. 222-24) vede anzi in *Metaf.* cit. un riassunto del fr. cit. Occorre peraltro notare il diverso intendimento di Aristotele in *Metaf.* A 1: suo proposito non è di tracciare una storia del concetto di sofia e nemmeno le linee evolutive dell'umanità, bensì di determinare i gradi attraverso i quali la orexis del sapere si espliciti e giunga, infine, a completo dispiegamento. Come si è già notato in relazione al *Protreptico* (cfr. nota 21), anche qui è argomento di Aristotele la questione della physis della filosofia. Tant'è che ora vien detta *sofia* soltanto la episteme dei fondamenti primari: il termine riceve, così, una determinazione concettuale univoca.

³⁴ A quale titolo, esattamente, essi vengano utilizzati sarà chiarito nel § 1 del cap. II. Qui basti un cenno preliminare.

³⁵ Come è indicato dall'uso della prima persona plurale: ὑπολαμβάνομεν (1982 a 8; cfr. a 20).

Col richiamarsi alle opinioni correnti circa il *sofós* e la *episteme* a lui appropriata, nel secondo capitolo della *Metafisica* Aristotele applica alla questione dei requisiti della filosofia il procedimento ora ora descritto. Così egli lumeggia pure le istanze connesse con la *orexis* del sapere. Nella trattazione sono individuabili tre sezioni. Da prima vengono menzionate le caratteristiche abitualmente riconosciute al *sofós* (982 a 6-19); poi, quelle comunemente richieste per la *sofia* (982 a 19-b 7); infine Aristotele trae le conclusioni d'insieme circa la *episteme* in esame (982 b 7-983 a 21). La conclusione saliente è già stata riferita: la filosofia è tenuta a costituirsi in *episteme* teoretica riguardante i primi principi e le prime cause (982 b 9-10). Che sia questo il nucleo della sua *physis* è motivato da una serie di considerazioni. La principale è quella per cui Aristotele fa valere l'autonomia della *episteme* cercata (982 a 14-16; a 30-31). Egli trae appunto di qui la conclusione richiamata. Premette il carattere di universalità che comunemente viene riconosciuto alla *episteme* in questione. Poi osserva come si usi ritenere *sofia* quella tra le scienze che viene preferita « per se medesima e in vista del sapere », e non quella che lo sia in vista di sue possibili utilizzazioni (982 a 14-16). Successivamente egli chiarisce che « il sapere e l'averne scienza, presi come fine a se stessi, appartengono nel piú alto grado alla *episteme* di ciò che è conoscibile epistematicamente nel piú alto grado (τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ) » (a 30-32). E spiega: « Conoscibili epistematicamente nel piú alto grado sono le cose primarie (τὰ πρώτα) e le cause, poiché è per loro mezzo e a partire da loro (διὰ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων) che si conoscono le altre cose », non viceversa (982 b 2-4). — Gli altri requisiti della *sofia* che Aristotele menziona non sono se non aspetti o corollari di quanto precede: che è la piú ardua e d'altronde la piú rigorosa tra le scienze (risp. 982 a 10-12 e a 23-25; 982 a 12-14 e a 25-28); che fra tutte è nella piú alta misura reggitrice (982 b 4-5; cfr. a 16-17); che essa sola è libera, essendone il sapere coltivato per se medesimo (982 b 24-28); e che, anzi, è la piú divina e la piú degna (983 a 5-10). E che, quantunque tutte le altre discipline epistematiche siano piú necessarie, nessuna è migliore (a 10-11). Rimane viceversa in ombra il carattere teoretico della filosofia, benché Aristotele ne abbia già dichiarato l'inerenza alla *episteme* in questione.

Di guida, in questa caratterizzazione della filosofia, è manifestamente l'aspetto della *physis* umana su cui in partenza Aristotele ha imperniato la trattazione. Per ciò egli rivendica, primariamente, la au-

tonomia della disciplina inquisita e vi si appoggia onde esplicitarne i lineamenti a suo vedere piú rimarchevoli. Che il filosofo coltivi il sapere per se medesimo è richiesto dalla orexis di base. Che, poi, il perseguirlo autonomamente conferisca alla filosofia il carattere di episteme riguardante « ciò che è conoscibile epistemamente nel piú alto grado », vale per Aristotele non solo a manifestarne l'eccellenza; rivela, in primo luogo, quale sia la istanza primaria annidantesi nella orexis iniziale. « Le cose conoscibili epistemamente nel piú alto grado » sono dette da Aristotele τὰ πρῶτα ἢ τὰ ἀττα, le 'cose' primarie e le cause; e quel titolo è riservato loro in quanto che le altre cose vanno conosciute, epistemamente, per loro mezzo ed a partire da loro. In Aristotele la conoscenza causale contraddistingue la episteme: il carattere epistemico della filosofia risiede anzitutto nel volgersi alle cause. La filosofia vi si deve riferire onde comprendere, come ogni altra scienza, sulla loro base e a partire da loro ciò che ne sia fondato. Le cause, però, cui la filosofia dovrà riferirsi sono τὰ πρῶτα, le cose prime nell'ordine (prime nell'ordine delle cose stesse) e in tal senso primordiali, le cose originarie: in breve, i fondamenti primari o ultimativi. Loro caratteristica, vedremo, in Aristotele è di essere conoscitivamente lontani rispetto agli enti con cui è per noi possibile una dimestichezza immediata e che peraltro ne siano fondati; cioè rispetto a quelli che ci sono a piú diretta portata di mano³⁶.

Proprio in quanto corrisponda alla orexis di base per il fatto di coltivare il sapere autonomamente, la filosofia nel senso di Aristotele è chiamata e tenuta a perseguire i fondamenti. La loro conoscitiva lontananza comporta che l'impulso filosoficamente epistemico non trovi vera quiete in alcunché di subito o presto accessibile. Fa sí, per contro, che l'acquiescimento ne sia altrettanto lontanamente differito. E in definitiva palesa una virtuale inesauribilità della orexis che è di matrice. Manifesta il suo carattere erotico e lo preannunzia costitutivo della filosofia in quanto tale. — Ma sarà poi da vedere in che risieda quella conoscitiva lontananza dei fondamenti: la sua chiarifica-

³⁶ Alludiamo alla ben nota distinzione aristotelica fra « primo per noi » e « primo per natura » e alla caratterizzazione dei fondamenti come ciò che a maggior titolo è primo nell'ordine delle cose e che, pertanto, è ultimo in quello della nostra conoscenza. In Aristotele la loro distinzione non comporta però una disgiunzione tra i fondamenti stessi e ciò che ne sia fondato: la loro 'lontananza' rispetto al « primo per noi » è d'ordine conoscitivo, non ontologico. Cfr. piú avanti, pp. 94 ss.

con Platone circa i moventi e l'andamento del filosofare⁴², prende maggiore determinatezza la sfera d'azione della filosofia. Lo stupore originario è che le cose stiano come esse stanno; meglio: è che si manifestino quali si manifestano. Che gli uomini prendano a filosofare mossi da stupore — da stupore di fronte alle cose — indica mancanza di loro comprensione. Denota che le cose si trovano fuori portata, o che se ne rimane distaccati. La brama di sapere è brama delle cose; la orexis τοῦ εἰδέναι si rivela orexis τῶν ὄντων. E la filosofia è per riceverne il carattere di ἐπίσκειψις τῶν ὄντων (983 b 2), di ricerca dell'ente, di « ciò che è ». E già le si addice il titolo di *ontologia*, nel senso puramente letterale della parola.

Il modo in cui Aristotele presenta il germinare della filosofia dallo stupore dà inoltre più spiccato rilievo all'appartenenza di essa alla natura dell'uomo. Nello « stupire » egli scorge il contraccolpo delle difficoltà più comuni, prima che l'origine della problematica filosofica. Questa sarà maggiormente complessa, e in tal grado da esigere la istituzione di una disciplina apposita. Nondimeno la sua genesi nell'arcata della storia umana ha avuto per Aristotele proprio in quelle comuni difficoltà un passaggio obbligato. Ne è implicita ragione la comunanza della matrice, lo stupire stesso e, prima, l'originaria brama di sapere, che dello stupore è fonte. Perciò Aristotele nota che « gli uomini » (982 b 12), indistintamente, si trovano alle prese con difficoltà, or più or meno gravi: testimoniano di persona, così, l'inerenza di quella orexis alla physis che li costituisce.

Il motto χρῆ φιλοσοφεῖν ne prende luce. Bisogna filosofare non tanto in forza di qualche argomentazione che ne provi la inevitabilità⁴³, ma perché lo richiede la struttura di base dell'esser uomo. La ragion d'essere della filosofia si conferma ontologica, come lo è per Aristotele quella della orexis donde la filosofia stessa proviene⁴⁴. Perciò la trattazione che è in corso nel I libro della *Metafisica* si svolge in ambito ontologico pur essendone argomento una episteme. Vi è all'opera, in ultima analisi, un'indagine dell'ente uomo, preso in un suo aspetto costitutivo. La medesima trattazione risulta anzi, e in primo luogo, filosofica: non perché ne è argomento la filosofia, quanto perché

⁴² In proposito cfr. più avanti, capp. VI e VII.

⁴³ Alludo, in particolare, all'argomentazione di *Protr.* fr. 2 Ross: cfr. sopra, nota 3.

⁴⁴ Cfr. sopra, p. 17.

il suo carattere ontologico la rende consona con l'idea stessa della filosofia che gradualmente viene affiorando. Quest'idea, inversamente, collima con l'indole della trattazione. L'indole ne è così fatta che, nonostante la parvenza di una iniziale separazione della filosofia dalle cose, in realtà l'indagine si sviluppa, fin dall'inizio, al di dentro della « cosa » posta a tema. La cosa, qui, è la filosofia; anzi, la orexis che la richiede; prima ancora, un aspetto dell'ente uomo. Ciò che Aristotele va esprimendo sono le guise in cui a suo vedere tale cosa è da dire: l'esposizione presenta il peculiare modo aristotelico di λέγειν quell'ὄν che è la cosa in questione, o piuttosto il modo in cui lo stagirita ritiene che tale ente debba λέγεσθαι, esser detto, κατὰ φύσιν, nelle guise richieste dalla sua physis.

6. - *Lo speciale carattere introduttivo della trattazione aristotelica.*

I primi due capitoli della *Metafisica* sono già valsi a delineare, nei suoi tratti più generali, l'idea aristotelica della filosofia. Più precisamente, ne è emersa l'idea che Aristotele mostra di ritenere di dominio comune, accolta sia da quanti esercitano il filosofare come da chi non vi si dedichi espressamente. Quest'idea si compendia nella definizione sopra raggiunta: la filosofia è episteme teoretica riguardante i primi fondamenti. Il *novum* inseritovi da Aristotele sta nell'aver radicato siffatta episteme in un'originaria brama umana di sapere, così strutturata da non poter non dispiegarsi e da non poter trovare pieno dispiegamento se non in una episteme del tipo suddetto. L'innovazione è di gran peso. Fa sí che l'indagine circa l'idea della filosofia non presenti, se non in linea subordinata, carattere preliminare o introduttivo. La ricerca ha difatti predisposto gli argomenti che in sede filosofica dovranno essere discussi ed ha preparato il terreno su cui innestare la trattazione. Ma l'argomento precipuo della filosofia sono risultate le *archai*. Allora la trattazione in corso è essa stessa e già all'inizio filosofica. Non solo per il suo carattere ontologico poc'anzi rilevato; più ancora, per il fatto che l'idea della filosofia ne è perseguita muovendo proprio dall'*arché* della filosofia stessa, cioè dallo stupore e, prima, dalla orexis del sapere.

Giovi riassumere il cammino percorso. Posta a base la orexis stessa, Aristotele si è trovato condotto a cercare il terreno e poi il campo in cui essa arrivi a completo dispiegamento. Ne è risultato terreno l'ambito

della episteme; campo, quel settore del medesimo ambito che è di pertinenza di una episteme speciale, la filosofia, diretta ai primi principi ed alle prime cause. Sotto questo punto di vista l'argomento dei due capitoli iniziali della *Metafisica* non è la filosofia stessa, bensì un complesso di condizioni occorrenti affinché la orexis di base possa giungere a piena esplicazione: la filosofia, sotto il medesimo punto di vista, si affaccia come la « episteme cercata ». Ma una volta conclusa la ricerca di quel terreno e di quel campo, la prospettiva si capovolge. Ora l'intero cammino percorso si presenta e va considerato retrospettivamente, dal punto di vista dei suoi risultati. Risultato primario ne è appunto la identificazione della episteme cercata con la filosofia, in quanto sapere concernente i primi fondamenti: sotto quest'altro punto di vista si rivela la filosofia stessa l'argomento centrale di quei due capitoli⁴⁵. In rapporto alla filosofia, come episteme non piú cercata bensì trovata, la orexis del sapere lascia trasparire una sua incidenza non ancora emersa. Essa infatti si manifesta l'arché della filosofia. Tutto il cammino lascia trasparire un senso finora adombrato, benché già susistente ed operante: suo senso è ormai quello di un processo di graduale fondazione dell'idea della filosofia, a partire dal suo fondamento originativo.

Sotto questa luce la trattazione risulta ben piú che introduttiva. O meglio essa rimane introduzione, ma per tutt'altro verso. Introduce nella idea esaminata: non in quanto ne stia inizialmente fuori e poi vi si insedi, ma in quanto vi prende sede già in partenza e di mano in mano vi si addentra. Prende anzi le mosse da quella che successivamente se ne rivela la sorgente; e ne segue lo sviluppo, come dal seme, e il progressivo articolarsi. Tiene dietro, così, al moto del venir fuori di quell'idea, per l'impulso della sua matrice.

L'idea cercata opera sin dall'inizio. Ed è, quella operante, la medesima idea che di grado in grado viene concepita, mentre vien praticata. E ciò che finora Aristotele è andato esponendo costituisce il doppio e unitario movimento del dispiegarsi della orexis di base e del

⁴⁵ Di tale capovolgimento di prospettiva è d'altronde indizio il fatto che Aristotele enuncia soltanto alla fine del secondo capitolo la questione concernente la physis della filosofia e che, inoltre, nel medesimo contesto egli identifica con la risposta ad essa « lo scopo cui la ricerca e l'intera trattazione deve porre capo » (983 a 21-23). Solo al termine della trattazione viene cioè chiarito che ne era « scopo », fin dall'inizio, la risposta a tale questione. Cfr. anche la prec. nota 8.

‘venir fuori’, dalla medesima orexis in quanto sua matrice, della filosofia stessa. Della filosofia, anzi, come episteme richiesta dalla physis umana.

La domanda di Aristotele: che è la physis della filosofia? è ormai a uno stadio di avanzata risposta. Lo stile della risposta collima col senso aristotelico della domanda.

zione dipenderà sopra tutto dal senso aristotelico del cercare filosoficamente i fondamenti stessi³⁷.

5. - *Lo « stupore »: carattere erotico del filosofare.*

Mediante la identificazione dell'argomento della episteme cercata con i fondamenti primari Aristotele ha compiuto un passo ulteriore verso la determinazione della *physis* della filosofia. Questa risulta infatti una episteme d'indole speciale, inconfondibile rispetto ad ogni altra. Nel complessivo ambito del sapere scientifico la filosofia occupa un settore a sé, nel quale, e nel quale soltanto, la *orexis* del sapere trova il campo adatto alla sua piena esplicazione.

A questo punto del corso della *Metafisica* segue il noto *excursus* sulla genesi del filosofare dallo stupore³⁸. L'*excursus* viene introdotto allo scopo di determinare ulteriormente i requisiti della filosofia. La determinazione di cui ora si tratta ne concerne l'indole *teoretica*. È questo un suo tratto essenziale, che già è venuto in luce ma di cui manca tuttora qualsivoglia cenno illustrativo. Nemmeno stavolta, però, l'attesa illustrazione viene fornita: l'esplicito intendimento di Aristotele è qui un altro cioè di mostrare che la episteme filosofica è « non poietica » e di *ri b a d i r n e*, così, la teoreticità³⁹. In che questo suo requisito consista rimane di nuovo inspiegato. Manifestamente Aristotele lo presuppone noto⁴⁰. L'escludere il carattere poietico della filosofia vale comunque a circoscrivere maggiormente il campo del filosofare. Nel contempo l'*excursus* sullo stupore dà occasione per rimarcare che è soltanto la nativa brama di sapere il movente del filosofare. « È in quanto stupiscono — dice il brano della *Metafisica* — che gli uomini, ora e da principio, presero a filosofare, da prima meravigliandosi per le difficoltà più comuni e in seguito progredendo, così, a poco a poco e sviluppando questioni più complesse, come quelle inerenti alle condizioni della luna e del sole e degli astri ed alla genesi di ogni

³⁷ Cfr., nel presente volume, i capp. VIII ss.

³⁸ *Metaf.* A 2, 982 b 11-24; 983 a 11-21. Sulla genesi del filosofare dallo stupore secondo Aristotele cfr. BRÖCKER, *Arist.*, pp. 18-20; cfr., in parte, anche HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, cit., pp. 37-40.

³⁹ Cfr. *Metaf.* A 2, 982 b 11, in connessione con b 9-10.

⁴⁰ La sua illustrazione, sia pure parziale, è infatti nel *Protreptico*: cfr. più avanti, pp. 46 ss.

cosa » (982 b 12-17). Lo stupore, come per Platone ⁴¹, anche per Aristotele è arché della filosofia. Ben piú che suo mero cominciamento, esso ne è origine: da un capo all'altro, in partenza e poi in continuazione, la genera alimenta e regge. Ne è l'arché nel senso dell' ὄθεν e ne è quindi permanente fattore costitutivo. — Poi Aristotele osserva che « chi si trovi in istato di aporia e di meraviglia si rende conto di ignorare »; e nota che fu dunque per fuggire l'ignoranza che gli uomini si posero a filosofare, e per acquisire null'altro che il sapere (b 17-21). E piú avanti precisa che lo stupore costituente l'autentico principio della filosofia — lo stupore originario — è la meraviglia che le cose stiano cosí come stanno (εἰ οὕτως ἔχει: 983 a 13-14): che per es. la diagonale sia incommensurabile con il lato del quadrato, riuscendo da prima sorprendente che non possa esservi un'unità di misura comune (983 a 12-17). Infine egli sottolinea che, una volta conseguito il sapere, dovrà sopravvenire la meraviglia contraria: cosí accadrebbe al geometra, di stupire se la diagonale diventasse commensurabile con il lato (a 18-21). Il sorgere di quest'altro stupore sarebbe indizio di un sapere effettuale.

Dal modo in cui la genesi del filosofare viene riportata allo stupore, traspare anche piú netto il convincimento di Aristotele circa la provenienza della filosofia dalla orexis del sapere. E mentre ciò lo rassicura della teoreticità della filosofia stessa, consente pure di gettare uno sguardo nella orexis di base e di accennarne la struttura fondamentale: quella che ne fa una *b r a m a* e che anche la avvicina all'eros platonico. Infatti essa si rivela costituita da due fattori antitetici e complementari: l'ignorare e il rendersi conto di ignorare. L'uno definibile come negativo, l'altro come positivo. La loro compresenza in chi « si trovi in istato di aporia e di meraviglia » genera una situazione dialettica in un senso specifico e platonico della parola e suscita l'esigenza di venire a capo delle aporie e dello stupore. Cioè provoca il *b i s o - g n o* di trasformare l'ignoranza in sapere. L'accostamento all'eros platonico si impone, Penia e Poros equivalendo a versione mitica di quei due fattori.

Mentre affiora una pur sorprendente convergenza di Aristotele

⁴¹ Cfr. *Teet.* 155 d. Peraltro è da notare che in *Teet.* cit. il θαυμάζειν viene caratterizzato come πάθος e propriamente come il *pathos* peculiare del filosofo: è per questa ragione che qui Platone identifica con lo stupore l'arché della filosofia.

CAPITOLO SECONDO

IL CARATTERE APOFANTICO-TEORETICO DEL SAPERE FILOSOFICO

1. - *Il generale compito apofantico della filosofia.*

Secondo la sua idea, e alla luce dei due capitoli iniziali della *Metafisica*, per Aristotele la filosofia è dunque episteme d'indole speciale, tale da corrispondere in pieno alle istanze nascenti dalla orexis del sapere, che dell'esser-uomo è un costitutivo. Essa le corrisponde in quanto è sapere concernente i fondamenti ed anzi quelli primari.

I capitoli successivi del I libro della *Metafisica* contengono il notissimo *excursus* storiografico. Proposito dichiarato di Aristotele è di indagare ciò che gli altri filosofi hanno pensato in merito ai principi ed alle cause. Preliminarmente egli specifica queste in base alle risultanze del II libro della *Fisica* e senz'altro le identifica con le quattro cause famose, materiale, motrice, formale e finale¹. Poi si volge a interpellare i predecessori, onde sottoporre al loro vaglio la menzionata quadripartizione². Per il tramite della discussione che ne nasce, l'idea su indicata riceve ulteriori elucidazioni, riguardanti le caratteristiche della filosofia già poste in luce e particolarmente il suo compito di inquisire i primi fondamenti. Si tratta di elucidazioni che Aristotele fornisce grazie ad un ulteriore spostamento del piano della ricerca. L'attendibilità storica dell'*excursus*, come si sa, è aleatoria e comunque assai controversa³.

¹ *Metaf.* A 3, 983 a 24-b 1.

² *Metaf.* A 3, 983 b 1-6. Cfr. analog. A 5, 986 a 13-15; b 12-14; A 7, 988 a 18 ss.; b 16-19; A 10, 993 a 11-13; K 1, 1059 a 18-20. E cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 128.

³ Come esempio tipico della tendenza a svalutare, perché deformante, la ricostruzione storiografica di Aristotele cfr. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Pre-*

A prescindere da tale questione, e attenendoci all'argomento qui considerato, rimarcheremo piuttosto la portata che all'*excursus* inerisce sotto il profilo metodologico. Col rifarsi a quanti abbiano prima di lui filosofato Aristotele sposta infatti la sua ricerca su di un piano specialistico. Il piano è quello di coloro che, con maggiore o minore cognizione di causa, si siano pronunziati da competenti sulla materia in esame: qui, a riguardo dei fondamenti. A sua volta l'entità dello spostamento di piano va misurata in rapporto col procedimento riscontrato nel primo e specie nel secondo capitolo della *Metafisica*. Nel loro corso Aristotele si richiamava all'opinione comune, come a quella che è depositaria di una comprensione prefilosofica delle cose e nondimeno filosoficamente rilevante. Ora è la comprensione filosofica altrui ad essere utilizzata; cioè quella di coloro che, spinti da più radicale stupore, abbiano trasformato in fine autonomo l'estrinseco intento che nutre la relazione prefilosofica alle cose e si siano quindi già provati a corrispondere filosoficamente alla orexis del sapere. L'atteggiamento di Aristotele nei loro confronti è duplice: è di consenso e insieme di dissenso. Nel loro intreccio questi suoi due rapporti verso gli altri pensatori sono per offrire le preannunciate notizie ulteriori circa l'idea che della filosofia egli va perseguendo.

Il consenso riguarda, innanzi tutto, l'argomento e l'impostazione generale della disciplina cercata. È dubbio se i primi pensatori abbiano veramente preso a tema la questione dell'arché o se la ricostruzione aristotelica sia deformante, e in quale eventuale misura⁴. Qualunque possa essere la realtà storica, che Aristotele prospetti il loro filosofare come sotteso da tale questione è un dato di fatto d'importanza essenziale. Ne è mostrato che l'assegnare in argomento alla filosofia la ricerca delle archai e delle aitiai corrisponde, a suo vedere, all'idea che della filosofia

socratic Philosophy, Baltimore 1935, nonché *Aristotle's Criticism of the Early Academy*, I, Berkeley a. Los Angeles 1946². Cfr. invece, per un giudizio più equilibrato, R. MONDOLFO, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía* (Tucumán 1949), trad. it., Firenze 1952, cap. II («La concezione storicistica di Aristotele»), e spec. M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, cap. IV («Aristotele»). Cfr. inoltre O. GIGON, *L'historicité de la philosophie chez Aristote* (in *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, «Archivio di Filosofia», Roma - Paris 1956, pp. 99-120); L. SICHIROLLO, *Tre saggi di storiografia filosofica*, cit., pp. 25-37.

⁴ Sulla questione dell'arché nei Presocratici e in Platone cfr. A. LUMPE, *Der Terminus 'Prinzip'...*, pp. 105-11. Cfr. pure K. VON FRITZ, *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, «Arch. f. Begriffsgesch.», Bd. I (1955), pp. 13-103.

stessa i competenti hanno secondo lui perseguito, da principio e poi in continuazione. E ciò indica che il concepirla in tal guisa riflette per Aristotele un requisito basilare, *c o o r i g i n a r i o* con la filosofia medesima. Sotto questa luce, rifacendosi a quanto ne abbiano pensato i predecessori egli attinge alla tradizione filosofica — o per lo meno a una tradizione da lui predisposta⁵ — l'idea guida secondo cui dare forma alla *p r o p r i a*, specifica concezione della filosofia. La specifica idea che Aristotele è in via di costituirne appare innestata, da lui stesso e deliberatamente, su di un terreno d'incontro coi predecessori. Che, poi, un terreno unitario sia reperibile non da altro può dipendere, in sede aristotelica, se non dal suo poggiare sulla *orexis* del sapere e in definitiva sopra una determinata struttura dell'ente uomo.

Cooriginario con la filosofia come tale è per Aristotele, in primo luogo, quanto egli dice degli altri pensatori allorché prende a considerarli. Essi vengono preliminarmente caratterizzati, tutti insieme, come « coloro che prima di noi si sono dedicati a indagare gli enti e hanno filosofato in merito alla verità »⁶. La « indagine degli enti » è tosto precisata come ricerca dei principi e delle cause (983 b 3-4). Ma ciò che più importa è il nodo con cui Aristotele la stringe al φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας. L'annodarvela equivale a dire che i predecessori, considerati in blocco, hanno condotto le loro ricerche nella maniera indicata dalla seconda espressione. — La filosofia è per uscirne definita περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία⁷ ed ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας⁸. Ed è per risaltarne indirettamente lueggiata la sua stessa indole teoretica.

⁵ In questo senso cfr. L. SICHIROLLO, *Tre saggi...*, pp. 31-32, 36.

⁶ *Metaf.* A 3, 983 b 1-3: ... τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκειν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφῆσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. Cfr. analog. *De Caelo* Γ 1, 298 b 12-13.

⁷ *Metaf.* α 1, 993 a 3. Cfr. *De Caelo* A 5, 271 b 6; Γ 1, 298 b 12-13; *De Gen. et Corr.* A 8, 325 a 17; ecc.

⁸ *Metaf.* α 1, 993 b 20-21. Aristotele spiega: « *telos* della teoretica è l'ἀλήθεια, mentre della pratica è l'ἔργον ». Cfr. anche *Metaf.* Γ 2, 1004 b 16-17 (ἔστι περὶ [τινος] τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές); Γ 5, 1009 b 38 - 1010 a 1 (equiparazione tra « filosofare » e τὸ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν); B 1, 996 a 16-17 (cfr., qui, p. 145); *Pol.* Γ 8, 1279 b 15: δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν; *Fis.* Θ 1, 251 a 5-7 (cfr. avanti, nota 44); Θ 8, 263 a 17-18 (la validità della soluzione di una questione è da riferire πρὸς τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν). Cfr. inoltre l'equiparazione di ἀλήθεια e φύσις nell'espressione [θεωρεῖν, ζητεῖν] τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν (*Protr.* fr. 12 Ross, p. 47; *Fis.* A 8, 191 a 25-26); cfr. pure *Protr.* fr. 13 Ross, p. 48, riga 6). In *Protr.* fr. 5 Ross la loro equipara-

Il nesso tra φιλοσοφεῖν ed ἀλήθεια esige un preliminare chiarimento circa quest'ultimo termine⁹. Qualora traducessimo *alétheia* con *verità* e prendessimo questa nostra parola nel senso oggi piú familiare, la prospettiva di Aristotele rischierebbe di venire falsata. Il moderno significato della parola « verità » — come accordo della conoscenza col suo oggetto¹⁰ o di un enunciato col suo contenuto fattuale, e in genere come *adaequatio* — non si intona con l'originario significato del termine greco e neppure collima con il modo greco di pensare, almeno nel periodo che si protrae fino ad Aristotele. Intesa come *adaequatio*, la parola « verità » riflette una *forma mentis* di cui è struttura fondamentale la contrapposizione gnoseologica tra soggetto e oggetto. Presupposto, tacito o espresso, della loro contrapposizione è una partizione degli enti in due sfere, la prima delle quali coincide con l'ente uomo e la seconda abbraccia tutti gli altri; anche se, fra questi, uno (o piú) venga privilegiato. Presupposto, poi, di tale partizione è il privilegiamento dell'ente uomo, come quello che si trova insediato — o meglio

zione fonda del resto la definizione della filosofia stessa (cfr. la seg. nota 27). — Cfr. anche *Ind. arist.* 31 a 39-56.

⁹ Come è noto, l'originario significato 'ontologico' di ἀλήθεια come « non latenza » è stato vigorosamente rimarcato spec. da HEIDEGGER: basti richiamare *Sein und Zeit*, § 44, spec. p. 219 (cfr. anche pp. 212-13 per l'esplicito riferimento ai passi di *Metaf. A* ed α cit. nelle note prec.). Cfr. inoltre W. LUTHER, 'Wahrheit' und 'Lüge' im ältesten Griechentum, Leipzig 1935 (cfr. pp. 11-13 per l'etimologia del termine ed il significato corrispondente). — Per la presenza in Platone di ἀλήθεια nel suo originario significato ontologico cfr. già O. APELT, *Platonische Aufsätze*, Leipzig u. Berlin 1912, pp. 31-50, spec. p. 36; E. TUGENDHAT, *Ti katà tinós*, Freiburg-München 1958; cfr., *contra*, P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, Berlin 1954², cap. XI: « Aletheia (Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger) », ma cfr. riserve in TUGENDHAT, op. cit., p. 7, n. 6. E si veda per es. *Fed.* 99 e (*σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*); *Rep.* V 475 e (veri filosofi sono detti οἱ τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες). — Quanto ad Aristotele, cfr. per es. W. MARX, *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*, The Hague 1954, pp. 16-17; ma spec. L. M. DE RIJK, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952, cap. I, spec. pp. 13 ss. e note 23, 40, 72. Cfr. pure P. WILPERT, *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, « Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft », 53 (1940), pp. 1-16 (cfr. però le riserve di DE RIJK, op. cit., p. 18, n. 36). Circa la compresenza, in Aristotele, tanto del significato ontologico quanto di quello gnoseologico di *alétheia* cfr., oltre agli studi cit., l'ampia documentazione di BONITZ, *Ind. arist.*, risp. 31 a 43-56 e 31 a 56-b 2 (cfr. a 39-42 per la loro distinzione). — Sulle differenze tra le prospettive di Platone e di Aristotele in merito alla 'verità' (in senso ontologico) cfr., piú avanti, pp. 82 ss.

¹⁰ Cfr., a titolo indicativo, la definizione kantiana della verità come « l'accordo della conoscenza col suo oggetto » (*Krit. d. r. Vern.*, Akad. Ausg., III, p. 79).

si insedia — nell'universo degli enti col rango di ente eminente fra tutti ed anzi eterogeneo rispetto agli altri. Ne è corollario, parallelo a quello della dualità fra soggetto ed oggetto, la separazione tra uomo e natura ed anche la loro opposizione. Ma proprio la dualizzazione tra mondo umano e mondo naturale rimane estranea alla mentalità dei pensatori greci, per lo meno fino ad Aristotele. Ancora presso di lui, nella sua accezione piú generale φύσει nomina la totalità degli enti che non provengano da opera umana¹¹. Nel loro quadro rientra pure l'uomo, che vi si insedia — anzi, vi si scopre insediato — come uno fra gli enti che sono φύσει, « da ' natura ' ». Il « mondo » resta unito. E là dove, come in Platone, si affaccino sue partizioni, gli enti che vengano ritenuti « separati » da quello che oggi noi chiamiamo mondo naturale sono tuttavia pensati come incarnanti, proprio essi, la physis. Tale, del resto, è già il caso dell'ὄν parmenideo. Sotto questo rapporto il modo greco di pensare, almeno fino ad Aristotele, è costitutivamente unitario, pur non essendo altrettanto costitutivamente monistico e pur contenendo svariatissime differenziazioni. La gnoseologica opposizione tra soggetto e oggetto gli rimane per ciò estranea: la gnoseologia gli è di rango subordinato rispetto all'ontologia, e la relazione conoscitiva vien compresa alla luce di un'omogeneità d'essere fra l'uomo e tutti gli altri enti. Ed è, se mai, la maniera di comprendere questa loro costitutiva omogeneità uno dei punti di principale dissidio all'interno di quel modo di pensare, che lo rende differenziato. Corrispondentemente gli rimane estraneo il concepire la verità nella dualistica forma che quella opposizione include. Nel pensiero presocratico, e poi ancora in Platone e in Aristotele stesso, ἀλήθεια detiene per contro una netta portata ontologica. Non è caratteristica della conoscenza, salvo che in linea secondaria, bensí dell'ente. Come la parola greca dice, ne designa la proprietà di non-esser-nascosto: la non-latenza. Sí che della verità rimane termine alternativo l'esser-nascosto, anziché il « falso »: ovvero la latenza (la λήθη), in quanto caratteristica essa pure dell'ente. L'alternativa gnoseologica tra vero e falso sopravverrà, già in Platone e particolarmente con Aristotele¹², ma sulla base di quest'altra, ontologica e piú originaria alternativa.

¹¹ Basti richiamare BONITZ, *Ind. arist.* 835 b 50-60: 1° significato di φύσις: « rerum universitas ».

¹² Il suo avvento è da collegare con quello del significato 'gnoseologico' (o 'logico') di verità come *adaequatio* (ὁρθότης, *rectitudo* [della conoscenza, o di

Il consenso di Aristotele verso i predecessori riguarda, insieme con l'argomento della filosofia, le caratteristiche del suo procedimento complessivo. Egli lo chiama « filosofare περί τῆς ἀληθείας ». Secondo il contesto che la include, l'espressione va riferita alla ricerca dei fondamenti; è inoltre da comprendersi in relazione con l'originario significato di *alétheia*. Sotto questa luce viene ad esser compito generale della filosofia il rendere ἀ-ληθές, non-latente — il far sí che si manifesti, il far apparire — ciò che λανθάνει, che sta latente¹³. Tale, in modo precipuo, è il caso delle archai e delle aitiai. Aristotele nomina questo compito anche con l'espressione ἀποφαίνεσθαι περί τῆς ἀληθείας o, specificatamente, περί τῆς πρώτης αἰτίας¹⁴. In generale τὸ ἀποφαίνεσθαι designa l'operazione diretta a provocare il manifestarsi (il φαίνεσθαι) di qualcosa; in rapporto ai fondamenti indica, corrispondentemente, l'operazione o il complesso di operazioni volte al loro disvelamento¹⁵.

un enunziato]). Heidegger, è noto, ne scorge l'affiorare in concomitanza con l'avvento dell'eidetica platonica: cfr. spec. *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern 1947), 1954², pp. 40 ss. (in proposito rinvio al mio saggio *Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica*, « Il Pensiero », 3 (1958), n. 2, pp. 157-192, spec. 161-71). Si veda, però, la rettifica prospettata da TUGENDHAT, op. cit., p. 9, n. 10. — Nel caso di Aristotele la questione è ancor piú complessa, essendo legata all'avvento della 'logica' e sopra tutto alla sua interpretazione. In merito cfr. DE RIJK, op. cit., cap. cit., che, posta la distinzione tra *veritas ontologica* e *veritas logica*, opportunamente rileva come in Aristotele la seconda riposi comunque e sempre sulla prima. In tal senso de Rijk corregge Wilpert (art. cit.), secondo il quale il significato ontologico di ἀλήθεια sussisterebbe nelle posizioni iniziali di Aristotele, ancor vicino a Platone, ma in seguito cadrebbe in ombra lasciando predominare il significato logico-gnoseologico.

¹³ Cfr. l'uso aristotelico di espressioni come λανθάνει ὅτι (*Fis.* B 2, 193 b 35; *De Gener. Anim.* Γ 2, 752 b 31); δεῖ μὴ λανθάνειν καὶ τόδε (*Meteor.* Γ 4, 374 b 24; *Pol.* Δ 15, 1299 b 14); δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι (*An. Post.* B 5, 74 a 4); δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστίν (*Fis.* Γ 1, 200 b 13-15); δεῖ μὴ λανθάνειν πῶς δεῖ λέγειν (*De Part. Anim.* B 2, 148 b 2; *De Gener. Anim.* A 7, 716 a 20). Cfr. pure *Ind. arist.* 423 b 46 ss.

¹⁴ *Risp. Metaf.* α 1, 993 b 17; A 3, 984 a 3; cfr. pure Γ 5, 1009 b 36-37; *De Gen. et Corr.* A 8, 325 a 17; *Pol.* Δ 2, 1289 b 5. E cfr. espressioni come ἀποφαίνεσθαι τι περί τῆς ὅλης φύσεως (*De Caelo* A 5, 271 b 7) e, in generale, ἀποφαίνεσθαι τι περί τινος (*De An.* A 2, 403 b 22; *De Caelo* B 5, 287 b 29; Γ 5, 304 a 19; ecc.), ἀποφαίνεσθαι καλῶς (*Et. Nic.* A 1, 1094 a 22), σφοδρῶς (*Cat.* 7, 8 b 22), ἀτόπως (*Fis.* Γ 5, 204 a 32), ἐμφαίνεσθαι (*De An.* B 2, 414 a 15). Cfr. inoltre *Ind. arist.* 88 a 32 ss. — In maniera corrispondente dov'è venire compreso il λόγος ἀποφαντικός ed in genere ἡ ἀπόφανσις secondo il *De Interpretatione*.

¹⁵ Il chiarimento qui fornito è volutamente generico e preliminare. L'illustrare adeguatamente l'accennato compito apofantico coincide infatti con l'esporre

L'alétheia si prefigura come la dimensione appropriata al filosofare. La filosofia ne prende il carattere di apofantica¹⁶; piú determinatamente, di episteme tenuta ad esercitare l'apofansi entro la dimensione dell'alétheia, onde scoprirvi i fondamenti. Corrispettivo del concetto di verità sopra tratteggiato e dell'impostazione apofantica del filosofare, vedremo, è l'indole *t e o r e t i c a* della episteme filosofica.

2. - Apofansi e fenomeno.

Il generale compito apofantico della filosofia mette a fuoco, per se medesimo, tratti decisivi per il senso che in Aristotele essa riveste. In quanto le pertengono compiti di tal natura la filosofia appare già pensata come *r i v e l a t i v a*: dovrà render manifesto, far apparire, ciò che di volta in volta ne sia preso a tema¹⁷. Che suo argomento pre-

compiutamente l'idea stessa della filosofia secondo Aristotele, visto che è appunto quello il compito d'insieme da lui assegnato alla filosofia come tale. Pertanto la sua illustrazione tematica occuperà, oltre che il rimanente sviluppo del presente capitolo, l'intera Parte II (cfr. pp. 102-3 per un'esposizione riassuntiva) ed anche, sotto altra luce, la Parte III di questo libro.

¹⁶ Il suo carattere di apofantica va compreso in base al senso, preliminarmente già accennato, dell'espressione ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας. Viceversa non entra in gioco, qui, il senso in cui Husserl dice « apofantica » (meglio: « analitica apofantica ») la logica formale e in primo luogo la logica aristotelica. In senso husserliano *apofantica* designa la teoria formale del giudizio: Husserl ne è condotto a riconoscere inesauriente la logica formale, come tale, proprio per il suo carattere di apofantica e a mostrare la necessità di una sua fondazione trascendentale (cfr., di HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, Sez. I, spec. cap. I, pp. 42-43; in riferimento alla logica aristotelica cfr. *Erste Philosophie* (1923-24), 1. Teil, Haag 1956, *Vorlesungen* 3-4, pp. 17 ss.). Nell'uso che stiamo per farne, i termini *apofantica* ed *apofansi* non si riferiscono invece all'ambito della logica, bensì a quello della filosofia, e vogliono soltanto nominare il generale compito che Aristotele assegna alla filosofia stessa caratterizzando il filosofare mediante l'espressione sopra richiamata.

¹⁷ A titolo di indicazione preliminare giovi riferire la testimonianza di FILOPONO (*In Nicom. Isagogen* I, 1 = II. φιλ. fr. 8 Ross, p. 76). Filopono premette che « fu chiamata *sofia* quella che è, per così dire, una certa chiarezza (σάφειά τις), in quanto rende chiara ogni cosa (ὡς σαφηνίζουσα πάντα) ». Soggiunge che « tale chiarezza (σαφές) vien detta un che di luminoso (φαέες τι), derivato dalle espressioni che indicano lume e luce (παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς), poiché trae in luce le cose nascoste ». E conclude: « Dal momento che le cose intelligibili e divine, come dice Aristotele, se anche sono luminosissime quanto al loro modo d'essere, a noi sembrano tenebrose ed oscure per la nebulosità sovrastante il nostro corpo, giustamente nominarono *sofia* la scienza che le trae per noi in luce (τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἄγουσαν ἐπιστήμην) ». Cfr. BIGNONE, *Arist. perduto...*, II, pp. 511 ss.

cipuo siano i fondamenti implicherà che in campo filosofico l'apofansi venga esercitata precipuamente in rapporto a loro. Ma qui ciò importa meno. Essenziale, a questo punto, è invece una chiarificazione preliminare circa l'apofansi stessa, presa in quel suo significato generale che Aristotele vede all'opera anche in tutti coloro che lo hanno preceduto. In base a ciò si dovrà poi determinare come, a suo avviso, i compiti da tutti riconosciuti vadano eseguiti onde esercitare l'apofansi in modo rigoroso, e precipuamente in rapporto ai fondamenti.

Anche a questo proposito, come dianzi in merito al concetto di verità, saranno peraltro da evitare interferenze di forme di pensiero estranee alla mentalità di Aristotele. E come la verità, in quanto non-latenza, ancora presso lo stagirita risulta anzitutto peculiarità dell'ente, così le funzioni apofantiche della filosofia vanno comprese in accordo col significato ontologico di *alétheia*. Cruciale, per comprenderle sotto questa luce, è il nodo che in Aristotele stringe « *alétheia* » e « fenomeno » e che diventa palese non appena il secondo termine venga considerato nell'accezione aristotelicamente fondamentale.

Qualora intendessimo *fenomeno* nel senso per cui in Kant (e comunque nelle interpretazioni più consuete della filosofia kantiana) i « fenomeni » stanno disgiunti ed anzi contrapposti rispetto alle « cose in sé », l'espressione aristotelica resterebbe gravemente fraintesa; e altrettanto misconosciuto rimarrebbe il nodo in questione. A base della diade kantiana si scorge infatti, comunemente, un divario tra le cose *uti sunt* e le cose *uti apparent*, inteso nel senso di una disgiunzione tra l'« essere » e l'« apparire »: la svalutazione del fenomeno, in quanto tale, le è correlativa. Proprio quella disgiunzione e questa svalutazione è quanto Aristotele si rifiuterebbe massimamente di condividere. Vi scorgerebbe un controsenso nei riguardi delle cose, poiché il disgiungere l'apparire dall'essere renderebbe inutilizzabile quel loro modo di presentarsi che consiste appunto nell'apparire e toglierebbe *ipso facto* la possibilità di riferirsi a loro. Perciò in fondo a questo cammino egli troverebbe annidata la riduzione della filosofia a vuoto esercizio mentale e la liquidazione di qualsivoglia compito apofantico. Dal punto

(alla cui trad. per lo più mi attengo). — Questa caratterizzazione della filosofia ripspecchia una tipica prospettiva platonica (cfr. avanti, pp. 82 ss.). Nondimeno essa riflette anche il generale compito apofantico che Aristotele attribuisce alla filosofia: il trarre in luce ciò che stia « per noi » latente e che, « per natura », è d'altronde chiaro e manifesto già da prima (cfr., qui, pp. 91 ss.). Il differire di Aristotele da Platone in proposito ha luogo, vedremo, sulla base di questa concordanza di fondo.

di vista di Aristotele il riconoscerle un potere di apofansi comporta invece un perentorio apprezzamento del « fenomeno » in quanto tale. Nell'ambito aristotelico τὸ φαινόμενον è pensato in connessione con τὸ φαίνεσθαι. In questa sua accezione — che presso lo stagirita è primaria e fondante rispetto alle altre — esso dimette ogni carica svalutativa; e in luogo di significare « apparenza » (o addirittura « parvenza »), in contrapposizione a « realtà », nomina l'apparimento ovvero la manifestazione di qualcosa: della cosa stessa che φαίνεται. Analogamente τὸ φαίνεσθαι significa bensì *apparire*, ma in quanto modo d'essere di ciò che « appare »¹⁸. Nel loro senso

¹⁸ Quanto sosteniamo non esclude, ovviamente, la presenza in Aristotele di accezioni svalutative dell'uno e dell'altro termine, ma vuole rimarcare la primarietà e la decisiva importanza dell'accezione cui ci riferiamo. — Sulla portata ontologica del concetto aristotelico di fenomeno cfr. E. FINK, *Zur ontol. Frühgesch...*, pp. 197-98.

A titolo di documentazione cfr., su τὸ φαίνεσθαι e τὸ φαινόμενον, *Ind. arist.* 808 b 37 - 809 b 7. Il BONITZ dà la seguente caratterizzazione generale: « φαίνεσθαι quoniam significat 'videri, apparere, sensibus percipi', vel opponi potest ipsi rei ac veritati, vel evidentiam sensuum et translato inde sensu cogitandi concludendique evidentiam potest significare » (808 b 37-40). — Il significato fondamentale che Bonitz riconosce a φαίνεσθαι (e corrisp. a φαινόμενος; cfr. 809 a 23 ss.) nella terminologia di Aristotele è dunque quello di apparire. A questo primario significato fanno capo due divergenti accezioni: (A) sembrare; (B) esser manifesto (« manifestum, apertum, evidens esse »: 808 b 41, cfr. b 47; poi 809 a 34 ss. per φαινόμενος nel senso di « manifestus »). La prima accezione ha per termini alternativi ὄν, ἀληθής (cfr. 809 a 24-34); la seconda accezione trova in essi piena corresponsione. — (A) Sotto la prima accezione rientrano espressioni quali οὐκ ἀληθές ἀλλά φαινόμενον (*Ret.* B 24, 1402 a 26), φαινομένη σοφία (*Metaf.* Γ 2, 1004 b 19; *El. Sof.* 11, 171 b 28), ecc.: cfr. *Ind. arist.* 809 a 24-34. — (B) Nella seconda accezione, poi, sono da distinguere due significati principali: (I) l'esser manifesto per i sensi; (II) l'esser manifesto per la mente. Il primo significato ricorre in espressioni come τὰ φαινόμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν (*De Caelo* Γ 4, 303 a 22), τῆς φυσικῆς τὸ φ. ἀεὶ κυρίως κ. τ. αἰσθ. (*ibid.* 7, 306 a 17), ὅπερ καὶ φαίνεται κ. τ. αἰσθ. (*De Gen. An.* A 2, 716 a 31), τὰ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα... (*Fis.* B 1, 192 b 13-14); e cfr. *Ind. arist.* 809 a 5-8. — Il secondo significato ha riscontro in: καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, κατ' οὐδένα φαίνεται τούτων (*Metaf.* A 9, 990 b 8-9; M 4, 1079 a 4-5), τὸ φαινόμενον ἡμῖν εἰπωμῆν (*De Caelo* Δ 1, 308 a 5; *De Part. An.* A 5, 645 a 5), πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον (*An. Pr.* A 1, 24 b 24), τῶν φαινομένων θειότατον (riferito al nous divino: *Metaf.* Λ 9, 1074 b 16); cfr. *Ind. arist.* 809 a 13-16. — Alla accezione « esser manifesto » (presa in generale e nei suoi due sottosignificati) si riconducono: (a) Espressioni che nominano l'adere ai fenomeni: p. es. ἀποδοῦναι τὰ φαινόμενα, ὁμολογεῖν, ὁμολογούμενα λέγειν τοῖς φαινομένοις, τὰ φαινόμενα συμβαίνειν (cfr. *Ind. arist.* 809 a 40-45, 47, 55-56). (b) Espressioni che nominano lo scostarsi dai fenomeni: per es. ἐναντία λέγειν πρὸς τὰ φαινόμενα, βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα (cfr. *Ind. arist.* 809 a 45-47). — Inoltre, nell'accezione « esser manifesto »

primario τὸ φαίνεσθαι e τὸ φαινόμενον rivestono significato ontologico. Non si tratta cioè dell'apparire-a-qualcuno, e nemmeno di una guisa deformante di manifestazione, bensì dell'apparire come costitutivo dell'essere di ciò che appare e come rivelativo del suo modo d'essere. L'esser-fenomeno vien pensato come proprietà delle cose che sono, in quanto sono, cioè dell'ente, in quanto tale, anziché come loro (inessenziale) determinazione fondata su di un rapporto con un osservatore¹⁹. Sarebbe, quest'ultimo, il caso entro una prospettiva gnoseologica; non lo è in una risolutamente ontologica qual è quella di Aristotele.

All'interno di tale primaria accezione Aristotele distingue altri significati del termine in esame, dipendenti da quello testé indicato. Principalmente due: l'esser manifesto per i sensi e l'esser manifesto per la mente²⁰. In base alla loro distinzione egli discute, come vedremo, l'altro modo di condurre l'apofansi; e seguendone la discussione potremo determinare la maniera che a suo avviso è in tutto soddisfacente. Prima ancora, però, col discernere la rimarcata accezione primaria del termine egli arriva ad unificare le due forme di manifestazione dell'ente già tematizzate da Platone ma da lui anche disgiunte e contrapposte, cioè l'« apparire » in forma sensibile ed in forma intelligibile: τὰ αἰσθητῶν e τὰ νοητῶν. In sede aristotelica queste vengono a costituire un'interna articolazione del φαίνεσθαι e del φαινόμενον in quanto tali; e l'« apparire », nel suo senso piú generale, risulta modo d'essere proprio dell'ente in quanto tale. Il compito apofantico della filosofia può allora venire inteso in un senso altrettanto generale e può trovare riscontro anche presso tutti i predecessori, nonostante le multiformi e talvolta fuorvianti direzioni che Aristotele scorge nel loro modo di pensare.

talvolta κατὰ τὰ φαινόμενα si contrappone a κατὰ τὸν λόγον (cfr. *Ind. arist.* 809 a 51-60).

A τὰ φαινόμενα, nel senso di « esser manifesto », corrisponde anche τὰ φανερά (su cui cfr. *Ind. arist.* 810 b 26 ss.). — Tipiche di Aristotele sono le espressioni: φανερόν (δῆλον) ὅτι, φανερόν ποιεῖν τι (cfr. *Ind. arist.* risp. 811 a 1-4; 810 b 57-61). — Frequente è pure l'uso aristotelico di σαφής (cfr. *Ind. arist.* 674 b 58 ss.), cui si deve accostare σάφεια, σαφηνίζουσα, εἰς ᾧς ἄγειν (riferiti alla sofia, in *Π. φιλ.* fr. 8 Ross: cfr. sopra, nota 17; cfr. poi p. 91, nota 37).

¹⁹ Cfr. il passo di *Metaf.* A 5 cit. nella seg. nota 23.

²⁰ Cfr., nella prec. nota 18, l'accezione (B) di φαινόμενον e la sua duplice specificazione.

Diremo che nel suo significato primario e piú generale *fenomeno* designa la *d i m e n s i o n e* del manifestarsi degli enti in quanto tali e che è, in tal senso, *dimensione ontologica*. Non ha invece attinenza, se non per via indiretta e subordinata, con istanze d'indole gnoseologica. E in quanto *dimensione del tipo* accennato esso collima con *alétheia*; o meglio nomina l'ambito o la sfera o, di nuovo, la *dimensione* entro cui è da pensare la non-latenza dell'ente come tale. — Esercitare l'apofansi a proposito della « verità » così intesa significa insediare le ricerche entro siffatta *dimensione* e dire le cose secondo le guise del loro apparire.

Nel I libro della *Metafisica* Aristotele dice, di taluni Presocratici, che essi si posero a cercare un altro principio oltre la causa materiale perché « costretti dalla ' verità ' stessa »²¹. E nel rilevare questo loro comportamento si richiama ad un'altra sua osservazione: « la *c o s a s t e s s a* fece loro strada e li costrinse a cercare »²². Di Parmenide, poi, dice che, pur trovandosi portato dalle sue premesse a concepire l'ente come unico, pose nondimeno due cause e due principi perché « costretto a tener dietro ai fenomeni »²³. Sono, quelle riferite, annotazioni in cui si riflette il nodo di verità e fenomeno ed in cui, sopra tutto, si esprimono i lineamenti piú generali dello stile di pensiero che Aristotele considera apofantico. Lo caratterizza l'attenersi rigorosamente alle cose, con il perseguirne le manifestazioni, ed il prenderle a guida per la trattazione che le riguardi, lasciando loro costantemente la parola. È un tipo di pensiero che egli contrassegna con varie espressioni: *κατὰ τὸ πρᾶγμα, κατὰ φύσιν, φυσικῶς, κατ' ἀλήθειαν*, ecc. Si tratta, come è noto, di espressioni aventi svariati termini alternativi (*κατὰ δόξαν, λογικῶς, διαλεκτικῶς, φαινομένως*), usati per nominare procedimenti non fondati sopra le cose, ma su parole, o su parvenze. Nella opposizione tra le une e le altre espressioni s'adombra il netto rifiuto aristotelico di modi di procedere che si esauriscano nell'elaborazione di ' teorie ' non attinte a un diretto rapporto con le cose stesse; cioè di quel tipo di pensiero che oggi noi chiamiamo intellettualismo o anche teoricismo e che Aristotele dice verbalistico e giudica vuoto²⁴.

²¹ *Metaf.* A 3, 984 b 10: ὅπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας... ἀναγκάζομενοι. Cfr. *Fis.* A 5, 188 b 29-30; *De Part. An.* A 1, 642 a 19.

²² *Metaf.* A 3, 984 a 18-19: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὁδοποίησεν αὐτοῖς...

²³ *Metaf.* A 5, 986 b 31: ἀγαγκάζομενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις.

²⁴ Cfr. piú avanti, pp. 63 ss., per il verbalismo da lui imputato a Platone.

La forma apofantica del pensare è pertanto quella che detiene il potere di aprirsi l'accesso alle cose. Il fenomeno, in quanto tale, nomina la dimensione del loro manifestarsi: dal punto di vista di Aristotele procedere apofanticamente significa, in primo luogo, volgersi appunto al fenomeno e reperirvi il campo in cui gli enti si mostrano, nelle guise proprie del loro essere. Precisamente perché è tenuto ad esercitare l'apofansi, il filosofo si trova impegnato ad andare a vedere direttamente le cose, entro la dimensione del loro apparire, e a dire ciò che gli riesca di vederne. Sul piano epistemico l'« andare a vedere » prende in Aristotele il nome di $\theta\epsilon\omicron\rho\epsilon\iota\upsilon\varsigma$: la filosofia è per ciò, e in senso corrispondente, episteme « teoretica ».

3. - *Il carattere teoretico della filosofia.*

Il carattere teoretico della filosofia è in Aristotele controparte della verità in quanto non-latenza e del correlativo concetto di fenomeno testé illustrato e costituisce la determinazione primaria e fondamentale dell'indole apofantica della filosofia stessa. Si tratta di un suo carattere essenziale, che nel corso della *Metafisica* è di frequente sottolineato²⁵. Ogniquale ne fa menzione, Aristotele tralascia però di illustrarlo e mostra anzi di presupporlo noto. E pure quando, nell'introdurre l'*excursus* sullo stupore, egli vi si riferisce più determinatamente, anche allora non intende darne spiegazione, ma solo ribadirlo²⁶. In che consista la teoreticità della filosofia, anzi la teoresi come tale, nella *Metafisica* rimane inespreso. D'altra parte proprio l'*excursus* sullo stupore fa intravedere dove siano reperibili elucidazioni in merito. Tacitamente ne siamo infatti rinviiati a taluni frammenti del *Protreptico* nei quali il requisito in questione è parzialmente chiarito: in particolare, ai fr. 6 (e 7) e 14 Ross. Nel loro insieme questi offrono perspicue indicazioni e lasciano infine trasparire la prospettiva di fondo entro cui Aristotele, filosofando, viene a radicare la propria idea della filosofia. Tale prospettiva, come vedremo, è definita da quella determinata interpretazione dell'ente come tale di cui è componente precipua il concetto di fenomeno poc'anzi esposto.

Nel primo dei frammenti citati Aristotele vuol mostrare che la

²⁵ Cfr. *Metaf.* A 1, 982 a 1; A 2, 982 b 9-10; α 1, 993 a 30, b 20-21; Γ 1, 1003 a 21; E 1, 1025 b 26 ss.; K 7, 1064 a 17 ss.

²⁶ Cfr. sopra, p. 29.

filosofia²⁷ è appunto episteme teoretica: il medesimo scopo cui è destinato l'*excursus* circa la genesi del filosofare dallo stupore²⁸. In rapporto alla questione che ora ci occupa, il frammento stabilisce quanto segue: (I) L'opera maggiormente appropriata (τὸ κυριώτατον ἔργον) dell'uomo — e specificatamente della « parte » pensante dell'anima — è « la verità più rigorosa e l'inverare esercitato in rapporto agli enti » (ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν); (II) La parte pensante dell'anima realizza tale opera in base alla episteme, in generale, e la realizza nel più alto grado in base alla episteme di rango più elevato; (III) Il fine precipuo di tale episteme è la θεωρία²⁹. Poi Aristotele rileva come il fatto di avere per proprio fine non la produzione (ποίησις) di qualcosa, ma appunto la theoria, renda « teoretica » la medesima episteme e ne escluda l'indole « poetica »³⁰.

La episteme di cui si tratta è manifestamente la filosofia. Mentre valgono a stabilirne la teoreticità, i tre punti segnalati danno buon conto di questo suo requisito. Basilare è in proposito il concetto di ἔργον. L'uso che se ne fa nel frammento citato riflette una prospettiva platonica e nel contempo prelude al più maturo concetto aristotelico di ἐνέργεια e correlativamente di δύναμις. Nel I libro della *Repubblica* è definito *ergon* di una cosa « ciò che essa soltanto fa o che essa fa nel modo migliore »: così, *ergon* degli occhi è il vedere, dell'orecchio l'udire³¹. Analogamente, nel passo del *Protreptico* Aristotele spiega che per

²⁷ La quale, però, nel *Protreptico* figura nominata per lo più φρόνησις. Cfr. spec. fr. 5 Ross, p. 30, dove quella che in *Metaf.* A prende nome di « sofia » e di « filosofia » viene caratterizzata come ἡ περὶ φύσεως καὶ τοιαύτης ἀληθείας φρόνησις. Cfr. *ad hoc* JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 108 e 569 (e cfr. pp. 126-28 per il nesso di tale sua caratterizzazione con l'attribuzione a Pitagora dell'origine del βίος θεωρητικός in *Protr.* fr. 11 Ross, pp. 44-45). Si veda inoltre fr. 6 Ross, p. 36: τὸ φρονεῖν... καὶ τὸ θεωρεῖν... (analog. fr. 7 Ross); fr. 14 Ross, spec. pp. 50-51. Sulla riduzione aristotelica della φρόνησις a « saggezza » e sulla concomitante differenziazione della filosofia (o sofia) da essa, cfr. sopra, p. 22, nota 29 in fine.

²⁸ In *Metaf.* A 2 (982 b 11) l'*excursus* viene del resto introdotto con le seguenti parole: « Che [la episteme dei primi principi e delle prime cause] non è poetica risulta anche (καί) da coloro che per primi si posero a filosofare ». Il καί indica che qui Aristotele intende proporre un nuovo argomento a favore della non poeticità (e della teoreticità) della episteme in questione: *Protr.* fr. 6 Ross sviluppa infatti un altro argomento in proposito.

²⁹ *Protr.* fr. 6 Ross, p. 35.

³⁰ *Ib.*, p. 36.

³¹ *Rep.* I 352 d - 353 a. Il concetto di ἔργον, si sa, è in Aristotele d'importanza capitale: esso entra con peso determinante nel concetto di ἐνέργεια ed è ciò in

es. *ergon* del medico è la salute, del pilota la salvaguardia della nave³². *Ergon* esprime dunque piú dell'italiano « opera » e piú, anche, di « compito » o « funzione » ecc. Designa ciò in cui l'agire di una data cosa (o una forma particolare del suo agire) trova pieno dispiegamento e in cui giunge a compiuta espressione: per es. il vedere nel caso degli occhi, la salute nel caso del medico³³. (Pensata con questa carica semantica, la parola *opera* può approssimativamente servire di traduzione). Nel brano citato della *Repubblica* Platone continua osservando che tutto ciò cui pertiene un *ergon* possiede anche una sua propria ἀρετή, grazie alla quale l'« opera » viene, e può venire, eseguita: per es. gli occhi vedono in forza dell'areté visiva che inerisce loro³⁴. — Alla luce di questi chiarimenti preliminari, i tre punti fissati nel fr. 6 Ross del *Protreptico* sfociano nel seguente risultato d'insieme: 1) La identificazione dell'« opera » maggiormente appropriata all'uomo con l'alétheia, ed anzi con la verità « piú rigorosa », va compresa in base al riferito significato di *ergon*; 2) Che l'« opera » suddetta combaci con la verità dipende dall'inerenza all'uomo, come sua areté, del potere di πρὸ τῶν ὄντων ἀληθεύειν: grazie a questo potere e mediante il suo esercizio l'uomo raggiunge quel suo pieno dispiegamento che è l'« opera » piú di tutte pertinentegli, la verità stessa; 3) La forma in cui il dispiegamento avviene è la theoria, e precisamente la theoria connessa con l'esercizio

base a cui la mutua relazione tra δύναμις ed ἐνέργεια va compresa. Nell'*Et. Nic.* esso è del resto decisivo per fissare la peculiarità dell'uomo: cfr. spec. A 6, e i commenti ad *Et. Nic.* di GAUTHIER e JOLIF, II 1, pp. 54-55, e di J. TRICOT (Paris 1959), pp. 58-59.

³² *Protr.* fr. 6 Ross, p. 35.

³³ Proseguendo lungo questa direzione, nel IX libro della *Metafisica* Aristotele sottolineerà il carattere di *telos* inerente all'*ergon*; inoltre, nell'*ergon* egli riporterà il fine della ἐνέργεια, avvertendo che quest'ultimo termine si dice κατὰ τὸν ἔργον e tende a significare lo stesso che ἐντελέχεια. Cfr. *Metaf.* Θ 8, 1050 a 21-23; ed anche 3, 1047 a 30-31 (e cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, II, pp. 245-46). In Θ 8 (1050 a 24-25) cfr. del resto l'es. della vista, usato nel senso di *Protr.* cit. — Cfr. inoltre *Ind. arist.* 285 b 15-16; 253 b 39-42; J. M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris 1939, pp. 428-29; E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, Padova 1958.

³⁴ *Rep.* I 353 b-d. — In 353 d-e, infine, viene identificato l'*ergon* dell'anima con il « governare e comandare e deliberare »; e in *Fed.* 80 a, 94 b (cfr. pure *Alc.* I 130 a) viene stabilito il dominio dell'anima sul corpo. A sua volta la complessiva argomentazione sviluppata in *Protr.* fr. 6 Ross è fondata proprio su tale rapporto fra anima e corpo: ciò conferma l'adesione di Aristotele ad una prospettiva platonica in merito al concetto di *ergon*.

di quel potere nei modi corrispondenti alla episteme di rango piú elevato.

Tutto ciò mostra uno stretto legame fra *alétheia*, *aletheúein*, *theoria*. Nel fr. 5 Ross del *Protreptico* la filosofia viene caratterizzata come riguardante la φύσις e l'ἀλήθεια³⁵: quest'ultimo termine riveste pure qui un indubbio significato ontologico e vale quanto non-latenza. A sua volta l'ἀληθεύειν, per lo meno nel contesto dell'espressione περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν, non riguarda l'ambito del discorso e non significa, se non indirettamente e comunque di riflesso, « dire il vero » in contrapposizione a « dire il falso ». Viceversa rimanda al significato ontologico di *alétheia* in quanto non-latenza ed equivale a « rendere non-latente », « disoccultare » o « disvelare » o, ancora, « manifestare », « porre in luce », « far apparire »; lo si può tradurre anche con « inverare », preso nel senso dei verbi ora menzionati. L'*alétheia*, intesa appunto come non-latenza propria degli enti, costituisce per l'uomo « l'opera 'maggiormente appropriata' » in quanto il disvelare gli enti è ciò in cui la parte pensante dell'anima si dispiega appieno e giunge a completa espressione, così come nel vedere l'areté visiva. Il loro disvelamento è l'ergon cui l'uomo si trova maggiormente tenuto per l'appartenenza alla sua physis dell'areté esplicantesi nel disvelare. Ma che *alétheia* rivesta significato ontologico e nomini la non-latenza — o, detto positivamente, l'esser-manifesto, la manifestatività, o la fenomenalità — propria degli enti è ragione per la quale il loro disvelamento è 'opera' dell'uomo non tanto nel senso che l'uomo li conduca da uno stato di latenza ad uno di manifestazione. Lo è, piuttosto, nel senso che l'umano disvelare consiste nel comprendere gli enti secondo la loro intrinseca manifestatività e nel comprenderli seguendo il movimento dell'intrinseco loro manifestarsi, a partire dalla loro stessa preliminare latenza; seguendo cioè il movimento del loro apparire.

I primi capitoli della *Metafisica* hanno mostrato un procedimento di questo tipo. Di fatto la domanda concernente la physis della filosofia è apparsa sviluppata muovendo dall'arché e aitia della filosofia stessa (la orexis del sapere) e perseguendone il graduale e intrinseco manifestarsi, ovvero il movimento disvelativo. In tal modo Aristotele ha dato corso precisamente all'ἀληθεύειν, in rapporto alla physis cercata: ha esposto il già rilevato e duplice movimento del dispiegarsi di quella

³⁵ Cfr. sopra, nota 27. Cfr. pure *Protr.* fr. 13 Ross, p. 48, e spec. fr. 12 Ross, p. 47 (già cit. nella nota 8 in fine): *ad hoc* WILPERT, *Zum arist. Wahrheitsbegr.*, pp. 3-4.

particolare arché e aitia e del 'venirne fuori' della filosofia. Di quest'ultima è stato esposto il moto originativo e dunque il movimento per cui essa apparisce ed entra nell'essere: il moto in virtù del quale essa apparisce nell'orizzonte dell'agire umano e nella sfera d'essere propria dell'uomo.

Considerata nel suo insieme e secondo la prospettiva aprentesi a cammino compiuto, l'intera trattazione svolta in quei capitoli rivela carattere di apofansi, esercitata *περὶ τῆς ἀληθείας*.

4. - Θεωρεῖν e θεωρία.

La teoreticità della filosofia va compresa all'interno di siffatta prospettiva circa l'intrinseca manifestatività dell'ente e circa l' 'opera' disvelativa che piú incombe all'uomo. Il senso che alla teoresi si addice emerge dal nodo testé rilevato fra *alétheia* ed *aletheúein* ed è definito dal rapporto sussistente tra questi due termini e *theoria*. La natura del loro rapporto è in luce specialmente nel fr. 14 Ross del *Protreptico*. I punti fissati nel fr. 6 vi sono manifestamente sottintesi: Aristotele li sviluppa ulteriormente, in base alla distinzione, qui nettamente operante, fra *δύναμις* ed *ἐνέργεια*. La distinzione vi è utilizzata in un'accezione particolare. Sono infatti considerati due casi, da prima a proposito del vedere, poi in rapporto al sapere scientifico ed al conoscere. Il vedere (*ὁρᾶν*), Aristotele rileva, si dice in due sensi: il primo è quello in cui diciamo che gli animali dotati di vista vedono « anche se per avventura tengano gli occhi chiusi »; il secondo è quello in cui diciamo che essi vedono in quanto adoperino il loro potere visivo. Analogamente a proposito del sapere scientifico (*ἐπίστασθαι*) e del conoscere: in un primo senso ne è nominato il semplice possesso di una episteme non attualmente esercitata; in un altro, invece, l'uso o l'esercizio di essa³⁶. La particolare accezione qui operante della diade potenza-atto trova frequente riscontro e precise illustrazioni in testi di epoca recenziore. I chiarimenti che vi sono esposti confluiscono nella specificazione di due gradi della potenza. Riferita all'*epistasthai*, questa si presenta cioè, da prima, come il generico potere di acquistare la episteme del quale un uomo è dotato in quanto uomo; e poi, in un grado

³⁶ *Protr.* fr. 14 Ross. Traduco con *possesso* l'espressione τὸ... ἔχειν: essa equivale concettualmente a ἕξις (*habitus*, disposizione permanente) e ne è anzi anticipazione terminologica.

ulteriore, si presenta come il potere di esercitare la episteme stessa (per es. la grammatica) del quale dispone chi l'abbia acquisita e per altro non la eserciti³⁷. Nei passi in cui la distinzione compare, Aristotele dà nome di *episteme* a questo secondo grado di potenzialità e ne chiama θεωρεῖν l'esercizio; ed espressamente distingue l'una dall'altro come la dunamis dall'energheia³⁸. A sua volta il brano del fr. 14 del *Protreptico* chiama appunto *theorein* l'uso della episteme e dice κατ' ἐνέργειαν questo senso di *epistasthai*³⁹; denomina anzi θεωρητικὴ ἐνέργεια la forma d'agire corrispondente e spiega che, l'ergon esclusivo o principale dell'anima essendo il pensare ed il riflettere, vive nel più alto grado colui il quale ἀληθεύει, e che è questo il caso di chi pensi ed eserciti il *theorein* in base alla episteme più rigorosa⁴⁰. — Il *theorein*, in quanto esercizio di una episteme e principalmente di quella più rigorosa, costituisce pertanto la veste tecnica dell' 'inverare' ed è la forma in cui il disvelare gli enti e il comprenderli secondo la loro intrinseca verità avviene in modo epistemico.

Poc'anzi abbiamo veduto che è l'alétheia l' 'opera' umana maggiormente importante. Ora viene in chiaro che è il *theorein*, o piuttosto la forma teoretica del pensare, l' 'opera' che per l'uomo è di tale levatura⁴¹, poiché risiede appunto nel *theorein* l'esercizio epistemico dell' 'inverare'. Aristotele, del resto, collega ripetutamente *theorein* e τὸ ἀληθές⁴²; ripone anzi nell'alétheia il telos della « teoretica »⁴³. E in un passo della *Retorica* dice che è nella migliore condizione per sviluppare entimemi chi sia capace di θεωρεῖν da quali elementi e in qual modo si formi un sillogismo: per sostenere questo suo assunto egli dichiara che, infatti, pertiene a una medesima facoltà di τό τε ἀληθές

³⁷ Cfr. spec. *De An.* B 5, 417 a 21 - b 1; *Fis.* Θ 4, 225 a 33 b 5. E cfr. M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris 1934, pp. 42-43; F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain - La Haye - Paris 1948, pp. 278-80.

³⁸ Cfr. spec. *Fis.* Θ 4, 255 b 2-4; inoltre: *De An.* B 1, 412 a 10, 22; *Metaf.* Θ 6, 1048 a 34-35; M 10, 1087 a 15 ss.; *Ind. arist.* 328 a 54-55.

³⁹ *Protr.* fr. 14 Ross, p. 49.

⁴⁰ *Protr.* fr. 14 Ross, p. 50: ...κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην.

⁴¹ Cfr. *Protr.* fr. 6 Ross, p. 36: τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ἀρετῆς ἐστὶ.

⁴² Cfr. per es. *Metaf.* B 2, 997 a 15; *Ret.* A 1, 1354 b 10; *El. Sof.* 7, 169 a 32.

⁴³ *Metaf.* α 1, 993 b 20-21 (già cit. nella nota 8).

καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ... ἰδεῖν⁴⁴. Ne è sottintesa una corresponsione fra θεωρεῖν e τὸ ἀληθὲς ἰδεῖν, per la quale il significato del primo termine si chiarisce tramite quello della seconda espressione. Questa, a sua volta, pone in rapporto due termini, l'uno dei quali (l'ἰδεῖν) richiama il significato di « visione » insito nella ἰδέα secondo Platone. In virtù della corresponsione indicata *theorein* lascia trasparire un significato almeno equivalente a quello di « vedere » che platonicamente inerisce a *idein*.

La filosofia, allora, è episteme « teoretica » in senso corrispondente a quello di « vedere » che informa *theorein* e a quello di « visione » che parallelamente caratterizza *theoria*. Proprio in quanto è ἐνεργεῖν, il *theorein* designa non tanto il processo del vedere (o, meglio, dell'andare a vedere) qualcosa che attualmente non sia veduto, quanto il vedere in atto e cioè la visione stessa, la *theoria*. Dice lo stesso che *theoria*, salvo accentuare quell'aspetto dinamico del vedere per cui una visione previamente ottenuta perdura come visione in atto. *Theorein* vale quanto 'tenere in vista' (qualcosa che si sia già arrivati a vedere); e in via accessoria significa anche stare a vedere, contemplare, purché queste ultime espressioni non portino ad obliterare il primario e decisivo aspetto dinamico or ora notato⁴⁵. In tal senso il *theorein* nomina l'ἐνέργεια, lo « stare nella [propria] opera », di chi lo eserciti. E per questa ragione esso è *energein*.

⁴⁴ *Ret.* A 1, 1355 a 10-12. Cfr. *Fis.* Θ 1, 251 a 5-7: σκεπτόν δὴ περὶ τούτων πῶς ἔχει... ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν..., dove è da notare la corresponsione tra il « vedere la verità » e l'« indagare come stiano le cose ».

⁴⁵ Cfr. *Protr.* fr. 13 Ross, p. 48: il filosofo è detto θεατής, « spettatore » (parola che lascia però in ombra l'attività del 'tenere in vista'). — Sul significato di θεωρεῖν ora posto in luce cfr. GAUTHIER e JOLIF, op. cit., II 2, spec. pp. 855-56, dove però si insiste particolarmente sull'indole contemplativa della teoresi e sul carattere di « spettatore » del teoretico, mentre rimane sottaciuto l'aspetto dinamico del *theorein*. Cfr. inoltre p. 854, ove si accenna anche all'ulteriore significato del medesimo termine, che tosto illustreremo; e cfr. pp. 848-51 per la storia del termine e dei suoi usi prima di Aristotele (p. 848 per la bibliografia). Sulla teoreticità della filosofia nel *Protreptico* cfr. H. G. GADAMER, *Der aristotelischer Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (« Hermes », 63 [1928], pp. 138-64), spec. pp. 153-55; BIGNONE, *Arist. perduto...*, I, pp. 84-90; FESTUGIÈRE, *La révélation...*, II, spec. pp. 170-74; A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano - Roma 1953, pp. 27-28, 45-46. Cfr. inoltre, qui, pp. 153-54, e nota 44 *ivi*.

5. - Θεωρεῖν e εἰδέναι.

Il brano del fr. 14 Ross del *Protreptico* al quale ci siamo riferiti termina con queste parole: « Se per ogni vivente il vivere fa tutt'uno con ciò che per lui è l'essere, è chiaro che sarà in grado sommo e fra tutti più importante il pensatore (ὁ φρόνιμος), e massimamente per tutto il tempo in cui egli stia nella propria 'opera' (ἐνεργῆ) cioè si trovi a considerare (θεωρεῖν) l'ente di tutti più conoscibile »⁴⁶. Queste parole valgono di base per la conclusione del fr. 6 Ross e per il fr. 7: « Il φρονεῖν e il θεωρεῖν è dunque l'opera della areté [costitutiva dell'uomo] e fra tutte esso è la cosa più desiderabile per gli uomini, così come, io credo, per gli occhi il vedere »⁴⁷; « Inoltre, se noi amiamo il vedere per se medesimo, ciò testimonia a sufficienza che noi amiamo il pensare ed il conoscere in modo ultimativo... Così tutti gli uomini perseguono massimamente il pensare, poiché amando la vita amano pensare e conoscere »⁴⁸. Jaeger ha mostrato il parallelismo fra gli ultimi due passi riferiti e l'inizio della *Metafisica*⁴⁹. L'appartenenza della orexis del sapere alla physis umana vi è prefigurata. Che proprio la filosofia, in quanto episteme teoretica dei fondamenti, corrisponda alle esigenze della orexis stessa del sapere, a questo punto risulta dalla sua indole teoretica, oltre e prima che dal fatto di avere in argomento i fondamenti primari. Il suo carattere di disciplina teoretica fa sí che l'uomo, qual è da Aristotele concepito, filosofando tenga in vista ciò che maggiormente è per sé conoscibile⁵⁰ e fa sí che, tenendolo in vista, egli si trovi pienamente nella sua propria 'opera' o nella pienezza dell'energein che gli è peculiare. Il tenerlo in vista fonda la possibilità di comprendere le cose nella loro propria verità e dunque sostiene e rende possibile e indirizza l'aletheúein, preso nel senso dianzi precisato.

A questo punto, però, la prospettiva aristotelica prende anche una piega diversa. La piena esplicazione della physis umana è per Aristotele

⁴⁶ *Protr.* fr. 14 Ross, p. 50.

⁴⁷ *Protr.* fr. 6 Ross, p. 36.

⁴⁸ *Protr.* fr. 7 Ross, pp. 36 e 37.

⁴⁹ JAEGER, *Arist.*, tr. it., pp. 88-94. Cfr. BIGNONE, *op. cit.*, II, pp. 520-24.

⁵⁰ Cioè τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, τὰ πρῶτα (*Metaf.* A 2, 982 b 1-2), ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια (*Protr.* fr. 6 Ross, p. 35), cui è da avvicinare τὰ νοητὰ καὶ θεῖα di Π. φιλ. fr. 8 Ross, p. 76 (cfr. sopra, nota 17).

tele il theorein, in quanto « vedere in atto » o tenere in vista qualcosa che si sia già veduto. Perciò l'« aver veduto », l'εἰδέναι, sorregge il continuativo theorein alimentante la theoria e ne fonda la possibilità: l'εἰδέναι verso cui la orexis di base spinge l'uomo è la premessa del theorein e della theoria considerati nel senso poc'anzi chiarito.

All'εἰδέναι Aristotele conferisce un ruolo preminente. Nel I libro della *Metafisica*, esponendo la genesi del filosofare dallo stupore, egli dice: « È chiaro che [quanti presero a filosofare] perseguivano l'ἐπίστασθαι a motivo dell'εἰδέναι, e non in vista di qualche ricchezza »⁵¹. Nell'uso aristotelico τὸ εἰδέναι e τὸ ἐπίστασθαι per lo piú si equivalgono⁵²; ed in questa sua accezione il primo verbo significa « sapere » nel medesimo senso in cui lo significa il secondo. Ma il passo testé riferito indica che non con l'ἐπίστασθαι, bensí con l'εἰδέναι, Aristotele identifica il telos della filosofia. Cosí egli distingue, non solo terminologicamente, fra l'uno e l'altro; e secondo il mutuo rapporto in cui i due verbi figurano posti, l'εἰδέναι fruisce di un certo primato⁵³. Di questo suo primato è indizio la speciale carica semantica che, non diversamente da Platone, Aristotele scorge in *epístasthai*. In un passo della *Fisica* egli dichiara: « Noi diciamo ἐπίστασθαι e φρονεῖν per il sostare e ristare della mente »⁵⁴. Il significato originario e fondamentale di *epístasthai* ne è posto in relazione con il continuativo « sostare e ristare » della mente quando si sia raggiunta la episteme in merito a

⁵¹ *Metaf.* A 2, 982 b 20-21.

⁵² Cfr. *Ind. arist.* 217 b 20-23: « εἰδέναι eadem vi usurpatur atque ἐπίστασθαι, ita quidem ut videatur εἰδέναι magis receptum ex vulgari sermone, ἐπίστασθαι ipsum artis vocabulum esse ». Cfr. b 23 per i riferimenti, tra i quali sono per noi particolarmente notevoli *Metaf.* A 2, 982 a 30; α 2, 994 b 21; *Fis.* A 1, 184 a 10.

⁵³ Una analoga distinzione compare in *Fis.* B 3, 197 b 17 ss.: « poiché la trattazione è in vista del sapere (τοῦ εἰδέναι χάριν)... ». La trattazione è qui la episteme riguardante la physis, costituita dalla *Fisica* stessa (cfr. B 3, 194 b 20-22, in connessione con A 1, 184 a 14-15): pure qui l'εἰδέναι è dunque posto quale telos (della episteme). Cfr. anche *Metaf.* A 2, 982 a 14-16: Aristotele nota come si usi considerare « sofia » quella tra le scienze che viene preferita per se medesima καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν.

⁵⁴ *Fis.* H 3, 247 b 10-12: τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν (il perfetto indica la continuità del sostare e ristare della mente). Cfr. *Metaf.* A 6, 987 b 3-4: « ... avendo Socrate per il primo fissato la mente sulle definizioni (ἐπιστήσαντος ... τὴν διάνοιαν) »; *De An.* A 3, 407 a 32-33: « la noesi assomiglia ad una certa ἡρεμῆσαι καὶ ἐπιστάσει »; *An. Post.* B 19, dove si accenna piú volte al ristare dell'universale nell'anima (100 a 6, 12, 15, b 2). Cfr. pure *Ind. arist.* 279 a 16-17.

qualcosa. E il sostantivo *episteme*, in un'accezione del tutto generale connessa col significato etimologico del verbo corrispondente, ne è volto a nominare ogni tipo di conoscenza stabilita con garanzie tali che la mente vi si possa acquietare. D'altro canto *eidénai*, nella sua distinzione grammaticale da *idein* e terminologica da *theorein*, significa « avere veduto » e indica, come il perfetto esige, la continuità e stabilità e l'anteriorità della visione acquisita: il piú generico e comune suo significato di « sapere » ne è derivazione. Il primato dell'*eidénai* rispetto all'*epístasthai* ne esce chiarito. Infatti nel senso or ora precisato l'*eidénai* è ciò per cui ha luogo, e può avere luogo, quel « sostare e ristare » della mente nel quale Aristotele riconosce l'origine e il fondamento dell'*epístasthai*, preso nell'accezione primaria della parola.

Sotto questa nuova luce il significato di *theorein* e, corrispondentemente, il senso della teoreticità della filosofia rivelano flessioni per l'innanzi rimaste adombrate. In precedenza *theorein* è risultato nominare l'esercizio di una *episteme* e propriamente il continuativo « vedere » o « tenere in vista » qualcosa di già veduto, per il quale una visione già acquisita può perdurare e perdura. L'*eidénai* esprime appunto la visione previamente acquisita che il *theorein*, in questa sua accezione, vale a mantenere. Ma in rapporto alla medesima « visione acquisita » espressa dall'*eidénai*, *theorein* muta significato. Viene cioè ad esprimere il processo dell'« andare a vedere », rispetto al quale l'« avere veduto » è il compimento. In quest'altra accezione *theorein* vale quanto *σκέπτεσθαι*, *σκοπεῖν*, *ἐπισκοπεῖν*, e significa cercare⁵⁵: beninteso, nella forma dell'« andare a vedere ». Designa il processo per cui la mente giunge al « sostare e ristare » dianzi accennato e per cui una determinata *episteme* si costituisce o si arricchisce. Analogamente *theoria* mostra una sua nuova piega semantica e si presenta come equivalente di *σκέψις*, ricerca⁵⁶. Sotto la medesima luce l'indole teoretica della filosofia ne rispecchia la carica erotica e ne riesprime, in una chiave particolare, il tendere verso la sofia. Così come tale sua indole, considerata in base al precedente significato di *theorein*, accenna alla sofia stessa, in quanto compimento di una ricerca e, insieme, in quanto 'opera' pienamente adempiuta d'un pensare.

⁵⁵ In proposito basti rinviare a *Ind. arist.* 328 a 45-50.

⁵⁶ Cfr. *Ind. arist.* 329 a 50 ss.; e cfr. a 46-49: « θεωρία ipsam contemplandi atque investigandi actionem significat (interdum doctrinam quae inde efficitur, pariter ac μέθοδος, simul potest comprehendere) ».

La filosofia, essendo episteme τῆς ἀληθείας, detiene un'indole teoretica. Il suo carattere di teoresi nulla ha a che fare con la formulazione di teorie o di ipotesi (nel senso moderno della parola), elaborate aprioristicamente. Viceversa prescrive di andare a vedere direttamente le cose e di dire ciò che si arrivi a vederne, sulla base di quanto se ne sia già veduto e detto. L'andare a vederle, su questa base, rende appunto teoretica l'opera del filosofo; e il dirle la rende ontologica, poiché lo impegna a λέγειν τὰ ὄντα e a null'altro che a dire gli enti⁵⁷. La filosofia stessa, in quanto episteme teoretica nel senso or ora precisato, si conferma così la episteme richiesta dalla nativa orexis τοῦ εἰδέναι. Al filosofo pertiene infatti di adempiere quell'opera umanamente di importanza primaria che è il *theorein* e dunque, in definitiva, l'*eidénai* stesso e pertanto il sapere, quale si costituisce con il volgersi direttamente alle cose.

⁵⁷ Per la ulteriore determinazione dei caratteri della teoresi or ora esposti, cfr. piú avanti, pp. 154-56.

PARTE SECONDA

L'IMPOSTAZIONE GENERALE
DELLA TEORESI FILOSOFICA

CAPITOLO TERZO

L'AMBITO DEL SAPERE FILOSOFICO

1. - *Il duplice atteggiamento di Aristotele verso i predecessori.*

Nei suoi tratti piú generali l'idea della filosofia emergente dai primi capitoli della *Metafisica* è l'idea di una episteme teoretica, volta all'apofansi dei primi fondamenti e sorretta dall'idea di un'intrinseca manifestatività dell'ente. Per il modo con il quale, nel corso del I libro dell'opera, si riferisce loro quando li chiama in causa, Aristotele mostra di ritenere che già gli altri pensatori si siano dedicati tutti ad assolvere proprio il compito apofantico imposto da tale idea. Ciò dà la misura del suo consenso di fondo verso i predecessori. Egli riconosce loro, indistintamente, di avere filosofato secondo un'idea operante in tutti e prescrivente la teoresi dei fondamenti primari. La medesima idea gli appare quindi coesenziale alla filosofia e dunque radicata nella matrice del filosofare e, infine, nella *physis* umana. Il convergere dei predecessori nel concepire, o quanto meno nel praticare, la filosofia in conformità con quell'idea delimita una sorta di terreno comune, nel quale Aristotele innesta i tratti specifici che a suo vedere la filosofia dovrà rivestire. I tratti, cioè, che dovranno inerirle affinché possano essere assolti debitamente i compiti che quel programma da tutti condiviso viene a dettare.

Ciò che in Aristotele l'idea della filosofia e l'andamento del filosofare hanno di specifico si radica nel menzionato terreno d'incontro coi predecessori. Che la filosofia sia apofantica ed abbia il carattere di episteme teoretica dei primi principi e delle prime cause segna il punto di fondamentale consenso dello stagirita verso tutti gli altri pensatori, secondo che vengono da lui interpretati. Come essa debba configurarsi onde assolvere i propri compiti teoretici è invece il punto su cui egli dissente da loro. Lo specifico dell'idea aristotelica della filosofia si

staglia sulla base di quel consenso e traspare dai dissensi che gli sono correlativi.

I dissensi fondamentali sono di tre ordini distinti. Riguardano l'*argomento*, l'*ambito* e l'*impostazione* del sapere filosofico. Quanto all'*argomento*, in seno al I libro della *Metafisica* l'idea aristotelica della filosofia è riassuntivamente definita dalla quadruplica specificazione del concetto di causa. In merito all'*ambito*, lo è dalla identificazione del suo terreno d'indagine col sensibile ed anzi col fenomeno in senso stretto. Circa l'*impostazione*, essa si contraddistingue per una determinata configurazione dei rapporti tra fenomeno e verità e, parallelamente, tra sentire e pensare. Alla confluenza di queste caratteristiche è rinvenibile, infine, il *sensu* della ricerca filosofica dei fondamenti.

Le innovazioni di Aristotele relative all'*argomento* e all'*ambito* della filosofia sono in luce nell'*excursus* storiografico del I libro della *Metafisica*. Quelle riguardantive l'*impostazione* non sono altrettanto appariscenti; nondimeno traspaiono nettamente da testi collaterali.

La parte storiografica del I libro della *Metafisica* consta di due sezioni. Da prima Aristotele ricostruisce la graduale scoperta delle quattro cause ad opera dei predecessori (capp. 3-6 e 7); poi sottopone a critica le loro prospettive generali (capp. 8-9 e 10). Risultato della I sezione è la denuncia dell'inadeguato approfondimento altrui del concetto di causa; della II, la determinazione della 'mondialità' dell'*ambito* appropriato alla teoresi filosofica dei fondamenti.

Nel primo gruppo dei capitoli menzionati viene delineato il progressivo emergere delle quattro cause entro l'orizzonte di comprensione dei filosofi precedenti. La 'teoria' esposta nella *Fisica* ne è ribadita. Aristotele la trova confermata dal fatto che le prospettive altrui in merito al concetto di causa ne sono tutte accolte ed unificate¹: la quadripartizione delle cause ne esce avallata sul piano storico. Ma l'aspetto piú rilevante è ulteriore; ché ricostruendo il loro progressivo affacciarsi presso i filosofi anteriori lo stagirita viene ad esporre la *genesis* storica da cui la medesima quadripartizione è sottesa ed anche garantita. Sotto questo profilo la teoria aristotelica delle cause dà compimento ad un processo genetico, il cui avvio coincide con la primitiva e piú elementare determinazione della causalità come causa materiale. E sotto la medesima luce la ricostruzione storiografica rivela un aspetto che

¹ Cfr. *Metaf.* A 7, spec. 988 a 20-23, b 16-19; A 10; ed anche A 4, 985 a 13-18.

oggi diremmo di fondazione storico-genetica della medesima teoria². Il metodo, poi, del processo fondativo non è meno ricco di significato. Col riferirsi ai predecessori Aristotele ha trasferito la ricerca attinente all'idea della filosofia sullo specialistico piano dei competenti. La fondazione indicata ne è sostenuta. Ma la linea di sviluppo del processo fondativo lascia trasparire un intendimento ancor piú radicale: mette in chiaro che a vedere di Aristotele la progressiva scoperta altrui delle diverse cause fu imposta dalle cose, o dalla 'verità' stessa, e non provenne da approfondimenti meramente teorici della questione³. Il metodo di fondazione appare quindi concepito come basantesi, esso stesso, sulle cose e come idoneo a mostrare, tramite il riferimento all'altrui pensiero, il fondamento *in re* dell'accennata quadripartizione. Questa prima parte dell'*excursus* storiografico risulta cioè *theoria*, concernente il movimento discopritivo che le cose hanno dettato agli altri pensatori e la sua stessa direzione. Col lueggiare quel movimento di scoperta la fondazione storico-genetica esibisce aspetti della 'verità' delle cose medesime, nel suo graduale affacciarsi entro l'orizzonte dell'umana comprensione, e pertanto si inserisce nell'ambito del filosofare *perì tês aletheías*. Ed a sua volta la quadruplici determinazione aristotelica del concetto di causa presenta il carattere di 'teoria' in cui il telos nascostamente operante nelle altrui determinazioni di quel concetto giunge a completa esplicazione.

2. - Il programma di recupero dello stile presocratico di pensiero.

Le critiche dei filosofi precedenti sviluppate nella II sezione dell'*excursus* storiografico in esame decidono dei tratti specifici inerenti all'idea aristotelica della filosofia. Questa ne risulta imperniata sul rifiuto del χωρισμός platonico e su un parallelo recupero dello stile presocratico di pensiero.

² In proposito cfr. talune indicazioni in GIGON, *L' historicité...*, spec. pp. 105-107; SICHIROLLO, *Tre saggi...*, loc. cit. nella n. 5 del cap. prec. — Si potrebbe anzi notare una corresponsione, su piani diversi e con articolazioni non meno diverse, tra il processo formativo della teoria delle quattro cause in *Metaf.* A 3-6, in quanto genesi storica, ed il sorgere della filosofia dalla orexis del sapere in A 1-2, in quanto genesi — diremo — trascendentale (nel senso di Husserl).

³ Si vedano i passi di *Metaf.* A cit. nel cap. prec., note 21 e 22. E cfr. MONDOLFO, *Problemas y métodos...*, tr. it., pp. 29-31; DAL PRA, *Storiogr. filos.*, p. 72.

La via per discernere i suoi tratti distintivi è indicata già dall'impianto espositivo delle critiche suddette. Nel suo insieme la sezione dell'*excursus* che le raccoglie presenta infatti una netta bipartizione, dalla quale la disamina risulta suddivisa secondo un criterio sistematico, indipendente da considerazioni di cronologia o storiografiche in senso proprio. Il criterio prescelto dà adito a contraddistinguere da tutti gli altri i Pitagorici e Platone (ed in genere i sostenitori delle idee). La discussione dei due indirizzi è da Aristotele introdotta con l'osservare come, oltre a coloro che si sono occupati dei principi e delle cause relativi alla generazione e corruzione e al moto, vi siano altri i quali « si pongono a considerare tutti quanti gli enti, che da loro vengono distinti in sensibili e non sensibili »⁴. Dopo di che ha inizio la critica specifica dei Pitagorici e poi, nel nono capitolo, quella dei Platonici.

Le critiche rispettive presentano lati comuni, prima che articolazioni differenziate. Invero i Pitagorici ed i Platonici figurano associati in un rimprovero generale, diretto contro l'assunto stesso per il quale Aristotele diversifica le due scuole da tutte le rimanenti. Ad entrambe egli riconosce un medesimo intento fondamentale, quello di scoprire le cause degli enti sensibili⁵; e sotto questo riguardo le accosta agli altri indirizzi filosofici⁶. Solo che l'esito di tale intendimento presso quelle due scuole è per Aristotele un controsenso in rapporto alle cose. Secondo il modo in cui egli li presenta, infatti, tanto i Pitagorici quanto i Platonici arrivano a identificare le cause e i principi degli enti sensibili con enti che ne sarebbero disgiunti e che, d'altronde, non varrebbero a renderne conto. Tali enti non sensibili, è superfluo avvertire, sono i numeri e rispettivamente le idee e gli enti matematici ideali. Attraverso le sue critiche Aristotele mostra che né gli uni né gli altri sono « sepa-

⁴ *Metaf.* A 8, 989 b 21-29.

⁵ In merito ai Pitagorici cfr. *Metaf.* A 5, 985 b 25-26; 986 a 1-12. Quanto ai Platonici cfr. A 9, 990 b 1-2: essi pongono le idee « in primo luogo per cercare di cogliere le cause degli enti di guaggiú »; b 5-6 (analog. M 4, 1079 a 1-2): gli εἶδη sono in numero pressoché eguale a quello delle cose « a partire dalle quali [i Platonici] giunsero, nel cercare le loro cause, fino agli eide »; e cfr. 992 a 32 - b 1.

⁶ Cfr., per i Pitagorici, *Metaf.* A 8, 989 b 29 - 990 a 8, dove è rilevato come essi pure finiscano per trattare « della natura » e per convenire coi physiológoi circa la riduzione degli enti a quelli sensibili. A proposito di Platone cfr. A 6, 987 a 30-31: per molti aspetti la filosofia platonica si allinea con quella degli Italici (cioè dei Pitagorici stessi: cfr. 987 a 10, 988 a 26), pur avendo caratteristiche proprie (cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 158).

rabili » ontologicamente⁷ dal sensibile; e per questo nodale motivo respinge come fuorvianti ambedue i tentativi.

Alla prospettiva pitagorica egli riserva peraltro un trattamento meno severo. La nota di minore severità è dovuta al fatto che, secondo quanto egli osserva, i Pitagorici si limitano a dire che « i numeri sono le cose stesse (αὐτὰ τὰ πράγματα) »⁸ e al fatto che, pur assumendo enti non sensibili, essi discutono e trattano ogni loro argomento in rapporto alla physis⁹. Per contro i Platonici, con l'assumere le idee e con l'inserire enti matematici fra queste e gli enti sensibili (987 b 14 ss.), giungono a porre i numeri (ideali) — e a maggior ragione le idee — fuori dalle cose (παρὰ τὰ πράγματα) (b 29-30; cfr. b 27). Ad Aristotele la scuola platonica appare quindi un indirizzo a sé, divergente da tutti gli altri a motivo del suo scostarsi dalla tesi presocratica capitale; cioè dalla tesi, condivisa in fondo anche dai Pitagorici, secondo la quale l'ente è « tutto ciò che è sensibile e che il cosí detto cielo circonvolge »¹⁰.

Neppure è il caso di notare che, meno ancora dei Pitagorici, secondo il punto di vista aristotelico Platone ed in genere gli Accademici non riescono a dar conto del sensibile per mezzo delle idee¹¹. La conseguenza che Aristotele ne trae è radicale: « l'intera ricerca della physis cade in rovina »¹². La teoria delle idee gli risulta, in definitiva, un controsenso rispetto alle cose. I suoi assertori vengono a « separare » gli enti naturali, ma rimane loro celato che questi sono ancor meno separabili degli enti matematici¹³. E per tale controsenso Aristotele impli-

⁷ « Ontologicamente », cioè sul piano dell'ὄν. La precisazione è opportuna in quanto Aristotele riconosce invece la possibilità di 'separarli' τῆ νοήσει, per astrazione mentale. Cfr. per es. *Fis.* B 2, 193 b 34-35 (a proposito degli enti matematici).

⁸ *Metaf.* A 6, 987 b 27-29.

⁹ Cfr. *Metaf.* A 8, 989 b 32-990 a 5.

¹⁰ *Metaf.* A 8, 990 a 4-5: ... τό γε ὄν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιέλιφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.

¹¹ Per la critica dei Pitagorici cfr. spec. *Metaf.* A 8, 990 a 8 ss. Per quella dei Platonici sotto l'aspetto qui considerato cfr. A 9, 992 a 24-27: « in generale, benché la filosofia cerchi la causa dei fenomeni, noi [platonici] trascuriamo proprio questo..., e ritenendo di dire ciò che essi sono (τῆν δ' οὐσίαν... δ' αὐτῶν) diciamo che sono tutt'altre ousiai... ». D'altronde Aristotele individua la lacuna maggiore dei Platonici, anche nel contesto in esame (a 25-26; cfr. b 7-8), nel fatto che rimane da loro inspiegato il moto.

¹² *Metaf.* A 9, 992 b 8-9.

¹³ Cfr. *Fis.* B 2, 193 b 35-194 a 1. Come abbiamo notato, è questo il motivo

citamente nega che quella dei Platonici sia vera e propria apofansi ed effettiva teoresi e dunque autentica filosofia. Viceversa è un parlare a vuoto, κενολογεῖν: un parlare delle cose restandone fuori¹⁴. Mero verbalismo.

Nel *Cratilo*, come è risaputo, viene discussa la questione, tanto dibattuta nel clima della Sofistica, se il linguaggio sia φύσει oppure θέσει ed in particolare se i nomi siano modellati sulle cose o non siano piuttosto convenzionali. Attraverso la critica delle due opposte posizioni naturalistica e convenzionalistica Platone giunge a sollevare l'istanza di un metodo di ricerca dell'ousia delle cose il quale proceda dalle cose stesse, anziché dai nomi¹⁵. Gliene danno motivo la riconosciuta inutilizzabilità del nome quale « simbolo » appunto delle cose e quale « strumento mediante cui istruirci e discernere la loro ousia » (388 b) e l'inversa necessità di arrivare comunque all'ousia già per poter fornire di senso il linguaggio stesso¹⁶. Necessità, questa, la quale è a sua volta motivata da Platone col far presente come sia « apprendimento migliore e più saggio » quello che apprende « a partire dalla verità » (ἐκ τῆς ἀληθείας) e la fa conoscere in se medesima, che non quello che attinge all'immagine « la verità di cui questa è immagine »¹⁷. La istanza suddetta rimane nel *Cratilo* inadempita¹⁸. Nondimeno essa è di tal natura da fornire tracce per rispondere a un'altra, più radicale esigenza, che nel medesimo dialogo Platone aveva già sollevato. L'adem-

principale della maggiore durezza di Aristotele verso i Platonici che non verso i Pitagorici.

¹⁴ Cfr. *Metaf.* A 9, 991 a 20-22 (corrisp. M 5, 1079 b 24-26): « il dire che [le idee] sono paradigmi e che le altre cose ne partecipano è parlare a vuoto (κενολογεῖν) e dire metafore poetiche »; 992 a 27-28: « in qual modo le idee siano ousiai dei fenomeni, noi lo diciamo in maniera vuota (διὰ κενῆς λέγομεν) »; M 4, 1079 b 6-7: il punto di vista platonico è κενὸς παντελῶς. Cfr. A 1, 1069 a 27-28.

¹⁵ *Crat.* 439 b; cfr. 438 d-e.

¹⁶ *Crat.* 439 d - 440 d.

¹⁷ *Crat.* 439 a-b. Da notare in 438 d l'espressione ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων, dove *alétheia* riveste l'originario significato ontologico sopra esposto (cfr. pp. 38 ss.).

¹⁸ Cfr. *Crat.* 439 b. La medesima istanza figura d'altronde ripresa nel *Sofista* (218 b-c; cfr. 221 a-b), allo scopo di preparare l'illustrazione del procedimento definitorio secondo il metodo diairetico; metodo che poi risulta conforme con quello richiesto nel *Cratilo* onde procedere dalle cose stesse anziché dai nomi. Cfr. 218 c: non basta accordarsi sul nome con cui designare una determinata cosa, senza fissare il significato che gli conferiamo; occorre invece mettersi d'accordo « sulla cosa stessa per il tramite di discussioni [che la riguardano], piuttosto che sul solo nome... ».

piere all'istanza precitata appare infatti richiesto onde poter realizzare quello che il *Cratilo* presenta come l'ῥοθῶς λέγειν. Nel contesto in cui ne solleva il quesito Platone fissa in proposito una norma precisa: il λέγειν ha luogo ῥοθῶς qualora noi parliamo non secondo le nostre personali opinioni, bensì « nelle guise e con i mezzi che le cose hanno conaturati di dire e di esser dette »¹⁹. In che tali guise e mezzi risiedano è questione di ermeneutica platonica, che qui non può nemmeno venire sfiorata. Basti notare come nell'ambito di Platone l'ῥοθῶς λέγειν (o, diremo, il parlare in modo rigoroso), se inteso nel senso accennato, designi quella forma del parlare che consiste nel « dire le cose quali sono », nel λέγειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, e che si differenzia totalmente dal λέγειν ἕτερα τῶν ὄντων, dal « dire altro da ciò che è ». Il primo tipo di discorso è da Platone — e anche da Aristotele — chiamato λόγος ἀληθής; il secondo, ψευδής²⁰. La distinzione fra i due tipi di discorso è da ricondurre alla distinzione tra le due forme corrispondenti del « dire » e va compresa in un senso corrispondente. Riportata a questo che ne è il basamento, essa separa il discorso fondato sulle cose da quello che ne rimanga estraniato. E il primo è « vero », come il secondo è « falso », per questo preciso motivo. — Col rimproverare agli

¹⁹ *Crat.* 387 c: ...ἢ πέφυκε τὰ πράγματα λέγειν τε καὶ λέγεσθαι καὶ ᾗ. Cfr. 387 d: ...καὶ ὀνομαστὸν ἐστὶν ἢ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾗ.

²⁰ Cfr. *Sof.* 263 b, ove ricorrono le frasi citate (cfr. pure 240 d-241 a; nonché *Crat.* 385 b). E cfr. analog. *Metaf.* Γ7, 1011 b 26-28. — Giovi rimarcare il procedimento che nel *Sofista* pone capo alla riferita distinzione tra 'discorso vero' e 'discorso falso'. Platone premette che nomi e verbi sono i due mezzi di cui disponiamo per manifestare verbalmente l'ousia (τῶν τῆ φωνῆ περι τὴν οὐσίαν δηλωμάτων) (261 e-262 a). Poi chiarisce che il discorso si forma componendo gli uni con gli altri (262 a-d) e fa presente come il loro vario intrecciarsi corrisponda a quello delle cose (262 d-e); il quale è a sua volta reso possibile, nel *Sofista*, dalla mutua κοινωνία degli eide. Successivamente Platone rileva che per esser tale il 'discorso' deve essere λόγος « di qualcosa » (τινός) (262 e; cfr. 263 c). Dopo di che prospetta la distinzione richiamata. (In proposito cfr. J. M. E. MORAVCSIK, Συμπλοκή εἰδῶν and the Genesis of λόγος, « Arch. f. Gesch. d. Philos. », Bd. 42 [1960], 2. Heft, pp. 117-29). — In questo procedimento la questione dei mezzi e delle guise onde le cose sono da dire è implicitamente ripresa e condotta a soluzione; e lo è secondo le istanze del *Cratilo*. L'istanza fondamentale che in proposito fa da guida nel *Sofista* è quella di elaborare un tipo di linguaggio nel quale le cose stesse giungano ad espressione, secondo le guise loro proprie: nomi e verbi son da pensare come δηλώματα o rivelativi in rapporto ad esse, e il λόγος deve esser τινός, parola a delle cose, linguaggio imposto da loro medesime. — Per il perdurare in Aristotele di questa prospettiva cfr., qui, cap. X, pp. 234-35.

Accademici di parlare a vuoto Aristotele obietta loro nulla di meno che l'inadempienza alla norma platonica di parlare il linguaggio delle cose.

A vedere di Aristotele, l'indirizzo platonico è verbalistico perché non si fonda su di esse. La lontananza da queste — lo stare *parà tà prágmata* — è per lui misurata dalla disgiunzione ontologica (il *chorismós*) delle idee e degli enti matematici dagli enti sensibili. Mentre lo convince che gli Accademici ne sono tenuti fuori dalla filosofia²¹, tutto ciò lo guida a concepire la filosofia stessa, come tale, in forma consona con l'idea operante nell'insieme degli altri indirizzi. La ripulsa delle idee è rifiuto di qualsivoglia sfera di enti che non sia quella sensibile ed è, parallelamente, identificazione dello stile di pensiero fondato sulle cose con lo stile che in tale sfera trovi il proprio effettivo sostegno. Contraccolpo della loro ripulsa è infatti l'accettazione della riferita tesi presocratica capitale: l'ente è « tutto ciò che è sensibile e che il così detto cielo circonvolge »²². Della sua accettazione è correlativo il concepire la filosofia come *περὶ φύσεως ἐπιστήμη*. Del concepirla in tal guisa è corollario l'adozione per il filosofare di uno stile *φυσικός*.

In queste linee si compendia l'adesione di fondo di Aristotele allo stile di pensiero dei Presocratici. Nel contempo vi si celano esigenze da lui fatte valere contro di loro e mutuate principalmente da Platone. Il doppio rapporto — di distacco dal maestro e di accostamento ai Presocratici e, inversamente, di adesione a istanze del primo non operanti nei secondi — preannunzia il tipo di pensiero e di filosofia cui Aristotele volge le mire, fermo restando l'accordo di fondo sia con l'uno sia con gli altri circa il generale impianto apofantico e teoretico della episteme filosofica e circa il suo argomento primario.

3. - *Dissenso da Platone in merito allo stile del filosofare.*

Il consenso fondamentale coi Presocratici riguarda lo stile del pensiero, o meglio il suo tratto basilare. A più riprese Aristotele li elogia per essersi lasciati guidare dalle cose e costringere dalla « verità » stessa²³. Nelle occasioni in cui l'elogio viene tribuito egli mostra di considerare da loro rispettata proprio la norma platonica di attenersi alle

²¹ Cfr. il già cit. *Metaf.* A 9, 991 a 20-22, sul carattere metaforico e poetico, ma filosoficamente vuoto, del linguaggio dei Platonic.

²² *Metaf.* A 8, 990 a 4-5 (cfr. sopra, nota 10).

²³ Cfr. sopra, p. 45.

cose e di dirle nei modi che ne siano richiesti. Ciò suona adesione al loro stile, in antitesi con quello di Platone: lo stagirita vi scorge all'opera un procedimento apofantico e dunque realmente filosofico.

Proprio un andamento apofantico egli disconosce invece allo stile di Platone: lo trova fuorviante dalle cose, quindi lo dichiara non filosofico. Di questo giudizio l'accusa di verbalismo è l'espressione forse più acuta. Ma che lo stile platonico sia verbalistico è soltanto *manifestato* dalla inidoneità delle idee a fondare veramente gli enti sensibili. La ragione ne è più riposta: alla luce del I libro della *Metafisica* essa concerne il metodo di assunzione degli enti eidetici e, da ultimo, il tipo di pensiero che sbocca nella loro assunzione. Il « parlare a vuoto » avendo qui le sue radici, secondo Aristotele ogni tentativo di dare alla teoria delle idee un senso 'cosale' sarebbe irrimediabilmente infruttuoso. L'accostamento ai Presocratici ne è contropartita.

Non si tratta, in questa sede, di discutere la pertinenza o meno dell'interpretazione aristotelica di Platone. Bisognerà invece chiarire questa, onde specificare il senso in cui Aristotele prende la filosofia del maestro. Lo specificarlo è condizione per esplicitare l'accostamento dello stagirita allo stile presocratico e la sua misura; il che, a sua volta, è richiesto dal proposito complessivo del presente lavoro, di illustrare come Aristotele concepisca la filosofia. In generale si tratta di determinare il punto di vista di Aristotele circa la genesi della teoria delle idee. Secondo la ben nota ricostruzione prospettatane nel I libro della *Metafisica*, il *movente* ne va riportato al concomitante influsso su Platone dell'eraclitismo e di Socrate²⁴. Il *metodo*, poi, che di fatto Platone avrebbe usato nel porre le idee sarebbe consistito nell'assumere un eidos unitario per ciascun gruppo di enti « omonimi » (in un senso platonico della parola: cfr. nota seguente), cioè designati per mezzo di uno stesso nome. Alle radici di tale metodo è il problema di spiegare come sia possibile designare più cose con un medesimo nome. Secondo il modo in cui viene presentata da Aristotele, la soluzione platonica è del seguente tenore: ciò è possibile in quanto i nomi comuni ('uomo', 'cavallo', ecc.) rivestono un significato che non è esaurito dagli enti cui siano applicabili (per es. i singoli uomini, i singoli cavalli) e quindi devono esprimere « qualcosa di separato ed eterno »: tale è

²⁴ Cfr. *Metaf.* A 6, 987 a 32-b 7; corrisp. M 4, 1078 b 12-34. Cfr. anche più avanti, pp. 90-91. — Sulla ricostruzione aristotelica della teoria delle idee basti citare W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, pp. 154-64.

l'idea²⁵. Sotto questa luce le idee costituiscono una sorta di corrispettivo ontologico del significato dei nomi comuni: così, l'uomo in sé è ciò che rende uomini i singoli uomini — ne è il $\tau\acute{\iota}$ ἔστιν e, in questo

²⁵ Nella *Metafisica* il metodo di posizione delle idee qui indicato rimane sottaciuto. Nondimeno taluni brani del I libro, diretti ora ad esporre ora a criticare la filosofia platonica (987 b 7-10; 991 a 2-8), riescono comprensibili solo in base a tale metodo. Più ancora, in *Metaf.* A 9 (990 b 8 ss. = M 4, 1079 a 4 ss.) Aristotele accenna ai $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\iota$ usati dai Platonici onde mostrare le idee; e in proposito cita una serie di argomenti ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\iota$) accademici rivolti a provarle e li fa seguire da rapidi spunti critici. A sua volta Alessandro di Afrodisia fornisce cospicui ragguagli in merito, attingendoli al $\Pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ ἰδῆων, un giovanile scritto aristotelico perduto (sul quale cfr. pp. 7-29 del mio studio *L'argomento del 'terzo uomo' e la critica di Aristotele a Platone*, in «Acme», vol. VII [1954], n. 1, pp. 3-72). Alessandro elenca cinque argomenti: il terzo è particolarmente chiarificatore del metodo suddetto. Esso dice: «Se ciascuno dei molteplici uomini è uomo e ciascuno dei molteplici animali è animale ecc. e non vi è qualche predicato appropriato ad ognuno, ma c'è qualcosa che viene attribuito a tutti senza essere identico con nessuno di essi, oltre ai singoli individui dovrebbe esserci qualcosa di separato ed eterno: il predicato comune viene infatti attribuito sempre nello stesso senso a tutti gli individui. Questa unità sovrastante il molteplice, separata ed eterna, è l'idea» (ALESS., *In Metaph.* 80, 8-15: cfr. 83, 34-35: «[I Platonici] dicono che i predicati comuni delle cose sono in senso proprio ($\zeta\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$) ciò che sono le cose cui vengono attribuiti, e che essi sono idee»). L'argomentazione citata rispecchia appunto il problema di designare più cose mediante uno stesso nome e lo risolve riconoscendo ai termini comuni un significato che non è esaurito dalle singole cose alle quali siano applicabili e postulando l'idea, come quella che è «in senso proprio» ciò che, in senso improprio (e derivato), sono le cose cui i medesimi termini possono applicarsi. — In proposito cfr. il mio studio *Il problema delle categorie in Aristotele* («Acme», vol. VIII [1955], n. 1, pp. 3-107), pp. 27-29.

H. CHERNISS (*Ar.'s Criticism of Plato...*, I, p. 260, n. 170) e P. WILPERT (*Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, p. 35, n. 22) hanno mostrato che l'argomento riferito trova frequenti riscontri nei dialoghi platonici, e particolarmente in quelli della maturità (cfr. *Men.* 74 d - 75 a; *Fed.* 78 e, 102 b, 103 b; spec. *Rep.* X 596 a; nonché *Parm.* 130 e - 131 a). Inoltre, P. KUCHARSKI (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris 1949, spec. pp. 276-80; cfr. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, 1951⁴, pp. 105-106) ha posto in buona luce l'uso, nei dialoghi della maturità, del metodo di posizione delle idee compendiato dall'argomentazione riferita. Anzi, egli rileva come nella terminologia di tali dialoghi le cose cui è comune il nome siano dette *omonimi*. Non certo nello specifico senso aristotelico, per il quale sono omonimi le cose aventi comune il nome ma diversa l'ousia (considerata nel senso di $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ ἔστιν, 'essenza') e quindi la definizione: cfr. *Cat.* 1, 1 a 1-6; e cfr., qui, cap. X, § 3. Nei dialoghi cui alludiamo il procedimento è l'inverso: omonimi sono le cose che hanno comune il nome e che per ciò debbono avere anche una medesima ousia, o physis, la quale è costituita appunto dall'idea. Aristotele, invece, chiama *sinonimi* le cose che hanno comune tanto il nome quanto l'ousia (*Cat.* 1, 1 a 6-12). La differenza non è solo terminologica, ma nasconde la diversa prospettiva da cui egli si pone. Come ora vedremo, Aristotele considera inadeguato il procedimento

senso, l'ousia — e viene postulato come qualcosa che corrisponde *in re*, o meglio *ante rem*, all'espressione unitaria 'uomo' con cui vengono nominati i molteplici individui umani. Ad ogni gruppo di enti « omonimi » dovrà pertanto stare a fondamento un'unica e medesima idea o *physis*²⁶; la quale ne costituisce l'ousia, e linguisticamente viene riferita loro sempre nello stesso senso.

Con implicito riferimento all'indicato metodo di assunzione delle idee, nel I libro della *Metafisica* Aristotele compendia la prospettiva platonica osservando: Platone chiamò gli enti non sensibili *idee* e ritenne che « le cose sensibili sono dette tutte in dipendenza dalle idee e secondo le idee, poiché è per partecipazione che sono i molteplici enti caratterizzati da rapporto di sinonimia con gli eide »²⁷. Ma in relazione a tale metodo Aristotele viene anche a stringere la filosofia platonica nella seguente alternativa: identificata l'ousia con le idee, il termine *ousia* o riveste il medesimo significato nel loro caso e in quello degli enti sensibili, ed allora dovrebbe esserci « qualcosa di comune » alle une ed agli altri, ma ne seguirebbe la difficoltà del 'terzo uomo'; oppure quel termine assume un significato volta a volta diverso, ma in questa ipotesi sussisterebbe fra le idee e gli enti sensibili una mera omonimia (in senso aristotelico) e sarebbe come dire « uomo » Callia ed un pezzo di legno²⁸. L'alternativa vale per Aristotele a manifestare

platonico sopra descritto, ritenendo insufficiente la comunanza del nome per manifestare l'identità dell'ousia. Perciò egli riduce la « omonimia » in senso platonico a mera comunanza di nome e le contrappone, terminologicamente, la « sinonimia ».

Giovi d'altronde notare che nel *Sofista*, nel *Politico*, nel *Filebo* e nelle *Leggi* sopravviene un nuovo procedimento — che Kucharski ha posto in luce e chiama metodo della « eteronimia » (op. cit., pp. 145-46, 275-84) — diretto a scoprire il fondo unitario comune a più eide, cioè la $\mu\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (o $\mu\acute{\alpha}\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$) costituente il loro $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ e la loro ousia unitaria. Il sopravvenire di tale metodo, in connessione con la $\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, determina uno svincolamento dal precedente criterio onomatologico e d'altro canto prelude alla distinzione aristotelica tra omonimia e sinonimia (cfr. il mio *Probl. d. categ.*, pp. 27-41).

²⁶ Sull'uso promiscuo di $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ e $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (entrambi nel senso di ousia, pensata come 'essenza') nel complesso dei dialoghi platonici e particolarmente negli ultimi, cfr. KUCHARSKI, op. cit., spec. pp. 30, 77-81, 175-76, 193 n. 1, 220, 231, 254, ecc.; cfr. pure ROSS, *Pl.'s Th. of Ideas*, p. 16. Sull'uso di $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ negli ultimi dialoghi cfr. J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig 1931², pp. 49-50, 81-82, 114-17; e cfr. qui, nota 40.

²⁷ *Metaf.* A 6, 987 b 7-10. Per l'interpretazione qui seguita del difficile passo cfr. CHERNISS, *Ar.'s Critic. of Plato*, I, pp. 177-78 e note 101 e 102 (cfr. pure, ma con qualche riserva, ROSS, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 160-62).

²⁸ *Metaf.* A 9, 990 b 34 - 991 a 8. Cfr. il mio *Probl. d. categ.*, p. 29, n. 44.

che è appunto una semplice comunanza di nome lo sbocco del riferito metodo di posizione delle idee. Quindi essa mostra che per loro mezzo non si pone in luce l'ousia, o la *physis*, degli enti sensibili e non se ne ottiene una spiegazione causale, ma una puramente nominale.

Il verbalismo imputato a Platone ha qui, nel metodo stesso di asunzione delle idee, una essenziale motivazione. La *ragione*, però, ne è di carattere diverso. Concerne il modo di pensare, e solo per via subordinata riguarda il metodo in questione. Un capitale passo del I libro della *Metafisica* dice che la introduzione delle idee avvenne in quanto Platone svolse le sue ricerche nell'ambito dei λόγοι; e soggiunge che, invece, i filosofi precedenti non partecipavano della dialettica²⁹. Quest'ultimo cenno riveste una duplice portata: indica, da un lato, che a vedere di Aristotele le ricerche platoniche si svolsero ἐν τοῖς λόγοις a motivo della dialettica e che, inversamente, l'aderenza alle cose da parte dei predecessori — Pitagorici inclusi³⁰ — è da connettere con l'estraneità della dialettica stessa al loro modo di pensare. Ciò che ne è implicato traspare immediatamente: il tipo di pensiero consono con le funzioni teoretico-apofantiche della filosofia dovrà essere non dialettico, almeno nel senso, tuttora problematico, in cui la dialettica viene intesa nel passo in questione; e dovrà esserlo onde riuscire sul serio fedele alle cose, come e meglio che nei Presocratici. Già si delinea l'intento aristotelico di operare — per questo preciso motivo e nella direzione corrispondente — una sorta di recupero dello stile, ch'egli dice φυσικός, dei primi pensatori.

4. - *L'ambito del sensibile, terreno d'appoggio del filosofare.*

Il cenno del I libro della *Metafisica* alla derivazione della teoria delle idee da ricerche basate sul terreno dei logoi trova riscontro testuale in un celebre passo del *Fedone*. Il passo fa parte dell'autobiografia

²⁹ *Metaf.* A 6, 987 b 31-33: ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετείχον). *Ad hoc* cfr. ROSS, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 172-73; *Pl.'s Th. of Ideas*, p. 163; nonché ALESS., *In Metaph.* 55, 1-16 (che identifica la σκέψιν ἐν τοῖς λόγοις con la dialettica).

³⁰ Dal contesto è chiara l'allusione ai Pitagorici e, a maggior ragione, ai *physiologoi*. Aristotele ha appena detto che, diversamente dai primi, Platone non si è limitato a identificare i numeri e le cose, ma li ha posti (insieme con le idee) « fuori dalle cose » (987 b 27-31: cfr. § prec.).

di Socrate che il dialogo contiene. Nel punto cruciale della sua narrazione Socrate racconta come, insoddisfatto dei metodi praticati dai filosofi precedenti, sia rifugiato εἰς τοὺς λόγους, onde cercarvi « l'alétheia degli enti »³¹. Subito egli definisce « cercare gli enti nei logoi » (τὸ ἐν τοῖς λόγοις σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα) il procedimento adottato (100 a): la rispondenza anche letterale fra questo giro di frasi ed il cenno della *Metafisica* sopra riferito³² invita a riesaminare alla luce delle pagine autobiografiche del *Fedone* l'atteggiamento antiplatonico dello stagirita.

Nello sviluppo di quelle pagine il ricorso alle idee è posto in funzione del medesimo problema generale che Aristotele trova dibattuto già dai physiólōgoi: cercare le cause della generazione e corruzione delle cose (*Fed.* 95 e). La comunanza del problema di fondo avvicina Platone, per sua esplicita testimonianza, ai Presocratici; lo differenzia però, *in toto*, l'impostazione da lui conferita al comune problema. Questa ne esce trasformata, a tal segno da trasformare corrispondentemente l'impianto del filosofare. La misura della trasformazione è data dall'abbandono della presocratica identificazione della filosofia con « quella scienza che chiamano περὶ φύσεως ἰστορία » (96 a ss.). Abbandono richiesto, ad avviso di Platone, in quanto la ricerca 'naturalistica' delle cause per cui « ciascuna cosa si genera perisce ed è » (96 a) si fonda su una preliminare confusione in merito al concetto di causa. Platone rileva come, in seno al naturalismo presocratico, rimanga inavvertita la necessità di distinguere « la causa per cui qualcosa è », la causa vera e propria, da « quella senza cui la causa non potrebbe esser causa », cioè dalle cause concomitanti³³. A suo parere il limite fondamentale dei physiólōgoi sta nell'aver considerato queste ultime come cause autentiche e nell'esservisi di fatto attenuati. In tale difetto d'impostazione egli vede radicato il loro metodo di cercare le cause nell'ambito del sensibile; e a suo avviso il medesimo difetto rende necessario l'instaurare un metodo tutt'affatto diverso e il riconfigurare l'idea stessa della filosofia. La socratica « seconda navigazione verso la ricerca della causa » (99 d ss.) dà

³¹ *Fed.* 99 b. Su tale espressione cfr. sopra, nota 17, e pp. 37-38, note 8 (in fine) e 9.

³² Cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 172. — Il collegamento di *Metaf.* A con le pagine autobiografiche del *Fedone* è del resto suggerito anche dal fatto che in *Metaf.* A 9 (991 b 3) ci si riferisce espressamente a questo dialogo e che in esso compaiono allusioni esplicite al processo di posizione delle idee sopra menzionato (cfr. nota 25).

³³ *Fed.* 99 b. Cfr. *Tim.* 46 c (distinzione fra αἴτια e συναίτια).

conto precisamente del nuovo metodo. Ne è ancora argomento la ricerca della « verità degli enti », tramite l'indagine delle loro cause (cfr. 100 b), identificate con l'ousia nel senso del *tí estin*. Ma sua base è appunto il terreno dei *logoi*, come quello che secondo Platone si addice alla scoperta delle cause autentiche.

Anche Aristotele solleva ampie riserve circa i Presocratici. Talvolta, anzi, ne accoglie critiche platoniche³⁴. Sopra tutto egli pure è d'avviso che i loro metodi di ricerca causale siano inadeguati, a motivo della loro insufficiente elaborazione del concetto di causa: l'intera parte storiografica del I libro della *Metafisica* ne è documento. Ma un'analoga insufficienza egli scorge anche in Platone, sí che tutta quanta la filosofia precedente appare a lui bisognosa di sostanziali integrazioni³⁵. A vedere dello stagirita ciò ribadisce la necessità di svolgere le ricerche secondo il piú maturo concetto di causa stabilito nel II libro della *Fisica*. L'adottarlo e il metterlo in opera è da lui giudicato indispensabile affinché ci si possa attenere all'ordine delle cose. Nondimeno, confrontate con l'autobiografia esposta nel *Fedone*, le critiche di Aristotele a Platone hanno per effetto di capovolgere la valutazione platonica dei Presocratici e di mostrare aderente alle cose il loro stile, considerato nel nerbo che qua e là ne affiora, ed invece fuorviante il metodo che porta alle idee. Ad Aristotele questo appare fuorviante proprio perché insediato sul terreno dei *logoi* e nella misura in cui esso dà adito all'assunzione di una sfera di enti ontologicamente disgiunti da quelli sensibili. Una *περὶ φύσεως ἱστορία* è ciò di cui si affaccia l'istanza. In antitesi con Platone la filosofia dovrà tornare ad essere, in quanto tale, « quella scienza che chiamano indagine della *physis* ». Ed il filosofo dovrà ridiventare *εσσηνζιαλμεντε φυσιολόγος*: torna a competergli di parlare della *physis* basandosi sopra l'ambito del sensibile.

Come lo Jaeger ha mostrato, i primi due capitoli della *Metafisica*

³⁴ Cfr. *Metaf.* A 4, 985 a 18-21 (critica di Anassagora), in connessione con *Fed.* 98 b-c.

³⁵ Sui Presocratici cfr. spec. *Metaf.* A 8, 988 b 22 - 989 b 21. Cfr. pure *Metaf.* A 4, 985 a 11-18 (e ss. per riferimenti particolari), ove si sottolinea che i primi filosofi, pur avendo scoperto le cause materiale e motrice, seguirono procedimenti non scientifici, come soldati male esercitati (cfr. pure la seg. nota 45). In A 10, poi, l'intera filosofia precedente, compresa quella platonica, viene complessivamente apprezzata, in quanto ha scoperto tutte quattro le cause, ma è anche dichiarata inesauriente, per la maniera vaga in cui le ha trattate (cfr. analog. A 7, 988 a 20-23). — Sulla questione cfr. poi il cap. seg.

sono rielaborazione del *Protreptico*³⁶. Un frammento di questo piú giovanile scritto contiene una tripartizione dei γινόμενα, delle cose soggette a generazione. Essa vi è stabilita in base alle diverse cause del loro generarsi, questo potendo avere luogo o in virtù di un'attività dell'intelligenza umana tecnicamente regolata o per via naturale o, infine, casualmente³⁷. Sia la tripartizione sia il criterio che vi presiede hanno un preciso riscontro platonico, offerto dal brano del X libro delle *Leggi* nel quale Platone riesamina i Presocratici e ne critica il concetto di physis³⁸. Analoga è la partizione mediante la quale si apre il II libro della *Fisica*; solo che nel testo aristotelico vengono suddivisi gli ὄντα, tout court, anziché i γινόμενα³⁹. L'inquadrarsi del *Protreptico* in una visuale fondamentale platonica⁴⁰ conferisce un senso abbastanza preciso alla tripartizione che vi è contenuta. Che essa riguardi le cose soggette a generazione fa ritenere che a loro volta queste, prese nel loro insieme, non costituiscano se non un settore particolare di enti, e precisamente quello degli enti cui il X libro delle *Leggi* nega il titolo di φύσει ὄντα proprio in quanto sottoposti a generazione (e corruzione) e dai quali Platone tiene distinte le idee. Nell'ambito platonico essi formano argomento di cosmologia, piuttosto che di vera e propria ontologia. Appunto perché il *Protreptico* rispecchia un punto di vista platonico, la partizione che vi è tracciata appare consona con un'analoga separazione tra ontologia e cosmologia ed in particolare con una corrispondente degradazione degli enti 'naturali' rispetto a quelli eidetici. Viceversa la partizione fissata nel II libro della *Fisica* è ontolo-

³⁶ Cfr. sopra, cap. I, nota 21; cap. II, nota 49.

³⁷ *Protr.* fr. 11 Ross, p. 43: τῶν γινόμενων τὰ μὲν...

³⁸ Cfr. *Leggi* X 888 e-889 d per la tripartizione suddetta; 889 e-892 c per la critica del concetto presocratico di physis (cfr. A. MANSION, *Introd. à la phys. arist.*, pp. 83-88).

³⁹ Si veda l'inizio di *Fis.* B 1: τῶν ὄντων τὰ μὲν... (cfr. sopra, pp. 11-13). E si noti il netto contrasto di *Fis.* B 1 con *Leggi* X cit. a proposito di fuoco acqua terra aria: mentre Platone si rifiuta di condividere il punto di vista presocratico che li considera φύσει (cfr. 889 b; 892 b-c), Aristotele li annovera senz'altro fra gli enti « da 'natura' » (192 b 10-11). Il riallacciamento di Aristotele coi physiológoi ne è puntualmente confermato.

⁴⁰ Il che trova conferma anche nell'impronta platonica del concetto di physis che vi è accolto. Cfr. WILPERT, *Zwei arist. Frühschr.*, pp. 63-66; spec. p. 65: « Damit erweist sich φύσις als Synonymon für die Idee... ».

gica, cioè riguarda « gli enti », in quanto tali, e si intona con le critiche e l'abbandono aristotelici del chorismós platonico⁴¹.

Nel quadro di *Fis. B 1* gli enti naturali vengono contraddistinti da quelli che provengono dall'opera dell'uomo, anziché da enti del tipo degli eide platonici. In *Fis. B 2*, poi, Aristotele respinge espressamente la teoria delle idee, come quella che porta a « separare » τὰ φυσικά (193 b 35 - 194 a 1). Tutto ciò mostra una precisa congruenza fra la prospettiva ontologica del II libro della *Fisica* e quella del I libro della *Metafisica*. In entrambi i testi il rifiuto dell'eidetica platonica sfocia nella implicita riassunzione della tesi presocratica centrale, vale a dire della tesi piú volte menzionata secondo cui l'ente è « tutto ciò che è sensibile e che il cosí detto cielo circonvolge ». L'ambito della filosofia e l'ambito degli enti naturali coincidono; e la prima trova nella ricerca dei loro principi e cause il proprio campo di esplicazione. — Sotto questa luce la filosofia riprende appunto il carattere di « indagine della natura ». La coincidenza del filosofo e del physiológos ne proviene come diretto corollario, salva restando la necessità di precisare il senso dell'uno e dell'altro in base principalmente a quello sopra tratteggiato⁴² di *physis*.

5. - Carattere ' mondiale ' della filosofia.

In forza delle sue critiche a Platone, Aristotele si trova dunque sospinto a recuperare il tipo di pensiero e di filosofia praticato dai Presocratici. Il rivendicarne, contro Platone, la validità riflette l'istanza anche platonica di aderire alle cose, prendendole direttamente a guida e lasciando loro la parola. Nondimeno il recupero che del modo di pensare presocratico viene con ciò ideato non è semplice restaurazione.

⁴¹ Per questa ragione conveniamo bensí con Jaeger nel considerare *Fis. B* (e *A*) come appartenenti all'« età platonica » di Aristotele. Tuttavia non riteniamo di poter seguire l'interprete tedesco quando conclude che la *Fisica* aristotelica *stricto sensu* « è concepita come parte di un sistema platonico dell'universo, e sta sullo stesso piano di questo sistema » e quando ne dichiara la « immediata provenienza platonica » (*Arist.*, tr. it., p. 405, spaziato mio). Che la prospettiva di Aristotele differisca alquanto da quella platonica è anche da collegare col fatto che al periodo di Assos, o forse ad anni precedenti la morte di Platone, risale pure il *De Ideis*, nel quale il chorismós platonico viene espressamente criticato e respinto (cfr., anche per notizie cronologiche, il mio studio cit. *L'argom. del 'terzo uomo'*, spec. pp. 57-66).

⁴² Cfr. sopra, pp. 11 ss.; e cfr. piú avanti, pp. 197-99.

Si tratta, una volta ancora, di consenso ma pure di dissenso; ed è per il confluire di questi due atteggiamenti che quello di Aristotele si presenta come recupero — nel senso positivo e negativo della parola — anziché mera riesumazione.

In generale il consenso riguarda la indicata riconfigurazione della filosofia come episteme vertente sulla *physis*. Il dissenso concerne, in definitiva, il significato di questa sua riconfigurazione. Sotto tale rapporto la filosofia torna ad essere cosmologica o, diremo, 'mondiale', in antitesi con la degradazione platonica della cosmologia a tipo di considerazione secondario rispetto a quello ontologico. In concomitanza con la riduzione degli enti veri e propri all'ambito del sensibile, nel I libro della *Metafisica* viene del resto sottolineato anche il carattere cosmologico, o 'mondiale', della sfera di enti che pertiene alla filosofia. Οὐρανός è il titolo che nel medesimo libro Aristotele usa per designare tale carattere⁴³. Nel contesto in cui figura, quel termine nomina la totalità del sensibile, o il suo orizzonte complessivo, ed equivale a φύσις nel suo più vasto senso di totalità degli enti. Compito della filosofia è di sondare appunto questo dominio, onde lumeggiarne i fondamenti. Attraverso le critiche di Aristotele al suo maestro la filosofia esce pertanto mondializzata. Essa è mondiale nel senso che reperisce nel « mondo » il proprio campo di investigazione, anziché in una sfera di enti sovramondani, ontologicamente disgiunti dal sensibile⁴⁴. Il filosofare ne riceve un'impronta antiplatonica. Trova infatti nel sensibile stesso, o nel « fenomeno » in senso ristretto, il proprio terreno d'indagine. Filosofare significa ormai perseguire bensì i fondamenti, ma prendendo per base tale terreno. Il basarvisi è la prima condizione onde procedere φυσικῶς, « secondo le cose », e per dare corso a un'autentica indagine degli enti; anzi, della « verità » loro. In antitesi con il verbalismo imputato a Platone, sta qui per Aristotele il primo requisito

⁴³ Cfr., a titolo indicativo, la tesi presocratica poc'anzi richiamata, ed anche l'espressione ὅλος ὁ οὐρανός di *Metaf.* Γ 5, 1010 a 28, nel senso di « mondo intero ». E cfr. FINK, *Zur ontol. Frühgesch.* ..., pp. 202-203.

⁴⁴ La 'mondialità' della filosofia non è da confondere, qui, con la 'mondanità' in senso husserliano, cioè nel senso, svalutativo, in cui Husserl dice mondano l'« atteggiamento naturale » in quanto esso si attiene al presupposto di una non discussa pre-datiità del « mondo » alla coscienza. Nella prospettiva aristoteleica la filosofia presenta un carattere 'mondiale' (*weltlich*), in quanto essa estromette quello che Aristotele considera il presupposto platonico della estramondialità (o della sovramondanità) dell'ἄντρος ὄν, identificato con l'eidos, e per contro assume l'ambito del sensibile come valido — e, al limite, unico — terreno d'indagine.

di ogni ricerca diretta a λέγειν τὰ ὄντα. A sua volta il « dire gli enti » dà alla filosofia il carattere di ο n t o l o g i a, nel senso letterale della parola, proprio in quanto ne è cosmologico o mondiale il campo di esplorazione.

Col rendere mondiale la filosofia Aristotele fa suo un tratto basilare del pensiero presocratico e riconcepisce in maniera corrispondente l'apofansi e la teoresi. L'aderenza al sensibile ed al fenomeno in senso ristretto è aderenza al « mondo »; e la sua indagine è ontologica essendo cosmologica. Lo stacco platonico fra ontologia e cosmologia ha per contraltare la loro saldatura. D'altro canto lo stagirita insiste pure sulla inesperienza dei Presocratici, anche là dove mostra di apprezzarli⁴⁵. Nel I libro della *Metafisica* egli li giudica poco esperti, determinatamente, per la inadeguatezza del loro concetto di causa e per la concomitante incertezza e non scientificità del loro sondare la « verità degli enti ». Sotto questo riguardo il *novum* dell'idea aristotelica della filosofia rispetto a loro si concentra nella rielaborazione di quel concetto e nella conseguente norma di spiegare le cose in base alla sua quadruplici specificazione.

⁴⁵ Cfr., oltre che i passi di *Metaf.* A cit. nella prec. nota 35, spec. *Fis.* A 8, 191 a 24-27: « Nel cercare la 'verità' e la 'natura' degli enti, i primi filosofi furono per così dire stornati su di un'altra via, spinti a forza dall'inesperienza ». — Su *Fis.* cit., e in genere su A 8-9, cfr. UNTERSTEINER, *Arist. Phys. I 8-9...*, che con forti argomenti sostiene l'originaria appartenenza di questi due capitoli al Περὶ φιλοσοφίας.

CAPITOLO QUARTO

L'IMPOSTAZIONE EPAGOGICA DEL FILOSOFARE

1. - *La questione dei rapporti tra « fenomeno » e « verità ». Abbandono della presocratica identificazione fra i due ambiti.*

In seno al I libro della *Metafisica* l'idea della filosofia sbocca dunque nell'idea della episteme concernente la *physis*. La rideterminazione del concetto di causa appare il rimedio occorrente affinché l'inesperienza dei Presocratici possa venire ovviata e perché la *physis* possa venire inquisita con effettivo rigore epistemico, intendendo qui per *physis* la totalità delle cose che sono non per opera di tecne ed alle quali è intrinseco, specificatamente, un principio di moto. Altri testi documentano però che, ad avviso di Aristotele, l'inesperienza dei primi filosofi maggiormente pregiudizievole è di genere diverso e tocca l'impostazione del filosofare. Si tratta di una discordanza di fondo circa la dimensione entro cui perseguire i principi e le cause. La questione concerne i rapporti fra l'ambito del sensibile o meglio del « fenomeno » in senso ristretto e quello della « verità ». Sotto questo riguardo l'idea aristotelica della filosofia presenta, come ora vedremo, un largo margine di congruenza con quella platonica. Ma Aristotele diverge dal maestro anche in ordine ai rapporti fra i due ambiti nominati. L'impostazione che egli esige per la teoresi dei fondamenti è all'incrocio di questa somma di convergenze e divergenze rispetto ai Presocratici e rispetto a Platone.

Anche all'interno della filosofia presocratica Aristotele traccia d'altronde una netta divisione, parallela a quella riscontrata nell'*excursus* storiografico del I libro della *Metafisica* tra Platone (e in parte i Pitagorici) e gli altri pensatori. Questa nuova partizione suddivide i Presocratici in due filoni: da un lato l'eleatismo, dall'altro gli indirizzi rimanenti.

Si è già notato come egli dica di Parmenide che, pur essendo stato condotto dalle sue premesse a concepire l'ente come unico, si vide tuttavia « costretto a tener dietro ai fenomeni » ed a porre due cause e principi onde spiegare il movimento¹. Altrove egli osserva però come, inversamente, gli Eleati sostenessero la unicità e immobilità di tutte le cose perché disdegnavano la sensazione e la trascendevano, convinti di doversi affidare al solo ragionamento². Vengono pertanto distinti due procedimenti: l'uno *κατὰ τὴν αἰσθησιν*, basato sulla sensazione; l'altro *κατὰ τὸν λόγον*, fondato sul solo ragionamento³. E come il primo aderisce alle cose, riguardate nelle loro manifestazioni sensibili, così Aristotele gli riconosce una virtù apofantica, là dove nel secondo non vede se non una vuota esercitazione mentale. Parmenide ne esce cautamente apprezzato per quanto sostiene nella « via della opinione », ma le tesi da lui addotte in merito alla « via della verità » ricevono una perentoria sconfessione. Di queste ultime, anzi, Aristotele dice che nonostante il loro rigore logico esse rasentano la follia, essendone implicata per es. l'identità del ghiaccio e del fuoco⁴. Così il rapporto eleatico fra « verità » ed « opinione » si capovolge; e con tutta risolutezza lo stagirita contesta che Parmenide e in genere l'eleatismo si sia realmente pronunziato *perì tês aletheías*⁵. L'accusa di verbalismo è qui sottintesa, per le stesse ragioni per le quali Aristotele la muove a Platone. Di riflesso gli esponenti degli altri indirizzi presocratici risultano piú nettamente apprezzati, in forza del loro prevalente⁶ attenersi al

¹ *Metaf.* A 5, 986 b 28-34 (già cit. a p. 45). Il riferimento a Parmenide riguarda ovviamente la « via della opinione ». — Per ulteriori apprezzamenti (peraltro sempre parziali) di Parmenide e in genere degli Eleati da parte di Aristotele, cfr. pure *Fis.* A 3, 185 a 18-19; *De Caelo* Γ 1, 298 b 17-18. Sulla posizione di Aristotele verso l'eleatismo cfr. S. MANSION, *Aristote, critique des Éléates*, « Rev. Philos. Louv. », 51 (1953), n. 2, pp. 165-86; cfr. anche, nel presente volume, pp. 223-24.

² *De Gen. et Corr.* A 8, 325 a 13-15. Cfr. anche il brano di *Metaf.* A 5 cit. nella nota prec.; si veda spec. 986 b 29 (*ἐξ ἀνάγκης ἔν οἰεται εἶναι*), in connessione con b 31-32 (*τὸ ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον*).

³ Cfr. *De Gen. et Corr.*, loc. cit.; inoltre 325 a 17-18; *Metaf.* A 5, loc. cit., spec. 986 b 32-34 (e cfr. *ad hoc* Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 153). Cfr. pure *Ind. arist.*, 432 b 5-10.

⁴ *De Gen. et Corr.* A 8, 325 a 17-23.

⁵ *De Gen. et Corr.* A 8, 325 a 19. Cfr. *Fis.* A 2, 185 a 17-19: Parmenide e Melisso non si sono occupati della *physis*, pur essendo loro accaduto di sollevare questioni che la riguardano.

⁶ La limitazione è richiesta dalle riserve di Aristotele circa i Pitagorici rilevate nel cap. prec.

sensibile e nonostante la loro inadeguata determinazione concettuale dei principi e delle cause. Egli li chiama οἱ φυσιολόγοι, onde rimarcare il loro effettivo interessamento per la *physis*⁷. Ma ciò che occorre maggiormente sottolineare è qui l'apprezzamento del sensibile come ambito del manifestarsi dell'ente: che Aristotele gli conferisca il titolo di « fenomeno »⁸ presenta questo senso e rispecchia l'indicato capovolgimento rispetto agli Eleati.

Qui *fenomeno* riveste ovviamente significato positivo: equivale a « esser manifesto ». Non si tratta però della sua accezione più lata, per la quale il termine significa l'« esser manifesto » come tale, bensì di un'accezione ristretta. Come il sensibile risulta ambito appropriato al manifestarsi degli enti, così *fenomeno* ora designa quella determinata zona del loro apparire che è appunto il sensibile. L'identificare il fenomeno con il sensibile equivale sotto questo rapporto a fissare un campo d'esplorazione dell'ente o una regione in cui le cose ci si presentino in guise conformi col loro essere. Perciò Aristotele esige che si tenga dietro proprio ai fenomeni, presi nel senso qui operante. Insiste anzi sulla necessità di dire cose congruenti con loro e di evitare, invece, quanto li contravvenga⁹. La norma di aderire alle cose, perno dell'apofansi e della teoresi, ne riceve una precisa determinazione: ci si deve attenere al sensibile, in quanto zona di manifestazioni autentiche dell'ente e ambito del nostro accedervi. Nel contempo Aristotele si riporta a quella che egli mostra di considerare la situazione del pensiero presocratico quando se ne tagli fuori l'eleatismo (ed in parte il pitagorico-

⁷ L'accennata bipartizione del pensiero presocratico trova riscontro anche nell'uso aristotelico di nominare gli esponenti degli indirizzi non eleatici con espressioni come οἱ φυσιολόγοι (in *Metaf.* A 5, 986 b 14 quest'espressione è usata esplicitamente in funzione antieleatica), οἱ φυσικοί, οἱ περὶ φύσεως, ecc. Si tratta di espressioni dirette a sottolineare l'effettivo interessamento di tali pensatori per la *physis*, intesa — antiplatonicamente, e antieleaticamente — come intrinsecamente fondamento originativo della motilità degli enti sensibili. Per certo esse presentano un forte sapore polemico contro i Platonici (da Aristotele nominati per es. οἱ ἐν τοῖς λόγοις; *Metaf.* Θ 8, 1050 b 35); vanno tuttavia poste in rapporto anche col rifiuto del carattere di 'fisici' agli Eleati (per es. in *Fis.* A 2, 185 a 17-18).

⁸ Come risulta per es. dal cit. riferimento a Parmenide in *Metaf.* A 5, 986 b 31, nonché dall'espressione τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν (cfr. p. 43, nota 18: sub B 1; e cfr., per quanto segue, pp. 42 ss.).

⁹ Cfr. espressioni come ὁμολογεῖν, ὁμολογούμενα λέγειν τοῖς φαινόμενοις, e risp. ἐναντία λέγειν πρὸς τὰ φαινόμενα, ecc. (cfr. sopra, p. 43, nota 18). Tutte queste espressioni confluiscono infine nel precetto: σῶζειν τὰ φαινόμενα (sul quale cfr. JAEGER, *Arist.*, trad. it., p. 519).

simo). Benché inesperto e malsicuro, in tal caso il procedere della filosofia appare a lui sorretto dalla norma testé formulata e quindi da una ispirazione felice. Ciò nonostante, l'apprezzamento è contenuto entro limiti ristretti; e per contro egli solleva l'istanza di apportare a questo pur rigoroso tipo di pensiero integrazioni sostanziali. La norma suddetta è per ottenerne integrazioni corrispondenti.

Quale sia l'integrazione basilare affiora con particolare evidenza in un capitolo del IV libro della *Metafisica*¹⁰. Qui Aristotele compie nei riguardi dei *physiológoi* una sorta di resa di conti supplementare, che si aggiunge a quella operata nel I libro rispetto all'intera filosofia precedente: il loro stile di pensiero ne è messo in questione, e ne esce lungeggiato il presupposto che lo rende inadeguato. In causa è il principio di non contraddizione: Aristotele mira a salvaguardarlo contro il relativismo di tipo protagoreo. La critica specifica di quest'ultimo è fatta precedere da taluni rilievi circa l'impianto metodico del pensare presocratico, per il tramite dei quali viene in luce, in un primo tempo (1009 a 18 - 1010 a 1), come esso rimanga esposto ad un complessivo relativismo ed anzi lo autorizzi e consolidi, mentre in un secondo tempo (1010 a 1-7) viene indirettamente segnalata la via per smantellarlo. Via che passa attraverso un'essenziale rettifica di quel modo di pensare.

A prima vista la rettifica può riuscire sconcertante. Aristotele osserva come l'opinione, secondo cui le proposizioni contraddittorie e i contrari sussisterebbero insieme, sia abbracciata pure da alcuni fra coloro che si sono cimentati con le cose anziché con mere parole¹¹. Nel loro caso l'origine di tale opinione viene riportata al fatto che, nel considerarle, essi prendono a metro il sensibile e vi si attengono¹². Lo sconcertante è che pure Aristotele guarda al sensibile e vi si attiene. Ed ancor piú sorprendente è che, pur avendo scorto in quel tipo di considerazione il movente dell'esplicito o implicito relativismo di tali pen-

¹⁰ *Metaf.* Γ 5, 1009 a 22 - 1010 a 7 (cfr. anche, ma in parte, K 6, spec. 1062 b 34 - 1063 a 17). Per la linea di sviluppo del capitolo cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.* I, pp. 273-74; cfr. pure G. COLLE, trad. fr. e comm. di *Metaf.* Γ, Louvain 1931, pp. 98-106. — Cfr. inoltre *Fis.* A 4 ss., *passim*.

¹¹ La netta distinzione dei due casi regge l'impostazione del capitolo (cfr. 1009 a 17-22). Aristotele non nasconde la sua buona disposizione verso i primi, il principio di non contraddizione essendo da loro negato per difficoltà reali (a 17, 22-23). Mostra invece intolleranza verso i secondi, per il carattere meramente verbale della loro negazione (a 21). Una volta di piú, la sua avversione per la riduzione della filosofia a verbalismo è patente e decisiva.

¹² *Metaf.* Γ 5, 1009 a 22-23 ss.; cfr. nota seg.

satori, nel medesimo contesto egli mostra di tenerli in alta stima. Si domanda infatti, riferendosi loro: « Se quanti hanno veduto piú da vicino il vero — e costoro sono quelli che massimamente lo cercano e amano — professano tali opinioni e se in merito alla verità lumeggiano simili cose, come non ritenere scoraggiante il porsi a filosofare? Il cercare la verità sarebbe correr dietro a volatili » (1009 b 33 - 1010 a 1). Da questa domanda traspare un desiderio, anzi il bisogno, di salvaguardare i *physiológoi* dalle implicazioni del loro modo di pensare; implicazioni che tornano d'altronde di sostegno per chi si eserciti con sole parole. Per Aristotele l'attesa salvaguardia è mezzo onde instaurare un tipo di filosofia che, aderendo realmente alle cose, riesca anche premunita sul serio contro ogni forma di verbalismo.

Il modo presocratico di filosofare abbisogna secondo lui di una precisa rettifica. Ne dà motivo il fatto che, prendendo a metro il sensibile, i Presocratici lo hanno assunto quale piano su cui cercare la verità stessa concernente i fenomeni¹³. Anzi Aristotele soggiunge: « In generale, poiché identificano l'intelligenza con la sensazione e riducono questa ad alterazione, essi fanno necessariamente consistere il vero in ciò che è manifesto secondo la sensazione »¹⁴. E dopo avere citato il caso di alcuni — di Empedocle e Democrito, di Parmenide, di Anassagora, e anche di Omero — indica la ragione dei loro scoraggianti risultati nell'aver essi bensí cercato la verità in rapporto alle cose, ma presupponendo che gli enti si riducano a ciò che si manifesta sensibilmente e trascurando, invece, il largo margine di indeterminatezza che il sensibile presenta¹⁵. In tale presupposto egli scorge la radice dell'eraclitismo e in genere della tesi secondo la quale tutto sarebbe sottoposto a divenire e, suo corollario, di quella per cui non si potrebbe accedere ad alcunché di vero¹⁶. Rimuovere questo presupposto è pertanto condi-

¹³ 1009 a 38-b 2 e ss.: ...ή περι τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις* ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν.

¹⁴ 1009 b 12-15: τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν. Cfr. analog. *De An.* Γ 3, 427 a 21 - b 6; nonché A 2, 404 a 27-30 (per il punto di vista di Democrito e di Omero). Il riferimento a Parmenide non concerne che la « via della opinione »; perciò esso non smentisce la complessiva valutazione aristotelica dell'Eleate sopra notata.

¹⁵ 1010 a 1-4. Aristotele conclude: « Perciò costoro parlano secondo una certa verisimiglianza, ma non dicono cose vere » (a 5).

¹⁶ 1010 a 7-15. Cfr. poi 1010 a 15 - b 1 (e corrisp. *Metaf.* K 6, 1063 a 10-17) per la critica specifica dell'eraclitismo sotto questo rapporto.

zione indispensabile affinché i compiti teoretico-apofantici della filosofia possano venire assolti.

Il rimuoverlo esige l'abbandono della equazione tra verità e fenomeno in senso stretto e tra fenomeno e sensibile e l'abbandono della conseguente limitazione del modo di considerare le cose a quanto ne mostri la sensazione. A sua volta l'abbandono di quella duplice identità richiede che il piano di una loro considerazione appropriata venga cercato in una zona ulteriore, diversa dal sensibile e dal fenomeno in senso ristretto. Quest'altra zona, si sa, anche in Aristotele come già in Platone è l'ambito dell'intelligibile, aprentesi al nous, e per entrambi costituisce in senso eminente la dimensione propria della 'verità'. L'integrazione dello stile presocratico di pensiero reclamata da Aristotele si compendia nella norma di esplorare principalmente questa seconda dimensione e di cercare in essa i fondamenti.

2. - *Divergenza da Platone circa i rapporti tra «fenomeno» e «verità».*

Il differenziare l'ambito della verità, pensata come non-latenza, da quello del sensibile e del fenomeno in senso stretto comporta un indubbio avvicinamento di Aristotele al punto di vista di Platone ed anche di Parmenide. Il modo, però, secondo il quale egli mostra di accostarsi non toglie le riserve di fondo da lui sollevate circa le loro prospettive. Esse riaffiorano anche a proposito dei rapporti tra fenomeno e verità; e si presentano così perentorie da non lasciare incertezze in merito al fondamentale dissenso dello stagirita dall'interpretazione parmenidea e platonica dei rapporti in questione ed in merito all'interpretazione che ne è da lui prospettata.

Circa la loro interpretazione parmenidea Aristotele sottolinea del resto una sostanziale omogeneità del modo eleatico di pensare con quello dei *physiologoi*. In un passo del *De Caelo*¹⁷ ricompare l'obiezione a Parmenide e Melisso di non avere seguito un procedimento fondato sulle cose (298 b 18). Tuttavia vi si fa anche notare come essi ritengano che null'altro si a oltre agli enti sensibili (b 21-22): nel fondo del loro pensiero Aristotele ravvisa dunque il presupposto, che, a suo ve-

¹⁷ *De Caelo* Γ 1, 298 b 14-24; cfr. J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (London 1908²), trad. fr., Paris 1952, p. 206, n. 1. L'omogeneità che ora viene rilevata si aggiunge a quella osservata poc'anzi (in corrispondenza con la nota 14), pur essendo di altra natura.

dere, negli altri Presocratici è non controverso (ma non fondante) fondamento, dell'identità dell'ente con il sensibile. D'altra parte, nel medesimo brano viene riconosciuto a Parmenide e Melisso un merito essenziale: l'aver per primi compreso che non potrebbe esservi conoscenza scientifica o saggezza qualora non vi fossero enti « ingenerati e completamente immobili » (b 19, 22-23). Sotto questo rapporto il loro limite sta nell'aver creduto, spinti dal presupposto richiamato, di dover negare le vicende di generazione e corruzione cui gli enti sensibili appaiono sottomessi (cfr. b 21-24), affinché conoscenza scientifica e saggezza possano verificarsi. Allora l'opposizione parmenidea tra *alétheia* e fenomeno risulta insostenibile per il motivo che Parmenide non ha assunto un altro dominio oltre a quello del sensibile ed eterogeneo rispetto ad esso. Parrebbe dunque che, una volta compiutane l'assunzione, secondo Aristotele quella opposizione riuscirebbe sostenibile; anzi, il postularlo sembrerebbe a suo vedere indispensabile affinché conoscenza scientifica e saggezza possano avere luogo. Il fatto che al centro della filosofia platonica stia precisamente l'assunzione di un dominio siffatto potrebbe suonare adesione di Aristotele al punto di vista platonico circa l'*alétheia* ed i suoi rapporti col fenomeno. Proprio qui, invece, si annida la sostanziale sua discordanza anche dal maestro in proposito, aggiungentesi a quella che lo divide da Parmenide e in genere dall'eleatismo.

Il divergere di Aristotele da Platone sotto questo riguardo è correlativo all'abbandono delle idee in quanto sfera di enti disgiunti dal sensibile. Nell'ambito platonico la dimensione dell'*alétheia* coincide con tale sfera; e la loro coincidenza dà un senso determinato al processo teoretico-apofantico della filosofia. Vedremo che, rifiutando il platonico *korismós*, Aristotele si trova condotto ad operare una sorta di trasposizione di quella dimensione ed a concepire tale processo in un senso parimenti trasformato.

La coincidenza, in Platone, della dimensione della *alétheia* con la sfera degli enti eidetici è manifesta specialmente nei libri VI e VII della *Repubblica*. Essa vi presiede alla distinzione dell'intelligibile dal sensibile e alla bipartizione di ciascuno dei due campi che sul finire del VI libro viene tracciata¹⁸. Metro per la suddivisione è qui il grado di

¹⁸ Alludiamo alla « linea » quadripartita di cui tratta *Rep.* VI 509 d - 511 e. — Su *ἀλήθεια* in Platone cfr. le indicazioni bibliografiche qui fornite a p. 38, nota 9, oltre che il *Pl.s. Lehre von d. Wahrh.* di HEIDEGGER cit. a p. 39, nota 12 (e la cit.

« chiarezza » (σαφήνεια) dei diversi settori¹⁹; il grado, poi, della chiarezza rispettiva è posto in dipendenza dalla misura in cui ciascun settore partecipa della alétheia²⁰. La eterogeneità del sensibile e dell'intelligibile ne risulta confermata, in quanto zone rispettivamente di ombra e di luce e pertinenti l'una al mero opinare e l'altra alla episteme²¹.

Il modo in cui Platone sostiene la loro eterogeneità non lascia dubbi circa il significato ontologico di alétheia. L'ambito dell'intelligibile è difatti presentato come zona di luce in quanto è il dominio appunto della alétheia; e questa, a sua volta, costituisce la luminosità che l'idea del bene diffonde su ciò che in tale ambito abbia sede. Vi risiedono gli eide: questi sono pensati come per sé non-latenti, e in tal senso « veri », in quanto si trovano esposti a siffatta luminosità. Platone soggiunge che l'idea del bene, come apporta l'alétheia agli enti eidetici, così dà alla mente il potere, noetico, di conoscerli²². Anche la mente può dunque insediarsi nell'ambito dell'intelligibile grazie alla luminosità che l'idea suddetta vi produce, in maniera analoga a quella per cui il sole, illuminando la zona d'ombra, rende accessibile alla sensazione ciò che vi sia contenuto. Nel suo significato fondamentale alétheia vuol quindi dire anche per Platone « non latenza », in quanto modo d'essere degli enti che rimangono aperti alla luce proveniente dall'idea del bene. Sì che la « verità » è anche per lui dimensione ontologica e coincide con una sfera determinata di enti quale è quella degli eide. Secondo le prospettive della *Repubblica* la possibilità stessa

replica di FRIEDLÄNDER, con la puntualizzazione di TUGENDHAT). In rapporto all'argomento qui esposto cfr. anche R. PFLAUMER, *Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon*, e W. BRÖCKER, *Das Höhlenfeuer und die Erscheinung von der Erscheinung* (entrambi nel vol. *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*, Tübingen 1960, risp. pp. 189-223 [cfr. spec. 192-95] e 31-44). — Come nel cap. prec., anche in questo paragrafo e nei successivi il pensiero di Platone verrà presentato secondo il punto di vista di Aristotele, tralasciando deliberatamente ogni discussione circa la pertinenza di tale punto di vista. In particolare, ometteremo di esaminare il nuovo aspetto che i rapporti tra « verità » e « fenomeno » possono rivestire nei dialoghi dialettici, in concomitanza con la rivalutazione della doxa (cfr. tuttavia, nel presente volume, p. 171, nota 40).

¹⁹ Cfr. *Rep.* VI 509 d: ... σαφήνεια καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα... Al che è da avvicinare Π. φιλ. fr. 8 Ross (cfr. sopra, p. 41, nota 17) e poi *Fis.* A 1, 184 a 16 ss. (su cui cfr., qui, pp. 91 ss.).

²⁰ *Rep.* VI 511 e; cfr. 510 a.

²¹ Cfr. *Rep.* VI 508 d.

²² Cfr. *Rep.* VI 508 e: l'idea del bene vi è definita « ciò che conferisce l'alétheia alle cose sensibili e il potere [di conoscerle] a chi le conosca ».

dell'apofansi e della teoresi²³ si presenta fondata su queste basi, la dimensione della 'verità' essendo il campo di manifestazione dell'ente e dunque ambito per sé adatto alla sua esplorazione.

Termine alternativo di *alétheia* è *lethe*, la latenza, come modo d'essere dell'ente in quanto esso non stia esposto alla indicata luce. Tale, per Platone, è il caso del sensibile. D'altronde ciò che rientri in quest'altro dominio ha pure una sua forma manifestativa. Egli la esprime dicendo φαίνομενα gli enti sensibili e concependo il fenomeno quale loro modo d'essere, eterogeneo rispetto a quello costituito dalla *alétheia*. La accessibilità alla noesi e la accessibilità alla sensazione rimangono perciò indifferenti al rapporto col nous e rispettivamente con la aisthesis e in genere con un osservatore. Costituiscono invece proprietà dell'ente, suoi modi d'essere, i quali dipendono bensì dal potere illuminante ora dell'idea del bene ora del sole, ma in quanto l'esserne illuminato (e l'esserlo ad opera dell'una piuttosto che dell'altro) è reso possibile dalla struttura dell'ente nei due casi. Pure il fenomeno, non meno della verità, è dunque anche per Platone dimensione ontologica e nomina un tipo di manifestazione dell'ente; e differisce dalla verità nella misura in cui differiscono le due forme manifestative dell'ente stesso. Sotto questo rapporto i domini dell'intelligibile e del sensibile differiscono, a loro volta, per l'eterogeneo modo di manifestarsi degli enti rispettivi.

Nel corso del celebre mito con cui si apre il VII libro della *Repubblica* Platone fa notare come il volgersi del prigioniero dalla caverna alla luce provochi un parallelo mutamento della sua maniera di considerare τὸ ἀληθές. Ché da prima, fino a che egli rimane ancorato alla zona d'ombre, pare a lui questo l'ambito del « non latente »; ma poi, sollevatosi nel dominio della luce, il prigioniero si rende conto che l'ambito ne è quest'altro e considera suo vago riflesso la zona di partenza²⁴. Poco oltre Platone esplicita la παιδεία derivantene (517 a ss.): ci si dovrà volgere « con l'anima tutt'intera » (518 c) dal mondo del divenire a quello dell'essere, come al dominio dell'autentica 'verità', e sempre si dovrà tenere lo sguardo all'idea del bene. La platonica identificazione della dimensione dell'*alétheia* con la sfera degli enti eidetici ha così per contropartita il loro apprezzamento quali enti realmente tali, ὄντως ὄντα, e, all'inverso, una perentoria svalutazione del sensibile. Alla quale corrisponde un altrettanto risoluto deprezzamento del

²³ Cfr. per es. in *Rep.* VI 486 a l'espressione θεωρία πάσης οὐσίας.

²⁴ Cfr. *Rep.* VII 515 c, in connessione con 515 e - 516 a.

« fenomeno », in quanto modo d'essere e dimensione di ciò che è passibile di sensazione; inoltre, in quanto concetto prefilosofico e pre-epistemico dell'ente.

Qui è adombrata la versione platonica del procedimento apofantico che Aristotele esige per la filosofia; vi è adombrata, per lo meno, nella forma che piú si attaglia alla dualistica interpretazione aristotelica di Platone. Nel suo senso piú generale, procedere apofanticamente significa dare corso ad operazioni adatte a provocare il manifestarsi di ciò che stia latente²⁵. Secondo le prospettive della *Repubblica* gli enti eidetici sono per sé non-latenti, o meglio lo sono in quanto si trovano illuminati dall'idea del bene; ciò nonostante rimangono per noi immediatamente latenti, ossia per tutto il tempo che ci atteniamo al fenomeno. Difatti quest'ultimo è forma manifestativa delle cose che, pur non dipendendo da un loro rapporto con un eventuale osservatore, nasconde gli enti eidetici e impedisce di « vederli »: l'attenersi all'ambito del fenomeno e a quello, che gli corrisponde, dell'opinione preclude l'accesso all'ὄντος ὄν. Nell'ambito platonico dare corso all'apofansi significa, in generale, conseguire la visione noetica. Quindi l'esercitarla richiede che il fenomeno venga trasceso e che il nostro orizzonte considerativo ne abbandoni la dimensione per insediarsi in quella della non-latenza.

Nell'andare a vedere le cose quali si rivelano sotto la luce dell'idea del bene, e cioè nella loro luce, si assommano i compiti teoretico-apofantici che alla filosofia può assegnare Platone, secondo le posizioni della *Repubblica* e secondo l'interpretazione aristotelica²⁶. Ma lo svolgimento platonico di questo compito è quanto Aristotele non può che rifiutare, pur continuando a perseguire compiti di tal natura. Dal punto di vista aristotelico l'identificare la dimensione della verità con una sfera di enti ontologicamente « separati » non può infatti non riprodurre il verbalismo imputato all'assunto platonico di una sfera di enti siffatti. Ma nella prospettiva di Platone il concepire gli eide come per sé non-latenti, sia pure in virtù dell'azione illuminante dell'idea del bene, è giustificato proprio in base a tale assunto. Il respingere quest'ultimo involge il rifiuto dell'alétheia come dimensione per sé stante,

²⁵ Cfr. sopra, p. 40.

²⁶ In proposito cfr. qualche buon cenno in J. LOHMANN, *L'origine du langage* (« Revue de Théologie et de Philosophie », S. III, vol. IX [1959], pp. 322-37), a pp. 337 ed anche 327.

estranea al sensibile. Il rifiutarle simile carattere, poi, esige l'abbandono del processo traspositivo del nostro piano di considerazione dall'ambito del fenomeno a quello della *alétheia* così intesa; ed inversamente richiede, insieme con una rivalutazione del sensibile e in genere del fenomeno in senso stretto, tutt'altra maniera di concepire i rapporti fra l'uno e l'altro dominio.

3. - La « via » della *epagoghé*: suo radicarsi nel « fenomeno ».

La reimpostazione aristotelica dell'apofansi e della teoresi si impernia sulla reinterpretazione del « fenomeno » come ambito non di occultamento dell'ente vero e proprio, bensì di sue manifestazioni autentiche. La caratterizza, per ciò, un capovolgimento rispetto a Platone e in genere il rifiuto di impostazioni che non radichino in siffatto ambito lo svolgimento della teoresi.

In un passo del *De Caelo*²⁷, discutendo prospettive del *Timeo*, Aristotele polemizza coi Platonici a questo riguardo. Egli nota come essi dicano cose che non si accordano coi fenomeni (306 a 5-7). Poi spiega che ciò dipende dalla inadeguatezza dei principi assunti e dalla pretesa di ricondurre tutto a determinati punti di vista (a 7-9). E dipinge il comportamento degli Accademici paragonandolo a quello di chi nelle discussioni monta la guardia alle proprie posizioni: disposto ad accettare qualsivoglia conseguenza, per amore dei principi fissati e nel convincimento che questi siano incontrovertibilmente veri (a 11-14). La replica di Aristotele ha tono perentorio: è a partire dai risultati che occorre giudicare i principi, e sopra tutto a partire dal risultato ultimo; e nello studio della 'natura' è risultato ultimativo « ciò che si manifesta in base alla sensazione » (τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν), la cui evidenza, Aristotele ammonisce, è sempre sovrana (a 14-17). Il procedimento va dunque rovesciato: non da principi stabiliti aprioristicamente all'esperienza, ma dall'esperienza ai principi. Questi dovranno venire fissati a partire da quella e in accordo con essa. La comprensione delle cose potrà riuscire, ma soltanto così, *iuxta propria principia*.

L'andamento che la ricerca dei principi dovrà seguire è tratteggiato nella pagina iniziale della *Fisica*. Oggetto del libro che la contiene sono i principi di cui la 'fisica' dovrà occuparsi. Aristotele ne

²⁷ *De Caelo* Γ 7, 306 a 5-17.

imposta la ricerca nel senso di « definire ciò che li riguarda »²⁸. Poi spiega in qual modo il loro studio dovrà esser condotto. Egli dice: « La via naturale è quella che procede dalle (ἐκ) cose meglio conosciute e chiare per noi verso (ἐπί) quelle più chiare e conoscibili per natura. Perciò occorre procedere nel seguente modo: dalle cose meno chiare per natura e maggiormente per noi verso quelle più chiare e meglio conoscibili per natura »²⁹. Aristotele chiama προάγειν, o anche προΐέναι, il procedere per questa via³⁰: collegato con l'ἐκ designante il piano di partenza, l'ἐπί nomina la direzione del προάγειν e ne connota l'andamento epagogico, nel senso che più si attaglia alla speciale carica semantica del termine ἐπαγωγή entro il contesto in esame. Se, come è d'uso, traducessimo *epagoghé* con « induzione » e se per induzione intendessimo un processo di generalizzazione da casi particolari, il senso di *epagoghé* latente nel brano riferito uscirebbe falsato. Letteralmente ἐπαγωγή nomina infatti l'operazione di « condurre » (ἄγειν) « verso » (ἐπί); in sede di metodologia epistemica designa, corrispondentemente, l'indirizzare le ricerche da un piano verso un altro che lo oltrepassi. Ricondotta a questo suo significato, in Aristotele la *epagoghé* non costituisce un *minus habens* rispetto a un procedimento di tipo deduttivo, qual è precipuamente il sillogismo. Nemmeno designa, anzi, un procedimento o un metodo, bensì una direzione: la direzione delle ricerche impostate secondo un obiettivo o un *telos* che oltrepassi il livello iniziale della considerazione. E in quanto direzione, più che consistere nella trasposizione del piano di una ricerca da uno ad altro livello, la *epagoghé* è propriamente la norma di tenere di mira il secondo e poi gli eventuali successivi, come quelli su cui la considerazione di ciò che stia in argomento dovrà esser trapiantata, a partire dal primo³¹.

²⁸ *Fis.* A 1, 184 a 14-16. In proposito cfr. più avanti, pp. 191 ss.

²⁹ *Fis.* A 1, 184 a 16-21: Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδοῦ καὶ σαφέστερων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα...

³⁰ *Fis.* A 1, 184 a 19; cfr. *Ind. arist.* 633 b 10-15 (προάγειν). — *Fis.* A 1, 184 a 24; cfr. *Ind. arist.* 638 b 14-22 (προΐέναι). — Cfr. inoltre l'uso di ἀνάγειν nel senso di *Fis.* B 3, 194 b 22; B 7, 198 a 23, 32; cfr. *Ind. arist.* 42 a 9-36; qui, pp. 200-201.

³¹ La più netta caratterizzazione aristotelica della ἐπαγωγή è notoriamente quella di *Top.* A 12, 105 a 13-14: ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος. Le spiegazioni che vi sono aggiunte potrebbero far pensare ad un processo di generalizzazione: « per es. se è il migliore il nocchiero esperto e così pure l'auriga, al-

Una impostazione di questo tipo caratterizza anche la filosofia nel senso di Platone. Pure nel suo quadro si tratta infatti, come abbiamo notato, di spostare l'ordine considerativo da un livello ad un altro e precisamente dall'ambito del sensibile a quello dell'intelligibile, o dalla dimensione del fenomeno a quella dell'alétheia. Specialmente alla fine del VI libro della *Repubblica* Platone insiste anzi sul diverso andamento della dialettica (e cioè della filosofia) e delle discipline particolari. Spiega come queste muovano « da ipotesi » e si dirigano senz'altro a ciò che ne dipende, mentre la dialettica procede « dalle ipotesi in direzione del principio che è oltre ogni ipotesi »³². E più innanzi egli tratteggia il cammino del metodo dialettico come quello che prende le ipotesi semplicemente per « gradini e punti di appoggio » (511 b) onde sollevarsi fino all'arché vera e propria³³. Nelle sue linee generali siffatto

lora è il migliore, in generale, colui che in ciascun caso è esperto » (a 14-16). Anche qui occorre tuttavia sottolineare il carattere di « via », e propriamente di « via a » (ἔφοδος), che viene riconosciuto alla epagoghé: di nuovo, la parola greca è volta a nominare una direzione di ricerca e specificatamente, nel brano citato, la direzione delle ricerche che, in contrapposto all'andamento del sillogismo (cfr. a 11-12), non partono dall'universale ma vi mirano. Cfr. del resto *An. Post.* A 18, dove, premesso che noi apprendiamo in due modi, o mediante apodissi o mediante epagoghé, si dice: « La epagoghé muove ἐκ τῶν κατὰ μέρος... » (81 b 1 ss.). Ross (*Ar.'s Anal.*, p. 566) commenta: « Il passo è uno di quelli che indicano che la principale idea sottostante all'uso aristotelico della parola ἐπαγωγή è quella di un processo di 'condurre a', non quella di addurre casi particolari ». Altrove Ross riconosce in tale idea « l'origine del significato tecnico » del termine in questione (*Ar.'s Metaph.* I, p. 182). In tal senso cfr. *Metaf.* A 8, 989 a 32-33; *An. Post.* A 1, 71 a 21, 24; *De Caelo* A 1, 268 a 19-20; cfr. inoltre L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955, pp. 55 ss., spec. p. 57. — Si veda inoltre *An. Pr.* B 23 per la struttura sillogistica che la epagoghé può rivestire e, in genere, per il suo stretto nesso col sillogismo. — Sugli svariati sensi di *epagoghé* nell'uso di Aristotele cfr. ancora Ross, *Ar.'s Anal.*, pp. 481-85 (p. 483 per taluni precedenti platonici); cfr. spec. p. 483: per lo più *epagoghé* significa « non la citazione di casi singoli, bensì l'avanzare da questi verso l'universale ». — Cfr. anche *An. Post.* B 19, 100 b 4 (su cui vedi, qui, p. 110).

³² *Rep.* VI 510 b. Cfr. sviluppo in 510 c-511 d; e cfr. *Fed.* 101 c-e. Si deve poi rimarcare che, diversamente dalle discipline particolari, la dialettica platonica prescinde completamente dal sensibile e in tutto il suo corso si attiene esclusivamente all'intelligibile (cfr. risp. 510 c-d, 511 b-d). — Giovi inoltre rilevare la corresponsione terminologica fra questi passi della *Repubblica* e la pagina iniziale della *Fisica*. Le preposizioni sono le medesime: ἐκ... ἐπί. Tuttavia i verbi qui usati da Platone riflettono il carattere di *poreia* inerente alla dialettica (πορεύεσθαι, ἰέναι, ἐκβαίνειν, ecc.: cfr. più avanti, p. 140), piuttosto che il « condurre » (ἄγειν) cui si riferisce *Fis.* A 1.

³³ Cfr. spec. *Rep.* VII 533 c-d. E cfr., ad illustrazione del metodo « anaire-

procedimento trova rispondenza nella epagoghé aristotelica, intesa nel senso testé chiarito. Ma Aristotele lo determina in tutt'altra guisa, consona con l'abbandono dell'alétheia in quanto dimensione abbracciante una sfera di enti scissi dal sensibile e col parallelo rifiuto dell'interpretazione platonica del fenomeno quale dimensione occultante l'ente vero e proprio.

Aristotele, è noto, fa risalire la formazione della teoria delle idee al concomitante influsso su Platone dell'eraclitismo e di Socrate. In particolare: da una parte, all'influsso della tesi eraclitea, e in ispecie cratilea, del continuo mutare del sensibile e della conseguente impossibilità di acquistarne scienza; dall'altra parte, all'influsso della ricerca socratica dell'universale e determinatamente del τί ἔστιν³⁴. Per l'argomento presente la ricostruzione aristotelica offre un interesse speciale. Ne siamo rinviiati alla messa a punto rispetto ai Presocratici ricorrente nel IV libro della *Metafisica*. Qui, come si è veduto, Aristotele individua la principale radice dell'eraclitismo nell'errore metodico di identificare l'ente, in quanto tale, con ciò che è manifesto per la sensazione³⁵. Successivamente egli chiarisce come in seno all'eraclitismo questo errore di metodo provochi l'estensione al « mondo » intero del carattere di totale mutevolezza riscontrabile nella zona che ne è a più diretta portata di sensazione³⁶. Nella pagina della *Metafisica* alla quale alludiamo nulla egli dice relativamente a Platone. Nondimeno essa implica un contraccolpo nei suoi confronti, essendone indirettamente lumeggiata una paradossale omogeneità della maniera platonica di filosofare con quella presocratica in genere ed eraclitea in ispecie. Ché per un verso, continuando il tipo di ricerca inaugurato da Socrate, mediante l'eidetica Platone va oltre il sensibile e lascia quindi cadere la presocratica identificazione dell'ente col sensibile stesso e del « vero » col « fenomeno ». Ma per altro verso, in quanto concepisce come permanenti gli enti eidetici (ed essi soli) e ne dichiara il korismós, egli mostra di condividere il presupposto congiunto con quella doppia identificazione; vale a dire l'assunto del mutare di tutto ciò che rientri nell'ambito del sensibile. Dal punto di vista di Aristotele l'errore di me-

tico » qui soltanto accennato, il mio saggio *L'unità dell'idea nel Parmenide* (« Acme », vol. IV [1951], n. 3, pp. 347-439), pp. 355-57.

³⁴ *Metaf.* M 4, 1078 b 27-30; cfr. A 6, 987 b 1-4.

³⁵ *Metaf.* Γ 5, 1010 a 7-15 (cfr. sopra, p. 81).

³⁶ 1010 a 25-32.

todo commesso da Cratilo e in genere dall'eraclitismo appare ripetuto anche da Platone. E dal medesimo punto di vista la iperuranicità del mondo eidetico, così come la squalifica degli enti sensibili e del fenomeno, ne sono corollario. — Liberarsi da quell'errore e riabilitare il sensibile ed in genere il fenomeno in senso stretto fanno tutt'uno. Ma ciò comporta una sostanziale riconfigurazione della epagoghé e dunque della filosofia stessa, in quanto episteme teoretica dei fondamenti.

4. - *Il cammino del sapere: dal « fenomeno » alla « verità ».*

Il correttivo che in rapporto alla epagoghé Aristotele mostra di ritenere indispensabile è parzialmente in luce nel brano della *Fisica* dianzi riportato. Qui vengono distinti due piani: quello di ciò che « per natura » è maggiormente chiaro e conoscibile e che « per noi » lo è meno e quello di ciò che per natura lo è meno e che per noi lo è in grado maggiore. In apparenza la distinzione è gnoseologica. In realtà essa è primariamente ontologica, e solo in via subordinata è anche di ordine conoscitivo. Ne sono difatti differenziate le cose secondo il diverso grado di « chiarezza » (σάφεια) che le caratterizza³⁷. Un grado ne è quello di ciò che è costitutivamente (τῆ φύσει) più chiaro; l'altro è quello di ciò che, altrettanto costitutivamente, lo è meno. Nel primo caso si tratta delle cose la cui forma manifestativa è la 'verità'; nel secondo, di quelle che si manifestano in forma di « fenomeni ». L'aspetto gnoseologico della distinzione si radica qui. Infatti Aristotele dichiara maggiormente chiare e conoscibili per noi le cose che lo sono meno per natura, e non viceversa; e dice più chiare per noi quelle che per loro natura lo sono meno, e non viceversa. La differenziazione τῆ φύσει fonda quella ἡμῖν, non viceversa.

Il fatto che l'aspetto gnoseologico della distinzione rimanga subordinato a quello ontologico ha grande peso. Ne dipende il senso del

³⁷ Si veda particolarmente la seconda parte del brano cit. a p. 88: « ... occorre procedere... dalle cose meno chiare per natura e maggiormente per noi verso quelle più chiare e meglio conoscibili per natura ». Traduco con « chiarezza » la σάφεια cui rinviano i comparativi σαφέστερα e ἀσαφέστερα. A sua volta σάφεια rimanda, anche terminologicamente, al criterio usato in *Rep.* VI 509 d per differenziare l'intelligibile dal sensibile (cfr. sopra, p. 84, nota 19); salvo che nel contesto richiamato Platone svaluta (mentre in *Fis.* cit. Aristotele apprezza) il secondo dominio proprio in considerazione della sua minore « chiarezza ». — Sia in *Rep.* cit. sia in *Fis.* cit. σάφεια, σαφήνεια nomina la « chiarezza » non della conoscenza, bensì delle cose: in tal senso corrisponde a « fenomeno » (in senso lato).

sapere come tale. Infatti il sapere (l'εἰδέναι: l'« avere veduto ») si costituisce mediante l'« andare a vedere » (il θεωρεῖν) come stiano le cose. Che le cose, per se medesime, siano « chiare » è condizione della possibilità del sapere così inteso: quest'ultimo si forma col vederle nella loro propria chiarezza. Che, poi, le cose detengano forme diverse, e diversamente graduate, di chiarezza implica la diversificazione di forme e gradi corrispondenti del sapere. Diversamente che in Platone, nell'ambito aristotelico il sapere è quindi possibile anche in rapporto al fenomeno in senso stretto, benché in tal caso possa trattarsi di una forma non epistemica, o pre-epistemica, del sapere stesso³⁸. La svalutazione platonica del fenomeno viene soppiantata. Anziché forma occultatrice delle cose, esso ne è manifestazione genuina, quantunque strutturalmente diversa e di grado inferiore rispetto alla alétheia; cioè rispetto a quella che, « per noi », è la forma manifestativa costituita dalla intelligibilità. L'ambito del sapere ne esce allargato pure alla sfera del fenomeno. E il medesimo ambito, non rimanendo circoscritto alla sfera della 'verità' ovvero dell'intelligibile, viene ad abbracciare l'intera zona che è delimitata dalle due forme di chiarezza costituite appunto dalla verità e dal fenomeno.

Vedremo che su queste basi Aristotele ridetermina, rispetto a tutta la filosofia precedente, i rapporti fra sentire e pensare, apprezzando vigorosamente il primo e radicandovi il secondo. Qui importa rilevare le nodali conseguenze che derivano per l'impianto della teoresi dei fondamenti e dunque per l'impianto della filosofia stessa. Piano di partenza di tali ricerche — dice il passo *Fis.* A 1 — deve essere la zona di ciò che è per noi maggiormente chiaro. Pertanto il loro cominciamento avviene nella sfera dell'ente, in quanto le cose per noi maggiormente chiare detengono una chiarezza intrinseca, costitutiva del loro essere. Il conoscerle (il « vederle ») nella loro propria

³⁸ La precisazione è indispensabile, perché la episteme è in Aristotele conoscenza causale: la forma epistemica del sapere è appunto caratterizzata da questo tipo di conoscenza. Il riferimento all'εἰδέναι, accoppiato all'επίστασθαι, nella prima riga della *Fisica* ne riguarda precisamente la forma epistemica (idem in *Fis.* B 3, 194 b 17-23, e in *Metaf.* A 3, 983 a 25-26). Ciò non toglie però che, nel suo senso primario di « avere veduto » (cfr. sopra, pp. 54-55), l'εἰδέναι detenga una portata più generale: nomina la conoscenza [di qualcosa] come tale, in quanto basata sulle cose e ottenuta con l'andare a vedere queste e con il considerarle nella loro propria « chiarezza » e secondo il modo e il grado di essa. In tal senso il sapere (l'*eidénai*) può concernere anche i « fenomeni », indipendentemente dalla loro considerazione causale, e può avere luogo anche in forma non- o pre-epistemica.

chiarezza, e secondo il modo e il grado di essa, è conoscerle quali sono. Quando siano condotte nella maniera richiesta dalla epagoghé, le ricerche cominciano per tal motivo da una presa di contatto con le cose. E per la stessa ragione il loro inizio avviene nell'ambito del sapere, poiché consiste nel conoscere secondo la loro propria chiarezza (e, in dipendenza da ciò, nel vederle chiaramente) le cose da cui si prendano le mosse. La ricerca dei principi muove da questo, che è un grado iniziale del sapere. A sua volta la determinazione dei principi non è che sapere ulteriore, costituentesi tramite il « vedere » le archai secondo il modo e il grado della loro chiarezza. In tal senso l'intero cammino — la « via » che Aristotele dice « naturale » — si svolge da un capo all'altro internamente al sapere³⁹ e si snoda da quella forma di sapere che corrisponde al fenomeno in senso stretto verso quella che invece corrisponde alla 'verità'. Non si svolge, per contro, a partire da un non-sapere; meglio: non parte da un non-sapere totale, ma solo da una carenza di sapere a riguarda dei fondamenti. E per questa ragione la epagoghé non è via *al* sapere, bensì *del* sapere. — La moderna separazione fra metodo e sapere e la contemporanea sua esasperazione metodologica rimangono tuttora assenti. I due termini restano uniti, il metodo non essendo se non il movimento del sapere. Impostata epagogicamente, la ricerca dei principi muove dalla « cosa » e vi si addentra: inoltrandosi da un grado di chiarezza delle cose in altri più originari, retrocede dal fenomeno nella alétheia.

Delle rilevate indicazioni metodologiche la trattazione del I libro della *Metafisica* relativa alla physis della filosofia è puntuale applicazione. Essa si è difatti appoggiata sull'opinione corrente circa la filosofia e sulla prassi dei filosofi, interpretate quali manifestazioni (« fenomeni ») della physis inquisita. L'appoggiarvisi ha costituito un primo grado di sapere attinente a quest'ultima: il sapere riguardante appunto suoi fenomeni. In base ad essi la physis cercata è poi stata chiarita, sino a lumeggiare che in forza della propria 'natura' la episteme filosofica si radica nella orexis del sapere. La ricerca ha pertanto seguito un anda-

³⁹ Per questo aspetto della ricerca dei principi secondo *Fis.* A 1, ma sotto una luce diversa, cfr. W. WIELAND, *Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik* (« Kant-Studien », Bd. 52 [1960-61], Heft 2, pp. 206-19), pp. 208-209.

mento epagogico, e continuamente si è mossa nella sfera della « cosa » e sul terreno del sapere.

All'inverso, la medesima trattazione giova pure ad illuminare ulteriormente le indicazioni di metodo testé rimarcate. Dopo che la orexis posta inizialmente a base è risultata l'arché della filosofia, la prospettiva si è infatti rovesciata: guardato retrospettivamente, il cammino della ricerca è apparso cammino che muove appunto dall'arché e ne persegue le esplicazioni⁴⁰. Anche sotto questo rapporto i primi capitoli della *Metafisica* hanno valore di modello: indicano il senso ultimativo secondo cui l'andamento della ricerca delle archai, quando sia condotta epagogicamente, è da interpretare. Da ultimo occorre cioè riconsiderarlo a visuale capovolta: non più facendo perno su ciò che è maggiormente chiaro per noi, ma su ciò che risulti esserlo maggiormente per natura. Al compiersi della ricerca viene raggiunta la « chiarezza » propria dell'arché perseguita, ossia quella che nell'ordine delle cose è di grado maggiore e che anzi è fondativa rispetto a gradi minori e altrettanto originaria. A questo punto il sapere iniziale, relativo a gradi di chiarezza « per natura » inferiori, è da riconsiderare alla luce dell'arché donde risultino provenire i « fenomeni » che in quella più elementare forma di sapere si siano presi in considerazione. Secondo il suo senso ultimativo il cammino della ricerca muove dall'arché e ne segue il dispiegarsi nella forma del fenomeno. Assume il carattere di movimento di ricerca che tien dietro al movimento fondante proprio dei fondamenti e che, tenendogli dietro, ne è il sapere. È sapere (*eidénai*) in forma epistemica, essendo rivelatore del fondamento originativo della « cosa » inquisita e dei modi del suo originare.

5. - Dal « primo per noi » al « primo per natura ».

Le linee maestre delle ricerche impostate epagogicamente figurano esposte nel seguito del brano metodologico con cui la *Fisica* si apre. Dopo le indicazioni sopra riferite Aristotele dice: « Per noi manifeste e chiare sono da prima le cose maggiormente indistinte; ed è partire da queste che poi, mediante analisi (*διαίρεσις*), gli elementi ed i principi diventano conosciuti. Quindi occorre procedere dalle cose generali tenendo di mira quelle singole, poiché è l'intero il più noto secondo la

⁴⁰ Cfr. sopra, pp. 32-34.

sensazione e per il motivo che ciò che è generale costituisce una sorta di intero ed abbraccia molteplici elementi come sue parti »⁴¹. Il brano è diretto a precisare donde la ricerca epagogica dei principi debba muovere. Che essa debba procedere da ciò che è « per natura » meno chiaro e che, invece, lo è maggiormente « per noi » era già stato fissato: ora vengono indicate le caratteristiche generali del procedimento richiesto. Nel delinearle Aristotele si attiene certo alla ontologica distinzione tra gradi o modi di chiarezza delle cose; ma la utilizza sotto una prospettiva mutata: in primo piano è ora ἡμῶν, mentre il τῆ φύσει passa nello sfondo, pur continuando a sottendere il nuovo ordine di considerazioni. Entra in gioco, con peso determinante, la ben nota distinzione aristotelica fra πρότερον πρὸς ἡμᾶς (o ἡμῶν) e πρότερον τῆ φύσει, tra il « primo per noi » o nell'ordine del nostro conoscere e il « primo per natura » (o 'per sé') o nell'ordine delle cose⁴². La loro distinzione viene desunta da quella, ontologica, testé richiamata e si fonda sulla premessa di un'incongruenza fra *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*. L'una è capovolta rispetto all'altra; quindi occorre discernere ciò che per noi è piú direttamente e facilmente conoscibile da ciò che lo è meno. Nel brano della *Fisica* ora citato la diversificazione tra primo per noi e primo per natura riceve tuttavia una spiegazione che può riuscire inaspettata. Aristotele è solito dire piú direttamente conoscibili per noi le cose singole e meno, invece, quelle generali⁴³. Il cammino delle ricerche prescritto nel passo della *Fisica* è per contro l'inverso: ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα: dalle cose generali a quelle singole⁴⁴. Il dissidio, però, è sopra tutto terminologico e riguarda il diverso senso

⁴¹ *Fis.* A 1, 184 a 21-26 (per la prima parte del brano qui riferito cfr. sopra, pp. 87-88). Al carattere analitico del processo di differenziazione accennano διαίρεσσι in 184 a 23 e διαίρεϊ in b 12. Per le risonanze platoniche di questo brano cfr. piú avanti, p. 191, nota 14.

⁴² In proposito cfr. *An. Post.* A 2, 71 b 33-72 a 5; *Metaf.* Δ 11, 1018 b 30-37; Z 10, 1035 b 11-14; *Fis.* A 5, 188 b 30-33; 189 a 4-9; ecc. Per la derivazione platonica della distinzione suddetta e per le sue variazioni di senso in Aristotele, cfr. JAEGER, *Arist.*, trad. it., p. 122.

⁴³ *Fis.* A 1, 184 a 23-24. Cfr. inoltre A 7, 189 b 31-32, ove è detto κατὰ φύσιν il parlare da prima delle cose comuni (τὰ κοινά) e l'indagare solo in seguito ciò che è proprio di quelle singole (τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια). — Sulla questione cfr. W. WIELAND, art. cit., p. 210; cfr. pure LE BLOND, *Logique et Méthode...*, pp. 286-90; S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain - Paris 1946, p. 141, n. 28.

⁴⁴ *Fis.* A 1, 184 a 23-24.

dell'espressione τὸ (ο τὰ) καθόλου nei due casi. In quale senso *Fis. A 1* identifichi il primo per noi con le cose generali è mostrato dalla chiusa del capitolo. Qui il processo conoscitivo viene paragonato al comportamento dei bambini; i quali da prima chiamano padri tutti gli uomini e madri tutte le donne, mentre riesce loro solo in seguito di operare le debite distinzioni (184 b 12-14). L'esempio serve ad Aristotele per chiarire il rapporto che sotto il medesimo profilo sussiste fra i nomi e le definizioni: gli uni designano una sorta di intero indifferenziato (per es. il nome « cerchio ») che le altre provvedono a differenziare, sino a discernere gli elementi (b 10-12). Analogamente la sensazione presenta da prima qualcosa di indeterminato e, in questo senso, di generale (o piuttosto di generico), che poi il lavoro della conoscenza analizza, fino a scoprire « gli elementi ed i principi » (a 23). L'orizzonte conoscitivo della sensazione è quello del καθόλου nel senso di ciò che ha la generalità (e la genericità) di un « intero » indifferenziato⁴⁵.

Tutto ciò rende conto della necessità di poteri discriminativi affinché i principi possano venire scoperti⁴⁶. L'ambito del sensibile ci si presenta, come tale, indifferenziato. Perciò il lavoro della conoscenza assume il carattere di differenziazione dell'intero iniziale, rivolto appunto a determinare, analiticamente, « gli elementi ed i principi ». La loro compiuta determinazione è l'ultimo passo; ed è quello per cui, grazie ad opportuni procedimenti discriminatori, dovrà diventare « per noi » chiaro ciò che « per natura » lo è già da prima.

La ricerca dei fondamenti prende forma di processo di determinazione di un indeterminato iniziale. A siffatto processo la epagoghé, in quanto direzione di ricerca, detta l'orientamento: nel dargli corso si dovranno tenere di mira appunto le archai, facendole telos o filo conduttore o piuttosto questione-guida.

Esempio di questa impostazione è anche l'andamento del I libro della *Metafisica*. L'andamento ne è variamente articolato; ma nel suo insieme esso presenta il carattere di graduale determinazione dell'idea della filosofia, a partire dalla orexis del sapere, che parallelamente se ne rivela matrice. Aristotele procede per gradi: da prima fissa

⁴⁵ *Fis. A 1*, 184 a 25: τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστίν. Cfr. anche *Metaf. Γ 5*, 1010 a 3-4.

⁴⁶ Cfr. più avanti, pp. 109 ss.

il piano di completa esplicazione della orexis di base; poi individua l'ambito e circoscrive il campo del suo pieno dispiegamento; infine specifica l'idea emergentene della filosofia col differenziarla rispetto al pensiero anteriore. In tutto il corso dell'indagine rimane di guida la questione del tipo di sapere che corrisponda interamente alla orexis ricordata; ma dopo che il piano richiesto viene identificato con l'ambito della episteme, filo conduttore piú diretto diventa la questione relativa alla physis della « episteme cercata »: essa diventa questione-guida e telos della ricerca. E di continuo Aristotele si rifà agli altrui pareri circa tale episteme, sia all'opinione comune sia al pensiero dei competenti. D'altro canto egli provvede anche a vagliarli. Muove, cosí, da ciò che in rapporto alla scienza chiamata filosofia è « per noi » piú chiaro e noto e di qui procede a lumeggiarne appunto la physis, come quella che immediatamente è per noi meno chiara e conosciuta e che, invece, lo è maggiormente « per natura ».

In questo processo fondativo dell'idea della filosofia la generale impostazione delle ricerche prospettata all'inizio della *Fisica* trova riscontro. Ma ne è anche lumeggiata ulteriormente. La linea di sviluppo del libro inaugurale della *Metafisica* mostra infatti che l'arché (il « primo per natura ») non sta disgiunta da ciò di cui è arché. In causa è la physis della filosofia. Secondo il suo senso aristotelico la questione investe l'origine e la ragion d'essere della filosofia stessa: il fondamento originativo. Tale si rivela la orexis del sapere e, piú radicalmente, la physis costitutiva dell'uomo. Ma l'una e l'altra risultano *i n t r i n s e c h e* a ciò che ne è originato e fondato; cosí come la physis, in quanto tale, da Aristotele è pensata quale intrinseca aitia, fondamento, di ciò che ne provenga e che l'abbia in arché della propria motilità⁴⁷. Come tale, essa è interno principio di moto: la physis della filosofia, abbiamo notato⁴⁸, presiede al moto del 'venir fuori' della episteme filosofica e del suo entrare nell'orizzonte d'essere proprio dell'uomo.

Alla luce della trattazione contenuta nel I libro della *Metafisica* diremo che il « primo per natura » (le archai e le aitiai) inerisce al « primo per noi » e che vi è presente ed operante anche se e quando non lo scorgiamo. L'accedere al primo per noi e cioè al fenomeno in senso ristretto è già un immettersi nel dominio del primo per natura e cioè della alétheia.

⁴⁷ Cfr. sopra, pp. 11 ss.

⁴⁸ Cfr. sopra, p. 33.

6. - *Intrinsecità della « verità » al « fenomeno ». Concomitante possibilità della teoresi dei fondamenti.*

Nell'introduzione del VII libro della *Metafisica* — il grande trattato dedicato all'*ousia* — Aristotele domanda: τί τὸ ὄν; « che è l'ente [in quanto tale]? ». E sottolinea come la questione investa « ciò che in antico e ora e sempre viene cercato e che sempre rimane senza accesso »⁴⁹. Poi la domanda si converte in quest'altra: τίς ἡ οὐσία; « che è l'ousia? »⁵⁰. La ricerca di una valida risposta al secondo quesito diventa l'argomento centrale del libro citato; e Aristotele vi persegue in direzione corrispondente i fondamenti dell'ente come tale. Così egli dà svolgimento al problema che gli risulta capitale non appena giunge a identificare esplicitamente con l'ente in quanto ente il tema specifico della filosofia⁵¹ o, piuttosto, il livello di considerazione delle cose a lei appropriato.

Per certo l'intero filosofare di Aristotele è sotteso da entrambe quelle domande. Fondante, tra le due, è peraltro la prima, essendo la risposta ad essa l'argomento veramente ultimativo. Risponderle vuol dire accedere all'ente. Il tipo di apofansi e di teoresi che egli esige per la filosofia costituisce l'impostazione a suo vedere necessaria affinché l'accesso all'ente possa venire trovato. Ma con ciò la filosofia stessa è posta in questione. Ne va della sua possibilità: questa risulterà avallata solo nel caso che tale accesso venga reperito. Il problema del *come* accedere all'ente combacia con quello del *se* l'apofansi e la teoresi possano avere luogo. Ed è il primo determinante rispetto al secondo.

Dopo quanto siamo venuti esponendo — e grazie, in particolare, alla aristotelica rivalutazione del fenomeno in senso ristretto e al concomitante apprezzamento del « primo per noi » — potremmo dire che la via d'accesso all'ente è ormai guadagnata. Dovremmo però aggiungere che, in realtà, nemmeno era da cercare. Al presente stadio dell'indagine l'accedere all'ente risulta infatti questione mal posta, poiché dall'ente non si è mai restati fuori. Per contro si è immediatamente insediati nella sua dimensione, o piuttosto nella zona del suo

⁴⁹ *Metaf.* Z 1, 1028 b 2-4. Cfr. la non meno celebre posizione della questione in *Sof.* 244 a. — Sulla questione cfr. poi cap. X.

⁵⁰ *Metaf.* Z 1, 1028 b 4; cfr. anche più avanti, pp. 233-34, poi 251.

⁵¹ Cioè a partire dal IV libro della *Metafisica*: cfr., qui, cap. X (partic. § 2) e cap. XI, § 3.

manifestarsi per noi immediato. Poiché ha nell'« apparire » un proprio modo d'essere, l'ente rimane di continuo a nostra portata di mano: il « fenomeno », in entrambe le sue accezioni positive, in quella piú vasta ed in quella piú circoscritta, nomina la non-latenza dell'ente come tale e la sua concomitante disponibilità per ambedue le forme conoscitive che appartengono al nostro modo d'essere: i sensi e l'intelligenza. Nel III libro del *De Anima* Aristotele dice: « L'anima, in certo modo, è tutti gli enti; infatti gli enti sono o sensibili o intelligibili, e la episteme, in certo modo, è gli enti corrispondenti, così come la sensazione è i sensibili ». E dice anche: « La episteme teoretica e ciò che viene appreso teoreticamente fanno tutt'uno ». Ma anche precisa: « La episteme in a t t o è identica con la cosa »⁵². Nel caso dell'intelligenza il rapporto all'ente è mediato e richiede un lavoro che può anche non riuscire: è il lavoro della filosofia e in genere della episteme. Nel caso della sensibilità il rapporto è viceversa immediato; e contro Platone Aristotele sostiene che, nella misura in cui mostri il « sensibile proprio », ciascun senso non è occultatore bensí detiene un potere discopritivo: la vista scopre colori, l'udito suoni, il gusto sapori...⁵³. L'immediatezza del secondo caso fa sí che l'uomo si trovi o r i g i n a r i a m e n t e installato in una zona di automanifestatività dell'ente e che, pertanto, il nostro rapporto ad esso sia originario e continuativo. Sí che non l' a c c e d e r e all'ente fa questione, ma l'inoltrarsi in quello che metaforicamente può dirsi il sottofondo originativo delle sue manifestazioni per noi immediate. Fuor di metafora: problematico è l'istituirne la comprensione.

D'altro canto la via d'accesso all'ente è, in realtà, anche guadagnata. Ché se dall'ente non si è mai restati fuori, ora soltanto è venuto in luce che non ne eravamo estraniati. Per l'innanzi esso rimaneva « per noi » fuori portata, quantunque stesse 'per sé', τῆ φύσει, già da prima e da sempre a disposizione. Ci rimaneva coperto, latente, per una sorta di piú o meno accentuato ed inconsapevole oscuramento del nostro guardare. Attraverso l'assidua resa di conti con gli altri pensatori Aristotele è come se trasformasse modi oscuranti di pensare o non abba-

⁵² Cfr. risp. *De An.* Γ 8, 431 b 21-23; 4, 430 a 4-5; 5, 430 a 19-20; qui, pp. 116 ss.

⁵³ *De An.* B 6, 418 a 11-16. Cfr. pure *Metaf.* Γ 5, 1010 b 3-30, dove l'infallibilità della sensazione viene usata per controbattere le argomentazioni relativistiche di tipo protagoreo (cfr. Ross, *Aristotele*, trad. it., Bari 1946, pp. 240-42). E cfr. I. BLOCK, *Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception* (« Philosophical Quarterly », vol. XI, n. 42, genn. 1961, pp. 1-9), spec. pp. 5 ss.

stanza chiarificatori in uno che a lui appare debitamente rivelativo. E principalmente per questa ragione egli può considerare in tutto adeguata la propria maniera di concepire la teoresi e la filosofia. Essa vale infatti a porre in luce come le cose stanno; nella fattispecie, mette in chiaro l'originarietà del nostro rapporto all'ente. D'altronde la trasformazione del modo di pensare ha valore di παιδεία: ne attua una assai vicina a quella richiesta nella *Repubblica* per l'uomo della caverna ed anzi per l'uomo in quanto tale.

Di siffatta paideia è momento decisivo la rivalutazione del fenomeno in senso ristretto. Ciò che è per noi immediatamente chiaro viene infatti ad offrire garanzia dell'esserci delle cose e può, anzi deve, venir preso di base per indagarle in ciò e per ciò che esse sono. Quindi la filosofia, essendo teoretica nel senso del theorein, si muove fin dall'inizio al di dentro delle cose: della « cosa » di volta in volta tematizzata. Nondimeno la filosofia è « ricerca » degli enti: non è sapere preacquisito, bensì un tendere al sapere. In quest'altro senso essa muove da un distacco dall'ente che di volta in volta sia preso a tema. Degli enti essa cerca i primi principi e le prime cause, i fondamenti ultimativi; ma questi non ci sono subito manifesti. Perciò il filosofo, pur muovendosi all'interno delle cose, ne rimane anche fuori e vi si deve addentrare.

La stranezza di questa situazione cela il problema dei rapporti tra « fenomeno » e « verità ». Il fatto, però, che nell'orizzonte del fenomeno l'ente non si occulti, ma apparisca, offre l'indicazione cruciale per venire a capo della strana situazione descritta. Ché il suo apparire entro quell'orizzonte comporta che l'ente anche vi si realizzi: che vi si realizzino i principi e le cause, così come nel fiore e poi nel frutto si dispiega — e dunque viene in luce, φαίνεται, si fa non-latente — l'arché nascosta nel seme. Ma è dal frutto che il seme nasce, come è dall'atto che la potenza sorge e va compresa⁵⁴. Allora le archai sono già presenti ed operanti, fin dall'inizio, proprio nell'ambito per noi immediato. Ciò nonostante, immediatamente non le vediamo. Vanno perseguite: son da scoprire in quanto archai, così come nel frutto semplicemente osservato va pure scoperta la *virtus* che ne ha promosso il dispiegamento e che lo fa seme d'un processo di ulteriore fruttificazione. L'accedere ai fondamenti ne è reso possibile. E la possibilità della filosofia stessa ne è avallata, essendone dischiusa quella di adden-

⁵⁴ Cfr. *Metaf.* Θ 8, 1049 b 17, spec. b 24.

t r a r s i nella « cosa ». Ma, di nuovo, è il nostro « guardare » le cose — il nostro pensare — ciò che abbisogna di trasformazione perché nel fruttificare del frutto possa venire scorta l'arché che vi stia annidata.

Per certo la « verità », intesa come non-latenza, in Aristotele rimane essa la dimensione dei fondamenti. Ma non sta disgiunta, se non conoscitivamente, ossia « per noi », da quella del « fenomeno ». ' Per sé ' le è viceversa intrinseca, come nella prospettiva aristotelica lo è la forma rispetto alla materia. Inversamente, poi, la reinterpretazione del « fenomeno » quale dimensione non di occultamento, bensì del dispiegarsi, dell'ente, fonda il preannunziato ampliamento del suo significato⁵⁵. Ché proprio in quanto nomina la dimensione di ciò che è per noi chiaro immediatamente, τὸ φαινόμενον viene a significare la dimensione della n o n l a t e n z a stessa dei fondamenti e dunque l'ambito dell'intelligibile non meno che del sensibile. La cesura platonica fra *noetón* e *aisthetón* ne esce saldata. E *fenomeno* si trasforma da nozione prefilosofica — cui Platone e Parmenide lo tenevano ridotto — in concetto filosofico e filosoficamente utilizzabile; anzi, da utilizzare. Diventa concetto speculativo, assommante una determinata interpretazione dell'ente in quanto tale.

Nei primi passi della *Metafisica* la nativa orexis del sapere apparve seguita nel suo dispiegamento, a grado a grado, di livello in livello, secondo che la « via » epagogica delle ricerche esige. Nella medesima orexis, che della filosofia si è così rivelata arché, sta però latente un'arché piú originaria: la *physis* dell'ente uomo. E in questa se ne annida una piú originaria ancora: la *physis* del vivente. In quest'altra, poi, si cela ed opera un'arché ulteriore: la *physis* dell'ente ' naturale '. Da ultimo vi agisce l'arché dell'ente in quanto tale: l'ousia. Attraverso il dispiegarsi della prima si esplica pure la seconda, e poi la terza, e infine ciò che fa esser ente l'ente, qualunque ne siano le determinazioni generiche specifiche e individuali. Ma proprio le archai — ciò che nell'ambito per noi immediato si dispiega ed apparisce — rimangono p e r n o i immediatamente celate. Alla filosofia in quanto teoresi apofanticamente impostata Aristotele dà in consegna il renderle per noi manifeste, a partire dalle loro stesse manifestazioni per noi immediate. (Che significhi, poi, il manifestarle filosoficamente è questione ancora prematura: cfr. cap. VIII).

⁵⁵ Cfr. sopra, pp. 42 ss.

7. - *L'impostazione generale dell'apofansi.*

La rideterminazione dei rapporti tra fenomeno e verità e in genere la reinterpretazione del fenomeno come tale sboccano in un sostanziale rinnovamento d'impostazione della filosofia rispetto a tutto il pensiero anteriore. La filosofia rimane teoretica ed apofantica: l'innovazione basilare concerne il modo di esercitare la teoresi e di condurre l'apofansi. Procedere apofanticamente vuol dire, come già in Platone, indagare ciò che nell'immediato manifestarsi delle cose rimanga latente. Latenti vi rimangono, « per noi », precipuamente le archai e le aitiai: il filosofo è tenuto a lumeggiarle, con l'esercitare la teoresi nei loro confronti. Il metterle in luce deve avvenire epagogicamente, muovendo dal « fenomeno » e mirando alla « verità ». Il che significa entrare da prima in rapporto con ciò che delle cose ci è manifesto immediatamente e fare di questa iniziale presa di contatto una sorta di base di partenza onde accedere ai fondamenti, entro la seconda di quelle due dimensioni⁵⁶.

L'espressione riassuntiva dei compiti della filosofia — ἡ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας — nomina appunto tali incombenze. Preso in generale, τὸ ἀποφαίνεσθαι designa il condurre a manifestarsi (φαίνεσθαι) qualcosa che stia latente. A sua volta τὸ φαινόμενον, nell'accezione aristotelica fondamentale, significa « manifestazione » e vale quanto τὸ ἀληθές o per lo meno esprime con flessione diversa il medesimo contenuto concettuale⁵⁷. Ma nell'uso aristotelico più frequente *fenomeno* designa ciò che è manifesto p e r n o i . Riferito ai principi ed alle cause, *apophainesthai* ne riceve una carica semantica speciale. L'operazione che ne è nominata viene infatti a consistere nel rendere « fenomeni » i principi e le cause stessi, traendoli fuori da quella che p e r n o i è la loro latenza e nel renderli, così, p e r n o i manifesti; cioè nel farli apparire entro l'orizzonte della nostra possibile comprensione.

Dal punto di vista, ora adottato, del « per noi » *alétheia* nomina la non-latenza come orizzonte del n o s t r o possibile accedere ai fon-

⁵⁶ Più avanti (pp. 197 ss.) vedremo che, nei suoi tratti generali, siffatto procedimento accomuna la filosofia e le scienze particolari o almeno talune. Allora si tratterà di differenziarla da queste: sua differenza primaria e decisiva risulterà il diverso modo di riferirsi alle archai ed alle aitiai in argomento.

⁵⁷ Cfr. sopra, p. 45 e p. prec.

damenti. Tuttavia in senso primario — e fondativo rispetto al precedente — il medesimo termine significa ancor sempre « non latenza », ma in quanto modo d'essere dei principi e delle cause. Allora il mettere in opera l'apofansi vuol dire trasporre il nostro orizzonte considerativo (l'orizzonte del *theorein*) dalla dimensione del fenomeno in senso stretto entro quella dell'*alétheia*, in quanto dimensioni l'uno e l'altra di diverse forme manifestative dell'ente. Nondimeno sul piano ontologico le due dimensioni stanno per Aristotele fuse, essendo proprio l'ambito per noi immediato quello in cui l'*arché* giunge a dispiegamento e in cui l'ente si realizza ed apparisce⁵⁸. Sí che quel trasporre l'orizzonte considerativo, piú che consistere nell'addentrarsi in un 'al di là' dell'esperienza immediata, viene a risiedere nel portare in primo piano ciò che inizialmente sta per noi nello sfondo ma che, per sé, sta fin da prima in vista proprio su tale piano.

La rinnovata impostazione dell'apofansi in generale e della teoresi filosofica in particolare si accentra nel compito di fare apparire ciò che nell'ambito per noi immediato è « per natura » già da prima operante e che, tuttavia, da prima non vediamo. La epagoghé, in quanto metodo per l'apofansi dei principi, trova in questi lineamenti la non-platonica fisionomia che aristotelicamente le si addice.

* * *

Della « via » della epagoghé, considerata in generale, Aristotele dice: *πέφυκε... ἡ ὁδός*⁵⁹: essa appartiene alla φύσις: alla *physis* della *περὶ φύσεως ἐπιστήμη* e, in definitiva, del sapere scientifico. Allora il procedere nella direzione tracciata dalla epagoghé risulta ben piú che un metodo di ricerca accanto ad altri, da preferirsi eventualmente per una sua maggiore fertilità. Non la ricchezza dei risultati sarà da prendere a metro, o qualche altro aspetto estrinseco, bensí la 'natura' del sapere. Che esso, considerato nelle sue linee generali, sia l'unico metodo di scoperta dei fondamenti dipende dal suo corrispondere a tale 'natura'. La ragione, poi, di questa sua prerogativa si lascia facilmente discernere. *Physis* vale quanto *arché* e *aitia* riunite⁶⁰; Aristotele dice *physis* del sapere la *orexis* donde esso sorge e in forza della

⁵⁸ Cfr. § prec.

⁵⁹ *Fis.* A 1, 184 a 16 ss. (cfr. sopra p. 88, nota 29).

⁶⁰ Cfr. sopra, pp. 13 ss.

quale esso si configura, umanamente, così come si configura: l'accennata prerogativa dei procedimenti diretti epagogicamente trova motivazione radicale nella loro rispondenza alle istanze della orexis di base. Inversamente l'umana brama di sapere può secondo Aristotele esplicarsi appieno in quanto e per quanto il sapere venga coltivato aprendo e percorrendo vie orientate epagogicamente. Appunto perché la vede scaturire dalla orexis ricordata, per lui la filosofia, essendone argomento i primi principi e le prime cause, è costitutivamente chiamata a percorrere proprio vie siffatte.

Il percorrerle è quanto occorre per dare corso, nei riguardi dei fondamenti, all'apofansi e alla teoresi. La congruenza del filosofare col procedimento suddetto mostra qui più netta la sua ragion d'essere. Siffatta congruenza non è soltanto risultato di una disamina di ciò che per filosofia abbiano inteso i diversi pensatori⁶¹. Il loro convergere nel concepirla quale apofansi attinente ai fondamenti risulta in Aristotele base di partenza da cui muovere — e da cui, di fatto, egli muove — nello stabilire che significhi filosofia e filosofare secondo la struttura dell'ente umano. La coesistenzialità di quel procedimento con la filosofia è manifesta dalla convergenza dei predecessori su questo punto. Il loro concordare in merito è tuttavia non più che una sorta di « primo per noi » (o, come si diceva, una base di partenza), dal quale si tratta di prender le mosse onde chiarire le istanze nascenti dalla orexis del sapere. Il chiarirle secondo questa direzione è procedere da manifestazioni per noi immediate della medesima orexis verso ciò di cui esse siano manifestazione, ossia verso la orexis stessa in quanto loro physis. In tal modo la coesistenzialità dell'apofansi e della teoresi con la filosofia viene ad esser fondata: se ne rivela fondamento originativo appunto la orexis del sapere. Il procedere apofanticamente, e il condurre l'apofansi epagogicamente, si palesa istanza costitutiva della filosofia, guardata nella sua matrice. Un'istanza testimoniata, oltre che manifestata, dal convergere dei filosofi in proposito. Le loro svariate maniere di concepire o anche solo di praticare il medesimo procedimento si presentano allora come altrettante guise di tener dietro a quell'istanza e di renderla operante.

Lungo questo cammino è la physis della filosofia ciò che aristotelicamente viene di mano in mano lumeggiato. La physis, essendo il primo per sé, è l'ultimo nell'ordine della teoresi. Nel corso del I libro

⁶¹ Cfr. sopra, pp. 35-36.

della *Metafisica* Aristotele la pone in chiaro esercitando a suo riguardo un procedimento apofantico condotto secondo epagoghé. Di fatto essa vien perseguita muovendo da sue manifestazioni che stanno a nostra diretta portata (le opinioni correnti che le si riferiscono e, poi, la prassi filosofica usata dai predecessori) ed assumendole quale piano di partenza di un processo impostato epagogicamente. L'impostazione vale infatti a dirigere la ricerca oltre il livello di tali manifestazioni, verso la loro stessa fonte. Con lo spostare, ad ogni nuova tappa, l'ordine considerativo su di un piano ulteriore Aristotele compie passi di volta in volta piú ravvicinati verso la orexis di base. E come, per un verso, scopre in essa la *virtus* che genera e sostiene le opinioni correnti circa la filosofia e la prassi filosofica dei filosofi, inversamente scopre in queste il dispiegarsi e il campo d'esplicazione di quella. La orexis del sapere viene spinta a rivelarcisi; e unitamente viene esplorata. I due processi del disvelarla e del penetrarla coincidono. Coincidono essendo per Aristotele costitutivo dell'apofansi il muovere dal primo per noi verso il primo per sé; ma in tal maniera da non accantonare quello nel perseguire questo, bensí da tenerlo costantemente di base e, reciprocamente, in maniera da illuminarlo sempre piú, a mano a mano che il primo per sé stia maggiormente avvistato. Si comincia dalla « cosa » e ci si addentra in essa. L'addentrarsi genera un doppio movimento: quello del retrocedere nel suo fondamento e quello del portare in primo piano (del 'fare apparire') ciò che « per noi » vi si cela e che « per sé » è già da prima fondante e trasparente.

CAPITOLO QUINTO

LE CONDIZIONI 'TRASCENDENTALI' DELLA POSSIBILITÀ DELLA FILOSOFIA: SENTIRE E PENSARE

La versione aristotelica dell'apofansi in generale e della teoresi filosofica in particolare si accentra nel compito di far apparire ciò che nell'ambito per noi immediato è 'per sé' già da prima visibile e che, tuttavia, da prima noi non vediamo. Basi per la possibilità dell'apofansi così intesa sono le prospettive che di mano in mano hanno preso rilievo: (I) il riconoscimento del fenomeno, in generale, come modo d'essere dell'ente e sua manifestazione autentica; (II) la distinzione tra fenomeno in senso stretto e *alétheia*; (III) l'intrinsecità dell'*alétheia* al fenomeno in senso ristretto. Nel loro intreccio questi tre punti sono infine valsi a mostrare il caposaldo che in Aristotele li sottende e che è di sostegno ultimativo per la possibilità dell'apofansi e della filosofia: l'originario e continuativo rapporto dell'uomo all'ente. L'ente, come tale, è risultato continuativamente disponibile, essendone costitutivo il manifestarsi. Nondimeno è pure emerso che da prima l'ente ci rimane largamente celato. Una via d'accesso è pertanto da scoprire, nonostante la originarietà di quel rapporto. Ma la sua originarietà, insieme col fatto che conoscitivamente l'ente ci rimanga da prima fuori portata, è ragione per la quale l'accedere all'ente concerne innanzi tutto il nostro modo di pensare. Le riserve di Aristotele circa l'altrui stile di pensiero rivestono anche e soprattutto questo senso. E le basi testé richiamate, così come la generale reinterpretazione del fenomeno, sono a loro volta espressioni di un modo di pensare; cioè del tipo di pensiero che, solo, Aristotele giudica appropriato al costituirsi del sapere scientifico. Sotto questo rapporto le medesime basi — e il caposaldo stesso che le sorregge — appaiono radicate in una prospettiva che non riguarda direttamente l'ente in generale, bensì l'ente uomo. La forma del pensare che Aristotele ritiene indispensabile è infatti da lui prospettata come co-

stitutiva dell'esser-uomo. O, all'inverso, l'uomo è da lui concepito di tal natura che il nostro originario insediamento nella dimensione del fenomeno in senso lato e la concomitante originarietà del nostro rapporto all'ente costituiscono forme strutturali dell'esser-uomo. Solo che proprio tali strutture possono rimanerci a loro volta nascoste, coperte da interpretazioni inadeguate del modo d'essere che ci costituisce. In tal caso l'ente rimane di nuovo « per noi » fuori portata; e stavolta si tratta dell'ente uomo. (Ma sarà poi da vedere come l'uno e l'altro possono rimanerci velati, posto che con l'ente noi siamo in rapporto originario e che altrettanto originario sia il nostro potere di rendercene conto).

Esercitare l'apofansi a proposito del nostro stesso modo d'essere è quanto occorre affinché la paideia trasformatrice del modo di pensare possa avere corso¹. Inversamente, però, l'esercitare quella comporta l'esecuzione di questa. Ma alla fin fine i due processi coincidono, la paideia in questione essendo già apofansi e l'apofansi costituendo essa la richiesta paideia.

1. - *Radicansi del pensare nel sentire.*

Anche in merito alle accennate forme strutturali troviamo Aristotele impegnato a discutere l'altrui pensiero. E nuovamente il suo atteggiamento è di accordo e insieme di dissenso. Ma ora i dissensi contengono una portata ulteriore. Indicano dove siano da cercare le ragioni per cui l'ente, presso gli altri pensatori, sia pure contro il loro proposito ed anche a loro insaputa, rimane senza accesso; nonché le ragioni per le quali il nostro modo d'essere viene da loro parimenti occultato: in tal guisa da velare la nostra originaria unità con l'ente in generale e con quello che noi stessi siamo.

Decisivo, in proposito, è il rapporto che Aristotele scorge tra sentire e pensare. Esso corrisponde a quello tra fenomeno e verità; e come le relazioni tra questi due domini sono da lui rideterminate ri-

¹ Per l'enunciazione programmatica della indicata paideia cfr. sopra, p. 100. D'altra parte il titolo del presente capitolo richiede una preliminare elucidazione. In quanto appartengono al modo d'essere dell'ente uomo, sentire e pensare detengono un carattere che diremo ontologico. Tuttavia qui li esamineremo sotto un altro profilo, cioè come condizioni inerenti all'uomo per le quali l'accedere all'ente in generale ci è costitutivamente possibile, dunque come condizioni trascendentali (in senso kantiano) della possibilità della filosofia stessa.

spetto a tutta la filosofia precedente, così lo sono le relazioni tra i due poteri conoscitivi. Anche nel loro caso le posizioni filosofiche altrui gli sono di guida: ancora una volta l'atteggiamento di Aristotele è di consenso e insieme di dissenso. Ora egli si presenta schierato con Platone ed anche con Parmenide e dissenziente dai *physiologoi*. Ma di nuovo l'accordo con gli uni è insieme discordanza, così come lo stacco dagli altri è pure accostamento.

A più riprese lo stagirita rimprovera ai *physiologoi*, o meglio ad alcuni, di avere ridotto l'intelligenza a sensazione; ne fa anzi dipendere la loro identificazione del vero col fenomeno in senso ristretto². Il distinguere questi due piani esige dunque una parallela differenziazione tra le due forme conoscitive: l'avvicinamento a Platone, ed anche a Parmenide, è qui manifesto. Ma come ad entrambi egli contesta il senso da loro dato ai rapporti tra fenomeno e verità, così respinge quello da loro conferito alle relazioni tra sensibilità e intelligenza. In generale, ne rifiuta l'assunto per cui il solo pensiero basterebbe alla scoperta della verità; più determinatamente, nega che il pensare possa esplicarsi fuori da ogni nesso col sentire.

In proposito l'indicazione fondamentale è offerta dall'ultimo capitolo degli *Analitici Posteriori*. Argomento del celebre capitolo è il processo formativo della conoscenza dei principi. Aristotele ne fa precedere l'esposizione dalla enunciazione di talune aporie: quella cruciale investe il perno che in Platone regge l'indipendenza del *voûs* dalla sensibilità³. Perno, come si sa, ne è l'*anámnēsis*. Aristotele la respinge, essendone richiesta la presenza in noi originaria, ma paradossalmente inconsapevole, del potere in atto (*ἐνεργεῖς*) di conoscere i principi. D'altro lato egli sottolinea pure la necessità che il medesimo potere sia in noi presente fin dall'inizio, dal momento che nessuna conoscenza può venire raggiunta se non in base ad altre in tutto o in parte preacquisite⁴. Dunque

² Cfr. *De An.* Γ 3, 427 a 21 - b 6; *Metaf.* Γ 5, 1009 b 12-15 (e cfr. sopra, p. 81, nota 14).

³ *An. Post.* B 19, 99 b 25-34; poi 100 a 10-13. Cfr. pure *Metaf.* A 9, 992 b 24-993 a 2 (*ad hoc* cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 209-10). Circa le *ἀρχαί* cui si riferisce *An. Post.* B 19 cfr. Ross, *Ar.'s Anal.*, pp. 675-76. Il Ross le identifica con le premesse dell'apodissi; nondimeno la trattazione sviluppata in B 19 vale certamente anche per le *archai* in senso ontologico, cioè in quanto principi degli enti, oltre che in senso gnoseologico.

⁴ *An. Post.* B 19, 99 b 26-32. Cfr. analog. *Metaf.* A 9 cit., dove però manca la soluzione dell'aporia. — In merito alla necessità di muovere da conoscenze anteriori cfr. più avanti, pp. 176 ss.

risulta inammissibile tanto la presenza quanto l'assenza iniziali del potere in questione. La situazione è aporetica: Aristotele ne indica la via d'uscita concependo come graduale il processo conoscitivo dei principi e riponendone il cominciamento in una 'facoltà' di rango inferiore. Questa, egli avverte, dovrà essere una δύναμις κριτική⁵. Un « potere discriminativo » connaturato in tutti gli animali egli riconosce alla sensazione⁶; perciò le affida il primo grado, elementare ma indispensabile, di quel processo, di cui la noesi viene ad essere soltanto il compimento. L'esercizio dell'intelligenza ne risulta radicato nella sensibilità, e la prima viene a collocarsi sulla linea di sviluppo o sul prolungamento della seconda. — Al platonico, e parmenideo, divario tra pensare e sentire, νοεῖν e αἰσθάνεσθαι, Aristotele oppone una loro unità radicale.

Che l'apprensione dei principi esiga poteri discriminativi è motivato dalla indeterminatezza dell'ambito del sensibile preso come tale⁷. Con l'indeterminato iniziale la sensazione istituisce un primo rapporto conoscitivo. Essa offre, così, una prima presa di contatto con l'ente; e già comincia il processo di differenziazione: la vista discerne colori, l'udito suoni, il gusto sapori...⁸. I gradi ulteriori ne sono prolungamento; o, come Aristotele dice, gli ulteriori poteri discriminativi « si sviluppano a partire dalla sensazione »⁹. Da prima la *memoria*: « una persistenza del dato sensoriale » (99 b 36-37; 100 a 3). Poi, dal ricordo spesso ripetuto nasce l'*empeiria*, unità di molteplici sensazioni ritenute¹⁰. E dall'*empeiria* sorge infine il principio della tecne e della episteme; o meglio esso si sviluppa dal ristare nell'anima dell'universale costituito

⁵ *An. Post.* B 19, 99 b 32-34.

⁶ *An. Post.* B 19, 99 b 34-35. Cfr. pure *Metaf.* A 1, 980 a 27-29.

⁷ Cfr. sopra, p. 96.

⁸ Cfr. *De An.* B 6, spec. 418 a 13-15. E cfr. *Metaf.* A 1, 980 a 26-27, dove alla vista viene riconosciuta una superiorità sugli altri sensi perché è fonte più ricca di conoscenza e ci rivela una maggior quantità di differenze (cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 115; *De An.* B 7, 418 a 26 ss.). Sulla funzione discriminativa della sensibilità cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927, pp. 91-97.

⁹ *An. Post.* B 19, 100 a 10-11. Sul processo in questione cfr. pure *Metaf.* A 1, che presenta cospicui riscontri con *An. Post.* cit.; e si veda M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, P. II, spec. capp. I-II; LE BLOND, *Logique et Méthode...*, pp. 120 ss.; S. MANSION, *Le jug. d'exist. ...*, pp. 101, 140-44; C. A. VIANO, *La logica di Aristotele*, Torino 1955, pp. 212 ss.; *L'esperienza in Aristotele* (« Rivista di Filosofia », 50 [1959], n. 3, pp. 299-335), pp. 324-28.

¹⁰ *An. Post.* B 19, 100 a 4-6; cfr. *Metaf.* A 1, 980 b 28 - 981 a 1. Cfr. G. COLLE, trad. fr. di *Metaf.* A, Louvain - Paris 1912, pp. 10-13; Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 116-17; L. BOURGEY, *Observ. et expér.*, pp. 37-55.

dall'empèiria stessa e inerente, come unità distinta dal molteplice, uno e identico nelle sensazioni ritenute¹¹. Il formarsi dell'universale « nell'anima » (100 a 7) è d'altronde paragonato al riordinamento di un esercito in fuga, allorché un soldato si arresta e poi un secondo e poi altri, fino a giungere al principio dell'ordinamento (a 11-13). Infine sopravviene il *nous*, il principio della episteme (b 15): esso emerge nel grado terminale, come quello specifico potere di conoscenza cui spetta di concludere la progressiva determinazione dell'indeterminato della sensibilità e di lumeggiare i principi che lo rendono un tutto ordinato.

Di grado in grado, cominciando dalla sensazione, grazie alla memoria e attraverso l'empèiria, il processo determinativo arriva col *nous* a compimento. Aristotele soggiunge che, fissatasi nell'anima una prima universalità, di nuovo se ne fissa un'altra, e poi altre, di rango vieppiú elevato, fino agli elementi scevri di parti e veramente universali; cosí, una certa specie di animali è tappa verso il genere animale, e quest'ultimo verso un'universalità maggiormente estesa. Ed egli conclude: « Dunque è chiaro che noi dobbiamo conoscere i principi *p e r m e z z o d i e p a g o g h é*, essendo questo il modo in cui anche la sensazione presentifica l'universale »¹². La « via » della epagoghé, considerata nel senso sopra chiarito, ha nel cammino descritto il suo tracciato. Al processo esposto nella pagina iniziale della *Fisica* corrisponde quello delineato a chiusura degli *Analitici Posteriori*. In realtà si tratta di un medesimo processo, riguardato in un caso sotto veste metodologica e nell'altro psicologico-genetica. E come il primo presenta in forma tematica l'andamento della ricerca apofantica dei principi, cosí il secondo tratteggia le condizioni inerenti alla natura umana che la rendono possibile. Per questo verso la rideterminazione aristotelica dei rapporti fra pensare e sentire non solo corrisponde a quella delle relazioni tra verità e fenomeno. Piú ancora, al pari di queste essa sorregge la possibilità dell'apofansi in genere e ribadisce l'impostazione epagogica della teoresi filosofica.

¹¹ *An. Post.* B 19, 100 a 6-9. Sull'έν παρά τὰ πολλά di 100 a 7 cfr. F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, p. 84, che vi scorge un'unità trascendente il molteplice, di stampo platonico; ma cfr., *contra*, ROSS, *The Discovery of Syllogism* (« The Philosophical Review », 48 [1939], n. 3, pp. 251-72), p. 264.

¹² *An. Post.* B 19, 100 b 1-5. Sulla epagoghé, anche nel contesto cit., cfr. sopra, pp. 87-88, e nota 31 *ivi*.

2. - Unità d'origine di sensibilità e sensibile.

Il capitolo finale degli *Analitici Posteriori* mostra il radicarsi dell'intelligenza nella sensibilità. Il *De Anima* ne prospetta la debita fondazione. Di base è la diversificazione dei due poteri conoscitivi¹³. Aristotele connette la loro differenza principale con quella dei rispettivi campi d'azione: da un lato il sensibile, dall'altro l'intelligibile. In proposito è determinante la distinzione fra l'aspetto materiale delle cose e la loro 'essenza'¹⁴: alla sensibilità pertiene di discriminare il primo e all'intelligenza la seconda¹⁵. I due domini ne risultano nettamente diversificati, in vista di funzioni discriminative. Ma in seguito Aristotele nota che non vi è nulla che sia separatamente, « fuori dalle grandezze sensibili ». E sottolineando che, invece, gli intelligibili (i νοητά) sono nelle forme sensibili, rileva come in mancanza di sensazioni non si potrebbe apprendere né comprendere nulla e come sia viceversa indispensabile cercare l'intelligibile per il tramite di qualche immagine che l'anima ritenga del sensibile¹⁶. La diversificazione dei due ambiti viene così integrata mediante un loro nodo, tale da inibire l'apprensione diretta dell'intelligibile. La via d'accesso al *noetón* muove necessariamente dall'*aisthetón*; e l'intelligenza appare vuota quando venga disancorata dalla sensibilità. Il suo radicarsi nel terreno del sensibile ovvero del fenomeno in senso stretto è imposto dall'ordine stesso delle cose.

Dunque Aristotele esclude un rapportarsi *in medio* del *nous* alle archai. Per contro ricava le differenze tra i due poteri conoscitivi all'interno di una loro omogeneità di base, imperniata sulla identità del loro rapporto verso gli enti di rispettiva competenza. Egli dice: « Come la sensibilità si comporta verso i sensibili, così l'intelligenza verso gli intelligibili »¹⁷. E precisa: « Se dunque il pensare è come il sentire, consisterà o in un certo subire (πάσχειν τι) ad opera dell'intelligibile o in qualcosa di analogo » (429 a 13-15). Il modo d'accesso agli enti proprio della sensibilità vien preso a guida onde fissare quello pertinente

¹³ *De An.* Γ 4, 429 a 29 - b 22. Cfr. F. NUYENS, *L'évol. de la psychol. ...*, pp. 287-93.

¹⁴ *De An.* Γ 4, 429 b 10-14.

¹⁵ κρίνειν: 429 b 13, 15, 17.

¹⁶ *De An.* Γ 8, 432 a 3-9; cfr. 4, 430 a 6-7. Cfr. DE CORTE, *La doctr. de l'intellig. ...*, pp. 282-83.

¹⁷ *De An.* Γ 4, 429 a 16-18.

all'intelligenza. Ed è sulla falsariga del primo che si dovrà comprendere anche la celebre annotazione che, a proposito della seconda, conchiude l'ultima frase riferita: il nous « deve dunque essere non-passivo (*ἀπαθητός*), benché sia suscettibile di ricevere la forma (*εἶδος*) e quantunque sia, potenzialmente, tale quale è la forma, senza tuttavia essere la forma stessa »¹⁸.

Che il modo d'accesso agli enti proprio della sensibilità funga da guida è in stretto accordo con l'aristotelico apprezzamento del sensibile in quanto manifestazione autentica dell'ente. In che, poi, esso consista — e come quell'annotazione e in genere il potere conoscitivo del nous ne vengano chiariti — è questione che rinvia alla parte centrale del II libro del *De Anima*. Qui Aristotele comincia col rifarsi alle opinioni correnti circa la sensazione, e sulla loro scorta definisce questa, da prima, come « una sorta di alterazione » (*ἀλλοίωσις τις*) e ne ripone la caratteristica fondamentale « nell'esser mosso e nel subire »¹⁹. Poi osserva che senza i sensibili esterni gli organi di senso non producono sensazione; e ne desume che per se medesima la sensibilità non è in atto, ma solo in potenza²⁰. Successivamente egli si richiama ad un caposaldo della propria teoria del moto e sottolinea che « tutte le cose subiscono e sono mosse ad opera di un agente, e di un agente in atto » (417 a 17-18). E rifacendosi ad una questione trattata in precedenza, conclude: « Perciò il simile subisce, in un senso, da parte del simile, ma in un altro senso ad opera del dissimile..., poiché ciò che subisce è il dissimile, ma una volta che ha subito esso è simile [a ciò da cui subisce] » (a 18-20).

La questione qui sottintesa riguarda, in linea generale, le relazioni tra il *ποιεῖν* ed il *πάσχειν* in quanto tali. Aristotele la discute altrove²¹, contestando che l'agire ed il subire avvengano fra termini *univocamente* dissimili o simili. È invece suo convincimento che l'agente ed il paziente siano « genericamente simili e identici » ma « specificamente dissimili e contrari »²². Gliene dà motivo l'altro suo convincimento che il rapporto di azione e passione si verifichi fra ter-

¹⁸ 429 a 15-16. L'*ἀπάθεια* del nous ricompare in 429 b 23, poi in 430 a 18. Cfr. pure A 4, 408 b 25, 29.

¹⁹ *De An.* B 5, 416 b 33-35; cfr. 4, 415 b 24-25.

²⁰ *De An.* B 5, 417 a 2-7; cfr. a 9-13.

²¹ Cioè in *De Gen. et Corr.* A 7.

²² *De Gen. et Corr.* A 7, 323 b 32-33.

mini contrari o includenti una contrarietà²³ e che sempre i contrari rientrano in un medesimo genere ed anzi lo definiscano²⁴. Il rapporto di azione e passione può dunque sussistere esclusivamente fra termini omogenei²⁵: il loro differire germina dalla omogeneità che nel loro fondo li identifica. Aristotele ne trae che, come il fuoco infuoca e il freddo raffredda, così in generale « l'agente rende simile a sé il paziente » e all'inverso « il paziente si trasforma nell'agente »²⁶. L'agire ed il subire si rivelano operazioni identificanti termini specificamente diversi; o meglio processi per il cui tramite emerge, si attualizza e perviene a dominare l'identità che già da prima, nel loro fondo, unificava membri di un'altrettanto originaria alterità. — Quanto al rapporto tra sensibilità e sensibile ne deriva una conseguenza nodale: li diversifica una differenza di specie, ma anche li identifica un'unità di genere. La conseguenza capitale è tuttavia quest'altra: per il subire della sensibilità ad opera del sensibile la loro unità viene in luce, e tra i membri della iniziale disgiunzione si instaura, in atto, una corrispondente medesimezza.

Da Aristotele l'ultima conseguenza è nettamente esplicitata²⁷. Nel *De Anima* la sua esplicitazione è peraltro differita. La precedono basilari precisazioni circa il « subire » come tale: la loro applicazione alla sensibilità giova poi a rendere il tono di quella stessa conseguenza. Aristotele comincia col discernere due sensi o gradi della potenza e dell'atto. Rileva che la δύναμις, riferita per es. al sapere, in un suo grado elementare costituisce il generico potere di acquisire la episteme del quale un uomo è provvisto in quanto uomo; e che, in un secondo grado, essa costituisce invece il potere di esercitare la episteme stessa (per es. la grammatica) del quale dispone chi l'abbia acquistata²⁸. Analogamente ἔντελέχεια: ne è un primo grado l'acquisto della episteme in forma di

²³ *De Gen. et Corr.* A 7, 323 b 29-32: il nero (o il grigio) agisce sul bianco, l'amaro sul dolce, ecc.

²⁴ *De Gen. et Corr.* A 7, 324 a 2-4; ma cfr. spec. *Metaf.* I 7, e partic. 8. Per es. il bianco e il nero sono specie del genere 'colore' e, costituendo la « contrarietà massima » all'interno del genere, anche lo definiscono.

²⁵ *De Gen. et Corr.* A 7, 323 b 33 - 324 a 1: « per natura il corpo subisce dal corpo, il sapore dal sapore, il calore dal calore e, in generale, l'omogeneo dall'omogeneo ».

²⁶ *De Gen. et Corr.* A 7, 324 a 9-13.

²⁷ *De An.* B 5, 418 a 5-6.

²⁸ 417 a 21 - b 1. Cfr. sopra, pp. 50-51, e note 37 e 38 *ivi*.

disposizione permanente (ἕξις, *habitus*) e ne è grado ulteriore l'esercizio della disposizione acquisita. Aristotele fa poi notare che nel primo caso il passaggio dalla potenza all'atto comporta un'alterazione, mentre nel secondo ciò non ha luogo. Infatti l'attuazione di una potenzialità di primo grado esige il passaggio da uno stato allo stato contrario (nell'esempio: dall'ignoranza alla episteme; in generale: dalla privazione all'*habitus*). L'attuarne una di secondo grado non è invece se non esercizio di una permanente disposizione, ovvero passaggio dalla ἕξις alla ἐνεργεια: ἡ ἐνεργεῖν non sta con la ἕξις in rapporto di contrarietà, essendo appunto esercizio, dispiegamento²⁹. — Dopo di che Aristotele provvede a discernere, parallelamente, due sensi di *subire* (πάσχειν). Con riferimento all'ultimo rilievo dice: « Nemmeno il subire è qualcosa di univoco, ma per un verso è una certa corruzione (φθορά τις) [della cosa che subisce] ad opera del suo contrario, mentre per un altro verso è piuttosto conservazione (σωτηρία) di ciò che è in potenza da parte di ciò che è in atto... » (417 b 2-5). Così, chi eserciti una episteme acquisita non subisce alterazione, bensì riceve « un avanzamento verso se stesso e verso l'entelechia »³⁰. Ed anzi nemmeno l'acquisizione di un *habitus* è vera e propria alterazione: nel caso di chi, muovendo da uno stato di potenzialità, sotto l'azione di chi già possieda una episteme impara e la apprende, nel suo caso il subire è « passaggio alle disposizioni permanenti e alla physis »³¹. In altro testo ciò viene ribadito e maggiormente illustrato. Vi si premette che agli *habitus* appartengono anche le virtù ed i vizi; poi Aristotele nota: « L'areté è un certo compimento (τελειωσὶς τις). Quando infatti una cosa assume la sua propria areté, allora la diciamo compiuta (τέλειον), poiché allora essa è massimamente conforme con la propria physis... »³². — L'attuazione di una potenzialità, così di primo come di secondo grado, è dunque realizzazione di areté e physis; e il passaggio dalla potenza all'atto fa da binario al loro dispiegarsi. Il loro completo dispiegamento ha nome ἐντέλεχεια: la parola indica ἔν τελει ἔχειν, l'« essere nel proprio telos », da parte di ciò che arrivi ad esplicare completamente una qualche sua potenzialità³³. Telos e physis si corrispondono, l'uno es-

²⁹ Cfr. *De An.* cit., spec. 417 a 31 - b 1.

³⁰ *De An.* B 5, 417 b 5-7: ... εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντέλεχειαν.

³¹ 417 b 12-16: μεταβολή... ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν.

³² *Fis.* H 3, 246 a 10 - b 2. Il passo riportato è in a 13-15.

³³ Cfr. *Ind. arist.* 253 b 39-42: « ... ita videtur Ar ἐντέλεχειαν ab ἐνεργεῖα.

sendo il fine verso cui l'altra spinge l'ente che la possessa in *aitia* e *arché*. E come *entelechia* nomina il pieno dispiegamento di una potenzialità di entrambi i gradi, così *ἐνεργεῖν*, « essere nel proprio *ergon* », ne esprime il dispiegarsi come tale, nel suo aspetto piú strettamente dinamico. Tuttavia in senso eminente quest'ultimo termine designa l'esercizio di una potenzialità di secondo grado e dunque l' 'agire' costituente l'ultima pienezza del dispiegarsi dell'ente, secondo le guise dettate dalla sua *physis* e nella forma imposta dal suo corrispondente *telos*. Ne designa cioè l'« essere nel proprio *telos* » in massimo grado. Diremo: il frutto è *entelechia* del fiore, come il fiore lo è del seme; ma l' 'opera' (*ἔργον*) del frutto sta nel fruttificare, ed è il suo *ergon* l'ultima pienezza del dispiegarsi della *areté* latente nel seme e ancora nel fiore.

Il sorgere e poi l'attuarsi di una potenzialità di secondo grado è dunque sviluppo, il cui inizio combacia con l'installarsi nell'ente di una potenzialità di primo grado: ogni salto o rottura è qui fuori causa. L'insediarsi nell'ente di una potenzialità di primo grado — e pertanto anche il virtuale insorgere di una di grado ulteriore — altro non è se non l'insediarsi della sua stessa *physis*. Coincide col primo entrare nell'essere e manifestarsi dell'ente medesimo di cui si tratti. In tal senso Aristotele dice, applicando alla sensibilità le rilevate precisazioni circa il « subire », che il primo passaggio della sensibilità dalla potenza all'atto avviene col nascere e per opera del genitore: la nascita segna già l'acquisto della permanente disposizione sensitiva, nel caso degli enti la cui *physis* la comporti. Il passaggio susseguente non è, a sua volta, se non sviluppo e compimento del primo e risiede nel sentire in atto, cioè nell'esercizio della medesima disposizione³⁴. Il suo esercizio, poi, ha luogo sotto l'azione del sensibile (417 b 19-21). Perciò esso costituisce un « subire »; ma appunto perché si tratta di esercizio di un *habitus*, il subire ha effetto conservativo e provoca l'entrare della sensibilità nel proprio *ergon* e nella propria *entelechia*.

Aristotele chiude con queste parole: « La sensibilità è in potenza quale il sensibile è già in atto... Dunque essa subisce in quanto non è simile [al sensibile], ma quando ha subito gli diventa simile (*ὁμοίωται*)

distinguere, ut *ἐνέργεια* actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, *ἐντελέχεια* ipsam hanc perfectionem significet ». Ma Bonitz opportunamente rileva come nell'uso aristotelico questa loro distinzione non sia per lo piú rispettata.

³⁴ *De An.* B 5, 417 b 16-18.

ed è tale, quale esso è »³⁵. Nel subire ad opera del sensibile il senziente gli si assimila, così come il sensibile, agendo sul senziente, lo assimila a sé. In forza di tale mutua relazione emerge la loro unità di origine. Ed è grazie a quest'ultima che il rapportarsi della sensibilità all'ente può avere luogo: il suo rapportarsi collima anzi con l'imporsi della loro originaria unità. I due processi fanno tutt'uno; e fanno pure una sola e medesima cosa la loro esplicazione e l'entrare della sensibilità nella pienezza del dispiegamento, sotto la spinta del proprio telos.

(La ὁμοίωσις fra le « 'passioni' [ἰ παθήματα] dell'anima » e le « cose », sulla quale il *De Interpretatione* impernia il logo apofantico, non potrà non avere addentellati con lo ὁμοιοῦσθαι della sensibilità rispetto al sensibile. Dovrà anzi venir compresa in base ad esso)³⁶.

3. - *Unità d'origine di intelligenza e intelligibile. « L'anima, in certo modo, è tutti gli enti ».*

A piú riprese Aristotele dice che il sentire è connaturato all'animale³⁷. Esso appartiene alla sua physis, come anche le appartengono le funzioni piú elementari della vita³⁸. In tal senso esso costituisce una struttura dell'esser-animale: l'uomo ne è dotato a causa del radicarsi della sua specifica physis in quella propria dell'animale. La possibilità di rapportarsi all'ente, nelle guise pertinenti al sentire, è quindi forma strutturale dell'uomo. Ed esse presentano caratteristiche tali che ne è reso possibile l'entrare in rapporto col fenomeno in senso stretto, vale a dire con quelle manifestazioni dell'ente che appunto per ciò riescono a noi immediate: suoni colori sapori... Del potere di cogliere mediante la sensibilità colori suoni ecc. non si era del resto mai dubitato; ciò che Aristotele mostra di trovare manchevole negli altri pensatori è invece il senso da loro attribuito a siffatto potere. Ché pure quando l'autenticità del rapporto sensitivo all'ente non sia denegata, egli trova lasciato in ombra quello che a suo avviso ne è il piú cospicuo portato. Avendo ritenuto che i termini del rapporto di azione e pas-

³⁵ *De An.* B 5, 418 a 3-6.

³⁶ Alludiamo al notissimo inizio del *De Interpretatione* (16 a 3-8). Esso contiene del resto un riferimento esplicito al *De Anima* (cfr. a 8-9): il rinvio non può essere che a *De An.* B 5 e precisamente a 418 a 5-6.

³⁷ Cfr. sopra, p. 109, nota 6.

³⁸ Cfr. *De An.* B 3, 414 a 33 ss.; B 4, 415 a 23 ss.

sione siano univocamente dissimili o simili³⁹, i predecessori hanno infatti mancato la doppia relazione — di originaria alterità e di altrettanto originaria unità — che annoda i membri di quel rapporto. Essi hanno anzi insistito, tranne alcuni⁴⁰, sulla prima relazione; sí che proprio l'unità radicale di quegli stessi termini è loro rimasta adombrata. Dal punto di vista di Aristotele il metterla in luce è quanto occorre onde riconoscere nel sentire il potere di accogliere manifestazioni autentiche dell'ente come tale. Ed il riconoscimento di questo suo potere è ciò che, dal medesimo punto di vista, è indispensabile affinché diventi chiaro che il nostro primo accedere all'ente non fa questione e che la via del primo accesso non è da tracciare bensí da scoprire, essendoci connaturata.

Nel riconoscimento dell'indicato potere inerente al sentire è rinvenibile la prima tappa della preannunziata paideia concernente il nostro modo di considerare le cose. La tappa conclusiva riguarda invece il pensare, come ci è indicato anche nell'ultimo capitolo degli *Analitici Posteriori*. Ne è, questa, la fase in cui si apre la possibilità di approdare a ciò che dell'ente non si manifesta nella forma del fenomeno in senso ristretto e che tuttavia è già presente in tali sue manifestazioni. Entra in causa, cioè, la possibilità di accedere ai fondamenti: l'argomento precipuo della filosofia.

Pure a questo riguardo le prospettive generali dianzi illustrate a proposito del sentire appaiono determinanti. Fondamentali sono le frasi addietro riferite: « Come la sensibilità si comporta verso il sensibile, così l'intelligenza verso gli intelligibili »; « se dunque il pensare è come il sentire, esso consisterà o in un certo subire ad opera dell'intelligibile, o in qualcosa di analogo »⁴¹. Aristotele, come abbiamo già notato, ne trae anzitutto la seguente conclusione: il nous « deve dunque essere non-passivo, benché sia suscettibile di ricevere la forma e quantunque sia, potenzialmente, tale quale è la forma, senza tuttavia essere la forma stessa ». Dopo di che egli avverte: « Siccome pensa tutte le cose, esso è necessariamente senza mescolanza [con gli intelligibili]⁴²... , di

³⁹ Cfr. sopra, p. 112. In *De Gen. et Corr.* A 7, 323 b 7 ss. Aristotele dice infatti che tutti i predecessori si sono dibattuti nell'alternativa della univoca dissimiglianza o simiglianza tra i termini suddetti.

⁴⁰ Cfr. per es. *De An.* B 4, 416 a 29-34.

⁴¹ *De An.* Γ 4, risp. 429 16-18; a 13-15.

⁴² 429 a 18: ἀμιγής. Cfr. per l'interpretazione qui seguita in proposito, NUYENS, *L'évolution...*, pp. 284-85.

secondo, ma di tal natura che primariamente ne viene attualizzata e resa dominante la loro unità di fondo. E appunto perché questa giunge così ad imporsi, il subire del nous è nel contempo realizzazione della sua areté ed esplicazione della sua propria physis: coincide col suo « essere nel proprio telos » in massimo grado.

Lo stabilirsi, in atto, della loro unità di fondo trova incisiva espressione nella seguente frase: « In generale il nous in atto è le cose »⁴⁸. Nel suo essere le cose risiede il suo proprio energhein; e l'esserle costituisce la entelechia che gli è peculiare⁴⁹. In quale senso, poi, il nous in atto sia le cose è da comprendersi alla luce della analoga caratteristica della sensibilità. In proposito il II libro del *De Anima* offre un chiarimento preliminare. Vi si dice: in generale « la sensazione è il ricettacolo delle forme sensibili (τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν) senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il fuoco o l'oro... »⁵⁰. Analogamente nel III libro il nous viene presentato come « suscettibile di ricevere la forma » (δεκτικὸς τοῦ εἴδους)⁵¹ e viene pure ritratto mediante la notissima immagine della tavoletta di cera. Ma in rapporto ad entrambi i poteri conoscitivi la chiarificazione decisiva figura in sede di bilancio dell'intera trattazione che li riguarda⁵². Aristotele introduce la questione dicendo: « L'anima, in certo modo (πῶς, è tutti gli enti; infatti gli enti sono o sensibili o intelligibili, e la episteme, in certo modo, è gli enti corrispondenti, così come la sensazione è i sensibili »⁵³. In quale « modo » l'anima sia tutti gli enti è quanto Aristotele determina nel prosieguo. Egli fa presente che la sensibilità ed il principio epistemico (il nous) dovranno essere o le « cose » stesse — vale a dire gli enti sensibili e rispettivamente quelli intelligibili — oppure le loro forme (εἶδη). Esclude la prima ipotesi, e spiega la seconda notando come non la pietra nella sua materialità sia nell'anima, bensì il suo eidos sensibile: la sensazione ne esce concepita quale εἶδος αἰσθητῶν, « forma dei sensibili », e il nous, per analogia,

⁴⁸ *De An.* Γ 7, 431 b 17: ὅλος δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ'ἐνέργειαν τὰ πράγματα. Anche qui seguo la lezione di Ross, che espunge il non indispensabile νοῶν con cui in altre lezioni la frase si chiude.

⁴⁹ Cfr. per es. Γ 4, 429 b 30-31; 430 a 2-3.

⁵⁰ *De An.* B 12, 424 a 17 ss.

⁵¹ *De An.* Γ 4, 429 a 15-16.

⁵² Cioè in *De An.* Γ 8.

⁵³ *De An.* Γ 8, 431 b 21-23 (già cit. a p. 99).

quale εἶδος εἰδῶν, « forma delle forme »⁵⁴. Il rapportarsi all'ente da parte dell'anima mediante le due facoltà conoscitive ne riceve una netta configurazione, il cui senso dipende da quello di *eidōs* nel brano riferito. Dal contesto risalta infatti un doppio uso del termine. L'uno è quello secondo cui vengono chiamati *eidōs* tanto la sensazione quanto il nous, nel senso di « forma recettiva » e « ricettacolo ». L'altro uso riguarda invece gli enti: in questa sua accezione *eidōs* nomina ciò che di essi è manifesto per la sensazione e rispettivamente per il nous; ovvero designa l'aspetto, ora sensibile ora intelligibile, proprio degli enti stessi⁵⁵. Secondo quest'altro suo uso *eidōs* riveste una carica semantica di impronta platonica. Contiene cioè il significato che in Platone il termine assume quando venga pensato in relazione con ἰδέα, pensata a sua volta in rapporto con ἰδεῖν, « vedere ». Come *idea*, sotto questa luce, significa « visione », così *eidōs*, pensato in relazione con *idea*, nomina ciò che nella visione noetica appare e, in tal senso, l'aspetto che dell'ente viene « veduto ».

In quel suo uso per cui designa l'aspetto degli enti, *eidōs* presenta uno stretto legame con *fenomeno*. Il nesso concerne, ovviamente, il primario significato di « esser manifesto » inerente a quest'ultimo termine, e poi le due accezioni specifiche che ne derivano, per le quali *fenomeno* esprime, da un lato, l'esser manifesto per i sensi e dall'altro l'esser manifesto per la mente⁵⁶. Sotto questa luce, che la sensibilità e il nous siano le cose vuol dire che nella sensazione e nella noesi si attua un'unità d'origine tra la sensibilità e il fenomeno nella sua prima accezione specifica, e, dall'altro lato, tra il nous e il fenomeno nella sua seconda accezione specifica. La cruciale importanza del « fenomeno », in quanto concetto speculativo, torna qui a giocare. Nell'attualità della sensazione e della noesi prende infatti corpo quel « tener dietro ai fenomeni » che per Aristotele è norma basilare dell'apofansi in genere e, in particolare, della filosofia apofanticamente e teoreticamente intesa. La possibilità dell'una e dell'altra entra, così, nella fase risolutiva del suo processo fondativo.

⁵⁴ 431 b 28 - 432 a 3.

⁵⁵ Cfr. Γ 4, 429 b 10-22; partic. b 19.

⁵⁶ Cfr. sopra, pp. 42-44.

4. - *La funzione rivelativa del pensare.*

La situazione, peraltro, è diversa quando si tratti del nous piuttosto che della sensibilità. In proposito Aristotele offre la seguente indicazione: « Il sentire in atto corrisponde all'esercizio della episteme. Nondimeno esso ne differisce, in quanto i fattori dell'attualità [del sentire] sono esterni: il visibile, l'udibile, e analogamente gli altri sensibili. La ragione di questa differenza è che la sensazione in atto si riferisce alle cose singole, mentre la episteme agli universali, e questi, in certo modo, sono nell'anima stessa. Perciò dipende dal soggetto di pensare, ma non dipende da lui di sentire, poiché in tal caso la presenza del sensibile è indispensabile »⁵⁷. In breve: nel caso della sensibilità l'ente è « per noi » immediatamente manifesto ed accessibile, e le sue manifestazioni (i fenomeni) ci si impongono da sé, con altrettanta immediatezza⁵⁸: affinché il sentire si realizzi non occorre se non guardare ascoltare ecc. Gli aspetti dell'ente accessibili al nous, per contro, non ci sono immediatamente presenti, né quindi ci impongono — per sé soli, e come tali — di pensare. L'impulso a pensare dovrà essere, o può parere, d'origine diversa. D'altronde Aristotele vede nel noein un certo subire ad opera dell'intelligibile o qualcosa di analogo, e lo assimila al sentire sopra tutto per questo motivo⁵⁹. Ma nel nous egli scorge anche τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, « il fondamento e l'agente », in quanto esso « πάντα ποιεῖ, come una certa disposizione permanente (ἕξις) analoga alla luce... »⁶⁰. La notissima analogia con la luce indica nell'illuminare l'« agire » proprio del nous. Determinatamente, lo indica nell'azione di illuminare ciò che immediatamente non è per noi chiaro e nel renderlo « per noi » intelligibile, così come la luce rende visibili i colori. Aristotele è tuttavia più preciso: la luce « rende colori in atto i colori che sono in potenza »⁶¹. Analogamente il nous

⁵⁷ *De An.* B 5, 417 b 19-26. D'accordo con altri interpreti traduco il θεωρεῖν di b 19 con « esercizio della episteme » in considerazione del fatto che è precisamente questo il senso riconosciutogli in B 5 (cfr. sopra, p. 51, in corrispondenza con la nota 37, e pp. 113-14).

⁵⁸ Cfr. pure Γ 7, 431 e 4-5: « ... il sensibile fa passare all'atto la sensibilità quando questa è in potenza ».

⁵⁹ *De An.* Γ 4, 429 a 13-15, b 24-25.

⁶⁰ *De An.* Γ 5, 430 a 12, 15.

⁶¹ 430 a 16-17. Su tale funzione della luce cfr. pure B 7, 418 b 2 ss.; Γ 3, 429 a 4.

rende intelligibili in atto i noetá; i quali, a loro volta, per se medesimi risiedono bensí nelle cose, ma solo potenzialmente⁶². Nonché imporsi da sé all'intelletto, l'intelligibile è quindi da cercare e va perseguito attraverso il sensibile⁶³. Nel perseguirlo risiede il ποτεῖν del nous; il suo agire consiste nel rendere intelligibili in atto i noetá che, potenzialmente, già da prima stanno annidati negli enti di volta in volta sottoposti a considerazione pensante⁶⁴. La funzione illuminatrice del nous — per la quale Aristotele lo dichiara « agente » — è analoga a quella della luce in quanto esso trae fuori dall'ombra ciò che per noi vi è da prima celato. E Aristotele, oltre che attivo, dice il nous « fondamento » in relazione ancora a tale suo potere disvelatore.

Nella esplicazione di questo potere consiste l'ἐνεργεῖν dell'intelligenza, e dunque il modo del suo dispiegamento e del suo « avanzamento verso se stessa e verso l'entelechia ». Per ciò Aristotele avverte che non-passivo è bensí il nous, ma considerato nell'efficienza di tale sua funzione; e spiega che nell'esercitarla esso è non-passivo « essendo, per il suo modo d'essere (τῆ ὀνσίῳ), in atto »⁶⁵. Per contro egli dice παθητικός il nous « in quanto diventa tutti [gli intelligibili] »⁶⁶

⁶² Cfr. Γ 8, 432 a 3-6: « Poiché, come sembra, nessuna cosa è separatamente, fuori dalle grandezze sensibili, gli intelligibili sono nelle forme sensibili, tanto le così dette astrazioni [cioè le astrazioni matematiche] quanto le disposizioni e le affezioni dei sensibili ». Cfr. inoltre, sotto questo riguardo, Γ 4, 431 a 6-7: « è in potenza che gli intelligibili sono nelle cose materiali ».

⁶³ Cfr. Γ 8, 432 a 7-9.

⁶⁴ Cfr., in questo senso, NUYENS, op. cit., pp. 293, 296, poi 302.

⁶⁵ *De An.* Γ 5, 430 a 17-18. Circa οὗτος ὁ νοῦς di 430 a 17 cfr. la convincente esegesi di DE CORTE, op. cit., p. 62, nota.

⁶⁶ 430 a 14-15: τῷ πάντα γίνεσθαι. — L'interpretazione qui prospettata del nous aristotelico sottintende una determinata presa di posizione rispetto alla *vexata quaestio* dei rapporti fra intelletto attivo e intelletto passivo. Ai fini della nostra ricerca basti notare che, comunque la questione possa o debba venire decisa, l'eventuale sdoppiamento del nous in attivo e passivo rifletterebbe l'esigenza di fondare 'psicologicamente' (cioè nel senso, essenzialmente ontologico, in cui la parola *psicologia* può venire usata in rapporto ad Aristotele) la precipua funzione rivelativa dell'intelligenza. Appunto tale sua funzione ci preme di rimarcare, piuttosto che di approfondirne i fondamenti psicologici. Giovi peraltro richiamare il passo del *De Gen. Anim.* (B 3, 736 b 27-28) nel quale si dice che il nous penetra nel corpo θύραθεν, « dall'esterno ». Mentre in questa affermazione si vede per lo più una conferma del menzionato sdoppiamento, P. MORAUX ha efficacemente sostenuto come nel passo cit. Aristotele non esponga una sua prospettiva personale, bensí una altrui, della quale egli rileva anzi l'aporeticità (*À propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote*, in *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 255-95). La tesi di un duplice intelletto ne è seriamente infirmata.

e in quanto esso corrisponde, « nell'anima » (430 a 13), a ciò che nei l'universo degli enti è la materia rispetto al genere. Come la materia è in potenza tutti gli enti che appartengano a un determinato genere⁶⁷, così l'intelletto, « prima di pensare »⁶⁸, è in potenza tutti gli intelligibili e deve quindi « diventarli ». Il diventarli è ciò che gli occorre onde giungere ad *esserli*. L'esserli, d'altronde, è il suo proprio ergon, l' 'opera' sua. L'energhein che gli è peculiare rende intelligibile in atto l'intelligibile: nel far apparire ciò che per noi rimane da prima latente risiede la entelechia dell'*habitus* noetico. Vi risiede il νοεῖν, il pensare in atto, o senz'altro, e meglio, il pensare come tale. Pensare è cioè rivelare, ἀληθεύειν.

Nel *De Anima*, tuttavia, una certa ambiguità non pare evitata. Ché per un verso il rapporto del nous con l'intelligibile vi è assimilato a quello della sensibilità col sensibile, e il pensare viene quindi riposto « o in un certo subire ad opera dell'intelligibile o in qualcosa di analogo »⁶⁹. Solo che l'attuarsi dell'intelligibilità stessa dell'intelligibile risulta dipendere dall'azione illuminatrice del nous. Allora il rapporto pensante verso le cose sembra differire da quello senziente, essendo per Aristotele il sensibile *in atto* ciò che agisce sulla sensibilità e che ne promuove il rapporto in atto con l'ente. Delle due ipotesi — che il pensare stia in « un certo subire ad opera dell'intelligibile » oppure in « qualcosa di analogo » — sembra esser piuttosto la seconda quella utilizzata, e in un senso alquanto difforme dalla prima. In base al solo *De Anima* l'accennata ambiguità non sembra evitabile. Ma nell'insieme della posizione di Aristotele un orientamento risolutivo è certo reperibile. In proposito soccorre il XII libro della *Metafisica*. Alcuni fondamentali temi del *De Anima* attinenti al pensare vi sono ripresi, al fine di caratterizzare l'intelligenza divina. Questa, come si sa, ne esce definita « pensier di pensiero »⁷⁰. La celeberrima definizione viene pe-

⁶⁷ *De An.* Γ 5, 430 a 10-11. Nell'espressione ἐν ἀπόσει τῆ φύσει di 430 a 10 *physis* riveste ovviamente il suo più generale significato di « totalità degli enti » (cfr. sopra, p. 39, e nota 11 ivi), anziché quello di *arché* e *aitia*. Si tenga d'altronde presente che Aristotele considera lo studio dell'anima come parte di quello della *physis* (presa nel senso citato) e, in generale, come un aspetto della più vasta ricerca della « verità tutt'intera » (πρὸς ἀλήθειαν ἄπασαν): A 1, 402 a 4-7. Ciò rende buon conto del καὶ ἐν τῆ ψυχῇ di 430 a 13.

⁶⁸ Cfr., oltre che 429 b 30-31 (già cit. a p. 118, in corrispondenza con la nota 46), anche 429 a 24.

⁶⁹ *De An.* Γ 4, 429 a 13-15 (cfr. sopra, p. 111).

⁷⁰ *Metaf.* Α 9, 1074 b 34-35.

raltro fissata in base alle peculiarità del nous in quanto tale. Nel nous, come tale, è nuovamente indicato τὸ δεκτικόν, e propriamente « il ricettacolo dell'intelligibile e dell'ousia ». E Aristotele precisa che il suo essere in atto sta nel possedere (ἔχειν) l'intelligibile⁷¹ e che l'entrarne in possesso è prenderne contatto (θιγγάνειν: 1072 b 21) e afferrarlo (μετάληψις: b 20). Risultato del prenderne contatto e dell'afferrarlo è pure qui il costituirsi dell'identità del nous e del noetón e, insieme, il pensarsi del nous stesso. Le prospettive basilari del III libro del *De Anima* ne sono compendiate⁷². Ma il loro compendio è anche preceduto da una dichiarazione altrettanto basilare, che nel *De Anima* rimane per contro sottaciuta e la cui mancata espressione genera l'ambiguità poc'anzi rilevata: « Il nous stesso è mosso dal noetón », e l'intelligibile, al pari dell'*orektón* [dell'obiettivo della *órexis*], muove non mosso⁷³. L'indicazione è decisiva, essendone riposta nell'ente la forza motrice del pensare. Il senso, poi, in cui l'ente vien detto motore è quello della causa finale⁷⁴: la sua azione motrice è d'indole teleologica. Sí che, pur risultando il nous il fattore dell'intelligibilità in atto degli aspetti noetici delle cose, nondimeno è l'ente stesso ciò che, in forma di telos, lo muove ad illuminarli; così come il sensibile, imponendosi a noi, ci costringe a sentire.

Alla comprensione pensante delle cose siamo spinti dalla orexis del sapere. Questa incalza l'uomo essendo un costitutivo della sua physis. D'altronde risulta esser l'ente, in quanto telos, il motore del pensare. Guardata sotto questa luce, la physis umana spinge l'uomo a pensare ed a filosofare perché è così fatta da esporlo all'azione teologicamente motrice dell'ente: la orexis funge in proposito da medio. E sotto la medesima luce il « primo per natura » stesso richiede, in certo modo, di venire scoperto; e dunque richiede che l'ambito del sensibile e del fenomeno venga assunto quale base di partenza e non quale sfera per noi interamente chiara. La filosofia e in genere il pensare ci

⁷¹ *Metaf.* A 7, 1072 b 22-23. Interpreto ἐνεργεῖ δ' ἔχων seguendo BONITZ (*Ind arist.* 305 b 48-49) e ROSS (*Ar.'s Metaph.*, II, p. 380), cioè sottintendendo τὸ νοητόν come complemento oggetto di ἔχων. Per altre interpretazioni cfr. ROSS loc. cit. Circa θιγγάνειν cfr. anche *Metaf.* Θ 10, 1051 b 24; ROSS, op. cit., II, p. 277; DE CORTE, op. cit., spec. p. 238, note 2 e 3.

⁷² Cfr. anche ROSS, *Ar.'s Metaph.*, II, pp. 379-80.

⁷³ *Metaf.* A 7, 1072 a 30; a 26-27.

⁷⁴ 1072 b 1 ss.

sono imposti da una sorta di mutua tensione fra la orexis del sapere e l'ente in quanto suo correlativo orektón; in virtù della quale l'uomo che sia teso verso il sapere è anche, ed in primo luogo, mosso dall'ente verso cui tiene le mire.

La norma che Aristotele vuole seguita in filosofia — il lasciarsi condurre dalle cose stesse — trova in ciò fondazione. Ne è basamento, innanzi tutto, il risiedere tanto del sentire quanto del pensare in un certo subire: i due corrispondenti aspetti della struttura umana *consentono* di affidarsi alle cose. Il fatto, poi, che sull'una e sull'altra disposizione conoscitiva sia l'ente ad agire e che sia esso il motore di entrambe *impone* di tener dietro all'ente, o piuttosto alle sue manifestazioni. Il prendere a guida i fenomeni ed infine la 'verità', e il trovarsene anche costretti, non è se non esecuzione di un precetto che la struttura stessa dell'ente uomo, quando sia ben compresa, secondo Aristotele viene a dettare. Potremmo dire: la ragion d'essere del metodo da usarsi in filosofia è meta-metodica, essendo imposto, esso pure, dalle cose: da quella « cosa » che nella fattispecie è l'uomo, considerato nelle strutture che le sue multiformi manifestazioni lasciano trasparire. Ma dovremmo aggiungere che già questa apparentemente preliminare analisi di struttura si imposta sul metodo che ne proviene. Anziché d'un circolo vizioso, pure qui l'intreccio è peraltro segno di un'intrinsecità di procedimento.

5. - *La entelechia dell'uomo.*

Con la messa a punto circa il nous la paideia relativa al nostro atteggiamento verso le cose è ormai conclusa. Le peculiarità del pensare dianzi rimarcate valgono infatti a chiarire che nemmeno l'accedere noetico all'ente fa veramente questione, come non è risultato veramente problematico l'accedervi sensitivo. In entrambi i casi la via d'accesso non sembra da aprire, essendoci connaturata e, in tal senso, pre-aperta. L'ente ci è disponibile in virtù della nostra struttura. Quest'ultima, però, è a sua volta radicata in altre, più generali ed originarie strutture: in quelle comuni a tutti i viventi, e in quelle insite in tutti gli enti 'naturali', e da ultimo in quelle di cui l'ente è costituito in quanto tale. Di modo che l'ente, come tale, ci è disponibile bensì in forza della nostra conformazione specifica; prima ancora, lo è in conseguenza del nostro esser-enti e quindi del radicarsi dell'esser-uomo nell'universale dominio dell'esser-ente in generale.

La strada che immette nel dominio dell'ente non è pertanto da tracciare. Ciò nonostante va scoperta. La si deve scoprire in quanto che, sebbene connaturata, può rimanerci nascosta, coperta sotto interpretazioni del nostro modo d'essere fuorvianti o non abbastanza saldamente appoggiate sopra le sue manifestazioni. Ma come è possibile che ci stia nascosta, se ci è connaturata? se nel dominio dell'ente siamo originariamente insediati?

Da Aristotele la questione, invero cruciale, non sembra affrontata e forse neppure avvertita. All'interno della prospettiva aristotelica uno spunto di risposta è nondimeno discernibile, in seno alle elucidazioni circa il sentire ed il pensare addietro illustrate. Ne è infatti emerso che i due poteri conoscitivi ci sono bensì connaturati, ma a titolo di potenzialità. Affinché il rapporto con l'ente venga riconosciuto, la loro attuazione è ovviamente indispensabile: quantunque il nostro rapporto con l'ente sia originario e benché altrettanto originaria sia la nostra attitudine a riconoscerlo, tutto ciò non può non restarci inavvertito finché le due potenzialità conoscitive manchino di attuazione. Il caso del *nous* contiene anzi una doppia limitazione. La sensibilità ci è infatti connaturata sotto due rispetti: come preliminare potenzialità di sentire ed anche come permanente disposizione sensitiva. Secondo Aristotele entrambi i gradi della sensibilità sopravvivono immediatamente, con la nascita e per opera del genitore. E se questa permanente disposizione è poi da esercitare, il suo esercizio presenta quasi altrettanta immediatezza, parallela a quella con cui il sensibile lo impone. Per contro il *nous* ci è connaturato solo a titolo di potenzialità di primo grado: l'*habitus* è da acquisire. L'intelligibile, a sua volta, non ci è presente con immediatezza, ma si cela nel sensibile; e noi dobbiamo andare a cercarlo. Quindi esso non ci obbliga, direttamente, a pensare, pur costituendo la forza motrice del pensiero: il movimento pensante ce ne è imposto tramite il sensibile. E Aristotele sottolinea come dipenda da noi di pensare, mentre non dipende da noi di sentire. Tanto l'acquisto dell'*habitus* noetico quanto il suo esercizio possono avere o non avere luogo; e qualora abbiano luogo, possono verificarsi in molteplici direzioni. Questa alternativa — e il suo continuo riaprirsi ad ogni nuova tappa e il presentarsi, ogni volta, di molteplici vie — offre uno spunto per comprendere come sia possibile, in chiave aristotelica, stare con l'ente in rapporto originario e insieme non saperlo e, anche, ritenere di esserne altrettanto originariamente estraniati. Estraniati dall'ente in generale, e perfino da quel particolare ente che siamo noi stessi.

La necessità di una paideia trasformatrice del modo di pensare trova qui una precisa motivazione. Il fatto, poi, che una tale paideia sia richiesta giova a determinare i limiti strutturali dell'uomo. Un ente il cui potere conoscitivo fosse puramente noetico, qual è Dio nel XII libro della *Metafisica*, fruirebbe di comprensione immediata e ultimativa dell'ente come tale. In rapporto all'intelligibile esso si troverebbe cioè sempre e soltanto nella medesima situazione di cui l'uomo dispone in rapporto al sensibile, ed anzi in una ancor piú immediata. Nel suo caso l'intelligenza sarebbe continuativo *energein* e permanerebbe costantemente nella propria entelechia; sí che il « primo per noi » coinciderebbe col « primo per natura », il fenomeno in senso stretto farebbe tutt'uno con l'alétheia. Assai diversa, invece, è la condizione umana. Aristotele rileva che in taluni momenti e in determinate circostanze anche l'uomo può godere della « felice » condizione di cui Dio gode in eterno⁷⁵. Che l'uomo ne possa beneficiare dipende dall'appartenenza del nous al suo specifico modo d'essere. Ma che possa fruirne solo rapsodicamente dipende da quella sua specifica struttura per la quale il nous umano è inizialmente semplice potenzialità e per la quale in partenza l'alétheia non collima, « per noi », col fenomeno. In sede aristotelica l'uomo è quindi *naturaliter* φιλόσοφος ma non σοφός: in una gerarchia di viventi starebbe fra l'animale e il divino. Il « ricercare », non l'« avere trovato », gli è congenito, per la stessa ragione per cui noi ci troviamo impediti di contentarci dell'immediato e siamo per contro sospinti alla comprensione filosofica ed al sapere.

Oggi diremmo che con tutto ciò è tematizzata la finitezza umana. La mostra il raffronto con l'idea di un ente divino; ma anche la illumina quello con l'animale. Ché se ogni animale, mediante i sensi, tutti o alcuni, è già in grado di entrare in rapporto con le cose, in sede aristotelica l'uomo soltanto detiene il potere di comprenderle e, infine, di rendersi conto della originarietà del suo stesso rapporto d'unione con l'ente come tale — e anche di quello dell'animale e del vivente in genere e di ogni altra cosa e di tutte quante insieme. Il rendersene conto è l'apporto fondamentale dell'intelligenza. Essa lo rivela; o meglio è sua areté il rivelarlo. Nel porlo in luce risiede il modo noetico di accedere all'ente e, in generale, di lumeggiare come le cose stanno, già da prima e anche da sempre. Vi risiede cioè il sapere, nell'accezione

⁷⁵ Cfr. *Metaf.* A 7, 1072 b 14-15; b 24-25; 9, 1075 a 7-8; *Et. Nic.* K 7, 1178 a 1.

primaria e ultimativa della parola. — La filosofia, l' 'opera' che Aristotele giudica umanamente piú elevata, essendo frutto dell'intelligenza è costitutivamente rivelativa.

Appunto per la finitezza del suo modo d'essere l'uomo è *naturaliter* filosofo ma non sofo. E il suo modo d'essere 'naturale' è quello contrassegnato dalla sopra accennata tensione reciproca fra la órexis del sapere e l'ente in quanto orektón correlativo. Nondimeno la strutturale finitezza dell'uomo è in Aristotele controbilanciata dal potere di adeguare, sia pure episodicamente, la pienezza di pensiero attribuibile a un ente divino. Ne è condizione l'automanifestatività dell'ente e la parallela attitudine noetica ad accoglierla. E ne è corollario quel carattere « divino » che lo stagirita riconosce alla filosofia⁷⁶ e in genere al vivere umano quando sia impostato sull'esercizio teoretico dell'intelligenza⁷⁷. Nei pur brevi momenti in cui l'esercitarla teoreticamente gli riesca appieno, l'uomo di Aristotele si innalza sopra se stesso e pareggia l'idea di un ente divino. Ma proprio allora la physis umana entra nella pienezza del dispiegamento: si realizza, in quei momenti, « il proprio e il meglio » dell'uomo come tale⁷⁸. La entelechia dell'esser-uomo sta nel s a p e r s i originariamente unito con l'ente e nel tenere uno stile di vita conforme.

⁷⁶ Cfr. *Metaf.* A 2, 983 a 5-10.

⁷⁷ *Et. Nic.* K 7, 1177 b 26-31.

⁷⁸ *Et. Nic.* K 7, 1178 a 2-7.

PARTE TERZA

L'IMPIANTO DIAPORETICO DELLA TEORESI

CAPITOLO SESTO

TEORESI, APORETICA, DIAPORETICA

Perno dell'esposizione che precede è l'idea della filosofia prospettata nel I libro della *Metafisica*. I principali tratti rilevatine si compendiano nei seguenti punti: 1) La caratterizzazione della filosofia come episteme teoretica, volta all'apofansi dei primi fondamenti e rispondente, per ciò, alle istanze della nativa orexis del sapere (capp. I-II); 2) La identificazione del suo terreno d'indagine con il « mondo », inteso come la totalità degli enti sensibili, e la risoluzione della filosofia stessa in episteme concernente la *physis* (cap. III); 3) L'impostazione epagogica dell'apofansi in genere e, in particolare, della ricerca dei fondamenti; impostazione basata sulla riconfigurazione dei rapporti tra fenomeno e verità (cap. IV) e di quelli tra sentire e pensare (cap. V). — Siamo così venuti in chiaro di tre distinti quesiti, attinenti (*a*) all'argomento, (*b*) all'ambito, (*c*) all'impostazione del sapere filosofico. Quale sia, però, il senso del filosofare rimane tuttora indeterminato. Che significa cioè filosofare, visto che ne sono argomento i fondamenti primari, che suo terreno d'indagine è il sensibile o meglio il fenomeno in senso stretto e che ne è impostazione la epagoghé, presa nella non platonica accezione sopra illustrata? Che significa, specificatamente, esercitare la teoresi e l'apofansi in rapporto ai primi fondamenti?

La questione è di vasta portata. In primo luogo investe il senso della teoresi come tale, fermo restando il già illustrato significato di « visione » delle cose inerente a *theorein* e *theoria* (cap. II, §§ 3-5). In secondo luogo, e in dipendenza da ciò, essa riguarda più direttamente il senso della ricerca filosofica dei fondamenti e quello, anzi, dell'argomento stesso della filosofia. Nella presente parte del nostro lavoro verrà discusso il primo aspetto della questione; nella parte successiva ne esamineremo il secondo. Attraverso l'esame di quest'ultimo, e sulla scorta della disamina del precedente, potranno venire in luce ragioni determi-

nanti l'avvento, nel IV e poi nel VI libro della *Metafisica*, dell'idea della filosofia come episteme dell'ente in quanto ente. E si potrà infine lumeggiare una trasmutazione dell'originaria idea aristotelica del sapere filosofico, in forza della quale la « episteme cercata » assumerebbe tratti maggiormente intonati con l'impronta sostanzialistica ed anche teologica del posteriore aristotelismo. Ma risulterà pure che, nonostante forti apparenze in contrario, siffatta impronta le rimane estranea e che lo scorgere nell'idea aristotelica della filosofia una curvatura in senso sostanzialistico ed inoltre teologico non corrisponde allo sviluppo che essa riceve nei due libri indicati e nemmeno trova rispondenza nei testi di Aristotele nei quali l'accennata curvatura avrebbe luogo.

1. - *Il comune atteggiamento antieristico di Platone e Aristotele.*

Veniamo dunque al primo quesito. In causa è il senso della teoresi come tale. Basilare sostegno dell'idea stessa del *theorein* e della *theoria* è in Aristotele l'idea di un costitutivo manifestarsi dell'ente. Il suo costitutivo manifestarsi è aspetto nodale dell'interpretazione aristotelica dell'ente stesso: ne è l'aspetto che si impernia sul significato ontologico di « verità », pensata come non-latenza, e di cui è contropartita l'indole teoretico-apofantica della filosofia (cfr. cap. II). A loro volta i concetti di *alétheia* e di teoresi caratterizzano una prospettiva generale, che nel suo fondo accomuna il modo di pensare di Aristotele con quello di Platone e, anche, dei Presocratici. Ma all'interno di questa unitaria prospettiva trova storicamente riscontro una biforcazione, per la quale lo stile di pensiero di Aristotele e di Platone viene a differenziarsi da quello operante negli altri pensatori. Si tratta di un diverso punto di vista circa il modo umano di comprensione dell'ente in generale, in conseguenza di un'altrettanto diversa interpretazione dell'*alétheia* stessa e della teoresi. L'interpretazione dell'ente, o piuttosto dell'*essere* dell'ente, ne esce parimenti mutata: della sua mutazione è controparte quella del senso del filosofare. — Il senso specificamente aristotelico del filosofare emerge all'interno di questo terreno d'incontro con Platone.

Il delinearsi dell'accennata biforcazione è strettamente congiunto con la situazione storica entro cui l'idea aristotelica della filosofia nasce e matura. Ne è sfondo un contesto filosofico-culturale assai più vasto di quello sottinteso dal I libro della *Metafisica* e in genere da quanto siamo venuti finora esponendo. Nel I libro della *Metafisica* Aristotele provvede a fissare i requisiti essenziali della filosofia. Giunge a stabilirli va-

gliando ciò che in proposito si pensa comunemente e quel che ne pensano i competenti. Circa la disciplina in questione egli arriva così a formarsi un'idea che gli è peculiare e che appare radicata in un terreno di vasto raggio, includente tutti coloro che praticando filosofia o comunque tenendola in istima hanno mostrato di credere in essa. Nel suo insieme quel libro offre una sorta di resa di conti rispetto agli uni e agli altri, attraverso la quale lo stagirita prende posizione verso quanti la apprezzino: apprezzandola a sua volta, e nel più alto grado, e discutendo come farla progredire. Ancora nell'età di Aristotele, non meno che in quella di Platone, il campo della cultura è peraltro fortemente diviso¹. Lo è, per quanto ci interessa più da vicino, in merito alla validità o meno della filosofia stessa, concepita come sapere. Perdurano infatti ben vive le correnti scettiche cinico-megariche ed anche cirenaiche, e in genere eristiche, sviluppatasi dall'insegnamento socratico e professantisi sue legittime eredi, in antitesi con Platone e i suoi seguaci. La contesa, divampata subito dopo la morte di Socrate, prosegue ancora al tempo di Aristotele. E come già il suo maestro, si trova anche lui costretto a misurarsi con gli indirizzi suddetti e a difenderne talune fra le sue più importanti posizioni teoretiche². Ne è testimonianza l'ampiezza, e l'aspe-

¹ Sulle controversie che definiscono la situazione filosofico-culturale al tempo di Aristotele e poi di Platone cfr., per un orientamento d'insieme, V. DE MAGALHAES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952, spec. pp. 375-77 (sulla situazione complessiva), 393-402 (sulle polemiche interne al socratismo ed il loro sfondo politico e sociale), 403-407 (sull'atteggiamento di Aristotele rispetto a tali polemiche e sui caratteri del suo « socratismo »). Si veda inoltre, nei luoghi cit., il minuzioso apparato bibliografico, nonché l'Appendice bibliografia su « I Socratici » (pp. 459-69). — Per uno sguardo sullo sviluppo del socratismo cfr. A. BANFI, *Socrate*, Milano 1943, pp. 145-51. — Più determinatamente cfr. H. MAIER, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tübingen 1913), trad. it., voll. 2, Firenze 1943-44 (1970²). Si veda spec.: vol. I, pp. 105-49 (per lo sfondo polemico, sopra tutto anticinico, della iniziale formazione filosofica di Platone), 207-14 (sulla paternità socratica della dialettica come procedimento per brevi domande e risposte e sulla derivazione da essa della dialettica platonica e della eristica), 273-77 (sulla piega scettica impressa alla dialettica socratica dai Megarici e da Antistene); vol. II, P. IV (sulla contesa per la eredità socratica), spec. pp. 254-68 (sullo sviluppo della dialettica platonica dal *Menone* alla *Repubblica* dal punto di vista della polemica antieristica), 306-23 (sulla posizione di Aristotele di fronte alla contesa). — Un preciso quadro delle polemiche interne al socratismo si può vedere in C. A. VIANO, *La dialettica stoica* (« Riv. di Filos. », 49 [1958], pp. 179-227), a pp. 180-88. — Sull'importanza del dialogo in Socrate cfr. G. CALOGERO, *Socrate*, « Nuova Antologia », nov. 1955, pp. 291-308.

² Cfr., in questo senso, E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Tome I 1, Paris 1951⁶, pp. 172 ss.

rità di tono, con cui nel IV libro della *Metafisica* il principio di non contraddizione viene salvaguardato contro gli « incolti »³. Così come ne è indizio la fatica da lui durata per sostenere di fronte ai Megarici il suo concetto del possibile nel IX libro della stessa opera⁴ e la sua teoria dei futuri contingenti di fronte al megarico Diodoro Crono nel nono capitolo del *De Interpretatione*. Davanti alla ben viva presenza di agguerrite correnti ciniche e megariche e in genere nei riguardi della scepseristica Aristotele mantiene un'intransigenza che riproduce, nella sostanza, l'atteggiamento di Platone. Per questo verso la prospettiva aristotelica si allinea con quella platonica e ne continua l'ispirazione fondamentale, nonostante tutte le discordanze del discepolo dal maestro e nonostante le sue dichiarazioni svalutative circa la maniera platonica di concepire la filosofia. — Il senso che di fatto Aristotele riconosce alla teoresì e al filosofare proviene di qui e riproduce, nella sostanza, il rinnovamento introdotto già da Platone rispetto ai Presocratici. Il convergere dei due pensatori a tale proposito definisce un terreno comune, sottostante alle loro svariate differenze: il divergere di Aristotele dal suo maestro germina da una inespressa ma saldamente operante unità di fondo circa il senso in questione.

In generale Aristotele conserva ed a suo modo incrementa l'interpretazione platonica dell'insegnamento di Socrate. Platone, come si sa, lo interpreta in senso diametralmente opposto a quello che accomuna Cinici Megarici e Cirenaici e in generale gli indirizzi eristici del suo tempo. L'opposizione è radicale e concerne il significato del *διαλέγεσθαι* socratico, del « dialogare », e le sorti stesse della filosofia. Dal punto di vista platonico questa è volta, essenzialmente, a realizzare una *paideia* che investa l'intera persona umana e assume pertanto una funzione eminentemente etica. L'*ethos* filosofico coincide d'altronde con la formazione della episteme; la quale viene ad incarnare un ideale teoretico, di cui sono obiettivo gli enti eidetici. In seno alle correnti eristiche ogni aspetto epistemico è viceversa ritenuto estraneo e perfino contrario al genuino insegnamento di Socrate; il cui nucleo viene scorto nell'affermazione di una norma di vita, svincolata da qualsiasi forma di sapere e di cultura. La polemica divide il campo in due fazioni: da un lato Pla-

³ Cfr. *Metaf.* Γ 4, spec. 1006 a 5-6. L'appellativo di ἀπαιδευτοί, « incolti », ricompare in H 3, 1043 b 24, riferito agli « Antistenici ». Cfr. pure Δ 29, 1024 b 32, ove Antistene stesso è detto εὐήθης, « stolido ».

⁴ Cfr. *Metaf.* Θ 3.

tone; dall'altro quelle correnti, benché a loro volta divise. Si accende la contesa per l'eredità spirituale di Socrate. E subito diventa nodo della questione il senso del « dialogare » instaurato dal comune maestro. La disputa si accentra sul significato dell'aspetto piú strettamente socratico della « dialettica »; cioè su quel suo aspetto o momento elenchistico che porta in luce il non sapere, cosí di Socrate come dell'interlocutore. La discordia, nel suo punto focale, sta qui: *se si possa uscire dal non sapere ed instaurare il sapere*. L'interpretazione platonica e quella eristica dell'insegnamento in questione si contrappongono per l'antitetica risposta che viene data a questo cruciale interrogativo. Il divergere delle risposte sfocia in altrettanto divergenti interpretazioni della dialettica in quanto tale: da un lato, come il metodo del sapere; dall'altro, quale strumento per comprovare la impossibilità di uscire dal non sapere.

Nel suo determinarsi presso Antistene ed i Megarici la seconda interpretazione trasformava la dialettica in eristica e ne faceva il mezzo per mostrare la impossibilità, di fatto, di discutere in modo concludente⁵. Col perseguirne e poi col fissarne la prima interpretazione Platone fonda viceversa lo svolgimento in senso epistemativo del dialogare di Socrate; cioè quel suo sviluppo che, come osserveremo, specialmente a partire dai libri VI e VII della *Repubblica* ha l'esito di annodare dialettica e filosofia e di trasformare la prima nel metodo della seconda. Vedremo che da parte sua Aristotele respinge sia quel nodo sia questa trasformazione. Nondimeno si trova anche lui alle prese con l'eristica: il suo atteggiamento è di altrettanto risoluta opposizione quanto quello platonico ed è egualmente diretto alla istituzione del sapere.

L'atteggiamento antieristico accomuna i due pensatori. In Aristotele esso traspare anche dall'accennata difesa di proprie posizioni da lui sostenuta nei confronti di Cinici e Megarici; ma ancor piú fortemente lo esprime l'insistenza della sua polemica con l'eristica sul piano metodologico. Nonostante le sue riserve verso la dialettica platonica, egli non esita infatti ad allinearsi con Platone nell'interpretare antieristicamente la dialettica stessa. Ne offrono particolare testimonianza gli *Elenchi Sofistici*, il libro che, a compimento dei *Topici*, lo stagirita dirige specialmente contro il filone scettico del socratismo e che nella produzione ari-

⁵ In merito si potranno vedere ampi dettagli in VIANO, *La dialettica stoica*, cit., pp. 183-88. Cfr. comunque la ricca serie di sofismi esposta nell'*Eutidemo*, nonché la presentazione caricaturale di Eutidemo e Dionisodoro in *Eutid.* 271 b - 272 b.

stotelica corrisponde a ciò che in quella platonica è l'*Eutidemo*⁶. L'inizio dello scritto è già indicativo. La trattazione vi è motivata discernendo dai sillogismi veri e propri quelli che ne hanno soltanto la parvenza e rilevando una distinzione corrispondente a proposito degli «elenchi»⁷. Per «elenchi sofistici» Aristotele intende appunto quelli che «hanno la parvenza della 'argomentazione', mentre sono paralogismi e non 'argomentazioni'»⁸. Poi egli fa notare come dipenda sopra tutto da «inesperienza» (164 b 26) il trovarcisi esposti e il rimanere indifesi dinanzi all'uso che ne fanno coloro «che chiamiamo sofisti» (165 a 33). Sotto tale profilo lo scritto in questione appare diretto a uno scopo preciso: esporre la tecnica del sofista onde imparare a difendersi da quella «sapienza parvente ma non reale» di cui questi si giova a fine di lucro⁹.

La sofistica è pertanto da dominare. Negli *Elenchi Sofistici* il compito di dominarla è affidato alla dialettica, presa in una sua speciale funzione che Aristotele chiama *πειραστική*, «peirastica» o «critica». Ne è, questa, la funzione che consiste nel *πείραυν λαμβάνειν*, nel sottomettere a prova, saggiare, una tesi o meglio un interlocutore¹⁰. L'eserci-

⁶ Per la corresponsione tra le due opere cfr. MAIER, *Socr.*, trad. it., I, pp. 211-14, dove è pure chiarito che da prima Platone (a cominciare dall'*Eutidemo*) e poi, sul suo esempio, Aristotele presero a chiamare «sofisti», in tono di spregio, gli eristi, lasciando cadere l'originario significato, non spregiativo, della parola. In proposito cfr. M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. I, Firenze 1949, spec. p. XXI.

⁷ Secondo la definizione di Aristotele l'*ἔλεγχος* è un sillogismo la cui conclusione contraddice quella di un altro sillogismo e precisamente la conclusione del sillogismo che l'«elenco» è chiamato a confutare (*El. Sof.* 1, 165 a 2-3; cfr. *An. Pr.* B 20, 66 b 11). Occorre peraltro notare che, se la funzione primaria dell'elenco è confutatoria, gliene compete pure una seconda, consistente nel convincere di qualcosa chi sia di parere diverso (e non: chi sia senza un'opinione in proposito): cfr. *Ind. arist.* 235 b 21-23. Tradurre *ἔλεγχος* con «confutazione», come è d'uso, non è certo inesatto; lascia però in ombra la seconda funzione indicata. «Confutare» ha un significato sopra tutto negativo, cioè designa lo smantellare un parere altrui; ma non indica anche l'insinuare nell'interlocutore il parere contrario. Per tale sua duplice funzione l'elenco consiste piuttosto nel soppiantare, nell'interlocutore, un suo parere mediante quello contrario. — Data la difficoltà di trovare una parola italiana corrispondente, renderemo *ἔλεγχος* con *elenco* o con 'argomentazione'. Anche quest'ultimo termine è però traduzione di ripiego: non contiene espressamente il riferimento al «convincere altri» e tanto meno indica il capovolgere un parere altrui.

⁸ *El. Sof.* 1, 164 a 20-21.

⁹ Su questo carattere della «sofistica» cfr. *El. Sof.* 1, 165 a 19-23.

¹⁰ Sulla «peirastica» cfr. spec. *El. Sof.* 8 c 11.

tarla contraddistingue il dialettico dai sofisti. Costoro, Aristotele dice, mediante i loro discorsi « mettono in imbarazzo pure colui che sa » e d'altronde lasciano in ombra l'eventuale ignoranza di coloro ai quali si rivolgono¹¹. Al dialettico egli riconosce viceversa il potere di saggiare « non colui che sa ma colui che non sa e pretende di sapere »¹². Nella sua funzione critica la dialettica è per Aristotele fonte di « elenchi » non sofistici bensí autentici, perché fondati sulle cose invece che su parvenze¹³. Perciò in tale sua funzione essa riproduce l'aspetto elenchistico del dialogare socratico qual era interpretato da Platone e ne rinnova l'efficacia catartica. Ed in quanto sia diretta a porre in luce l'effettivo non sapere di chi si illuda (o illuda) di sapere, anche in Aristotele la dialettica si palesa suscitatrice di quello stato di consapevole ignoranza che aristotelicamente, e platonicamente, genera lo stupore e spinge gli uomini a filosofare e che, per contro, nell'intendimento degli eristi dovrebbe stornarli dalla filosofia.

Aristotele fa poi notare che la peirastica non è una « scienza » fra altre: come la dialettica nel suo senso piú lato, essa si riferisce a tutte le cose anche indipendentemente dalla loro conoscenza¹⁴. Ed egli aggiunge: « Pure chi non conosce scientificamente una cosa può sottoporre ad esame critico un'altra persona che non ne abbia scienza... Per cui tutti, anche chi è scevro di competenza, esercitano in qualche modo la dialettica e la critica...; sí che tutti quanti partecipano senza metodo di quell'attività che la dialettica esplica metodicamente » (172 a 23-35). Nella critica Aristotele scorge dunque una dote naturale. La dialettica è la metodizzazione del suo esercizio¹⁵: in quella sua specifica esplicazione che consiste appunto nella critica essa è di contraltare rispetto all'eristica anche per Aristotele non meno che per Platone¹⁶.

¹¹ *El. Sof.* 8, 169 b 27-29. Sui rapporti della peirastica con la dialettica e con la sofistica cfr. 169 b 23-27; 11, 171 b 4-7; 172 a 21-36.

¹² *El. Sof.* 11, 171 b 5-6; cfr. 8, 169 b 24-25.

¹³ Cfr. per es. *El. Sof.* 11, 171 b 6-7. Il fondarsi sulle cose è d'altronde requisito che Aristotele esige dalla dialettica come tale, perché non sconfini nella sofistica e nell'eristica: cfr. per es. la distinzione tra sillogismo dialettico e sillogismo eristico in *Top.* A 1, 100 a 29-30, b 23-26.

¹⁴ *El. Sof.* 11, 172 a 21-30.

¹⁵ Cfr. *El. Sof.* 11, 172 a 35-36: è la « tecne sillogistica » ciò che rende metodico l'esercizio del potere critico e dà carattere di « dialettico » a colui che lo eserciti.

¹⁶ Per un'ulteriore documentazione rinvio al mio saggio *Dialettica e filosofia in Aristotele* (« Il Pensiero », 4 [1959], n. 1, pp. 48-69), pp. 53-56. E si veda E.

Come vedremo, la replica antieristica che ne proviene riproduce quella platonica. Le accomuna la direttiva fondamentale: vincere l'atteggiamento antifilosofico sul suo stesso terreno, mediante l'innesto della scepsi nel tronco della filosofia.

2. - *L'innesto platonico dell'aporetica nel filosofare: la dialettica, via del sapere.*

Sia in Platone sia in Aristotele l'auspicata vittoria sopra l'antifilosofia del tempo viene ottenuta con l'introdurre un momento aporetico nel processo del filosofare e con il farne l'indispensabile preludio del sapere. In sede platonica ciò è visibile specialmente nel luogo in cui, svolgendo la trama del *Menone*, Platone mette a fuoco un nodo di problemi nascenti proprio dall'insegnamento di Socrate nel suo aspetto elenchistico. Ivi la « dialettica » socratica diventa essa stessa problema e finisce per esigere uno sviluppo in senso epistemico.

I problemi cui alludiamo si delineano in un passo nel quale ricorre anche il termine *dialettica* e nel quale si tratta di decidere come Socrate e Menone possano continuare a discutere circa la virtù, senza peraltro cadere nella maniera eristica del disputare per disputare¹⁷. L'interpretazione antiscettica dell'insegnamento di Socrate è qui nettamente in vista; e lo è in una forma non meno risoluta di quella che nell'*Eutidemo* si esprime con la ben nota presentazione caricaturale dell'indirizzo combattuto. Solo che per rendere sostenibile la propria interpretazione Platone si trova impegnato a fare i conti con l'eristica, ma anche con la maniera socratica di discutere cui egli stesso si era pur sempre ispirato. Comincia Menone con l'osservare che, secondo le sue abitudini, Socrate gli ha fatto sorgere una quantità di dubbi prima non avvertiti e lo ha messo in uno stato di aporia (79 e-80 b); sí che ora egli si trova incapace di rispondere in merito a ciò che possa essere la virtù, pur avendo sempre creduto di ben sapere questa e molte altre cose. Socrate spiega che non è suo intendimento di porre l'interlocutore in una situazione aporetica cui egli rimanga estraneo; al con-

WEIL, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne* (« Revue de Métaphysique et de Morale », 56 [1951], n. 3, pp. 282-315), spec. p. 305; P. WILPERT, *Aristoteles und die Dialektik* (« Kant-Studien », Bd. 48 [1956-57], Heft 2, pp. 247-57), pp. 250, 252-53.

¹⁷ *Men.* 75 c-d.

trario, vi si trova immerso lui stesso e appunto per ciò ambisce di ricercare che cosa sia la virtù e ne domanda ad altri (80 c-d). Più avanti, in un intervallo del colloquio con lo schiavo, egli chiarisce il senso della sua consuetudine di ridurre gli interlocutori al non sapere. Lo schiavo, egli fa notare, essendosi reso conto della propria ignoranza ora brama di sapere; e lo desidera così vivamente appunto perché si è reso conto di ignorare¹⁸. Poi Socrate avverte che è per lui un precetto da sostenersi di fronte a chicchessia quello di cercare ciò che non si sa e di cercarlo insieme con altri che pure lo ignorino: istituendone l'indagine, soggiunge, diverremo « migliori e più virili e meno inerti » che se ritenessimo impossibile e non doveroso lo scoprirlo (86 b-c).

L'« elenco » socratico, il cui sbocco è precisamente il non sapere, da Platone viene dunque interpretato in senso nettamente antieristico: come necessario preludio di un sapere non illusorio — anziché quale indizio, o prova, della impossibilità dello stesso cercare — e come premessa di una forma etica di vita. Perciò la situazione aporetica generata dall'elenco viene a costituire l'indispensabile ponte fra la domanda socratica « che cos'è? » e una risposta non illusiva¹⁹, ed inoltre un'altrettanto indispensabile condizione per realizzare l'ethos voluto da Socrate. A cominciare dal momento in cui quella situazione si sia veramente insinuata nell'intimo degli interlocutori, la medesima domanda dovrà operare con segno cambiato. E pur continuando a fungere da mezzo onde smantellare le presunzioni di sapere, la sua funzione primaria dovrà ormai consistere nell'avviare e far progredire la ricerca verso risposte non altrettanto presunte e capaci, al limite, di soddisfare la domanda stessa. — Ma perché ciò possa avvenire occorre trovare un'uscita dallo stato di aporia. Occorre mettersi in cammino.

¹⁸ *Men.* 84 a-c. Cfr., in 84 c, l'espressione ἐπόθησεν τὸ εἰδέναι: essa corrisponde, con terminologia parzialmente diversa, all'espressione τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται contenuta nella prima riga della *Metafisica*. L'espressione platonica ricorre del resto anche in Aristotele: per es. in *De Part. Anim.* A 5, 644 b 26-27.

¹⁹ Per questa interpretazione dell'« elenco » socratico cfr. spec. *Sof.* 230 b-c, nonché *Teet.* 168 a, 210 c. — Su tale aspetto della dialettica platonica cfr. E. PACI, *La dialettica in Platone* (« Riv. di Filos. », 49 [1958], n. 2, pp. 134-53), pp. 134-35. Sull'aporetica in Platone cfr. W. SCHULZ, *Das Problem der Aporie in den Tugend-dialogen Platons* (in *Die Gegenwart der Griechen...*, pp. 261-75), dove l'argomento è tuttavia discusso con particolare riguardo per i primi dialoghi (spec. il *Lachete*) e in vista della questione se il ricorso ad aporie non sia in essi ironico piuttosto che genuinamente « filosofico ».

La parola ἀπορία, letteralmente, significa « mancanza di cammino »; significa che la strada è bloccata, che ci si è imbattuti in un vicolo cieco. Uscire dall'*impasse* vuol dire aprirsi una via, riprendere a camminare; in greco, vuol dire πορεύεσθαι, inoltrarsi per una determinata πορεία. Ed ecco che nella *Repubblica* Platone dice e ripete che « la dialettica sola πορεύεται »²⁰ e che è la dialettica la πορεία, la strada, del sapere; strada che immette nell'intelligibile e lo percorre, sondandovi « ciò che ciascuna cosa è » (ὃ ἔστιν ἕκαστον) e, da ultimo, l'essere del bene come tale (532 a-b). La dialettica ne esce congiunta con la filosofia; e sotto questo rapporto funge a maggior titolo da contraltare rispetto all'eristica e in genere all'antifilosofia.

Nell'ambito platonico comprendere ciò che una cosa è significa conseguire la episteme, realizzare il sapere. La dialettica, in quanto immette nell'intelligibile, introduce al sapere. Ma in quanto rivela l'essere (l'ousia, nel senso del τί ἔστιν) delle cose, essa è più che introduttiva: è il sapere stesso, la episteme. È πορεία, via, non però verso il sapere, bensì del sapere; lo è della episteme in quanto rivelatrice appunto dell'ousia. Aderisce alle cose, prese nel loro essere anziché in loro aspetti esteriori; risulta anzi, specie nel *Sofista*, dialettica propria degli enti eidetici stessi, della quale il sapere è appunto rivelatore. E per questo suo requisito Platone la identifica con la filosofia, essendo quest'ultima destinata a perseguire τὸ τί ἔστιν e dunque l'ousia e detenendo la dialettica, ed essa sola, il potere di inquirlo²¹. Nell'ambito platonico la dialettica è la filosofia, in quanto è la via o il metodo del sapere. Inversamente la filosofia è la dialettica poiché è il sapere stesso. Le identifica l'aderenza alle cose, considerate nel modo accennato. E le differenzia, se mai, il carattere più strettamente metodico della dialettica: la dialettica è in Platone la filosofia stessa, o la episteme, riguardata nel suo aspetto metodico. Ma nel distinguerle in tal guisa è chiaro che rimane accentuata non la separazione, bensì la congruenza, tra metodo e sapere.

²⁰ *Rep.* VII 533 c; cfr. 534 c, spec. 532 d-e. Su questo carattere della dialettica platonica cfr. R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953², pp. 62-69.

²¹ Cfr. *Rep.* VII 534 b: dialettico è « colui il quale coglie la 'ragione' dell'essere (τὸν λόγον... τῆς οὐσίας) proprio di ciascuna cosa »; cfr. 534 d. E cfr. *Fed.* 78 d: l'ousia, come tale, « del cui essere diamo ragione interrogando e rispondendo »; cfr. poi 101 c-e. Si veda, inoltre, per es. *Pol.* 287 a, dove la dialettica è posta in funzione della τῶν ὄντων λόγῳ δῆλωσις. — Sui rapporti tra dialettica e filosofia in Platone cfr. ROBINSON, op. cit., pp. 70-72.

Il διαλέγεσθαι, il procedimento per domande e risposte, che Socrate limitava a funzioni elenchistiche, smascheratrici del non sapere, si trasforma pertanto in metodo del sapere. Ovvero diventa metodo di ricerca, purché con questa espressione venga inteso non un procedimento rispetto al quale il sapere sia il risultato ma, come si notava, il procedere del sapere medesimo. Quest'ultimo, a sua volta, ne esce costituito da due momenti indissolubili, l'uno aporetico e l'altro epistematico in senso stretto. Il primo è preliminare rispetto al secondo. Lo è per la sua funzione catartica, mercé la quale esso mette in luce il non sapere e in particolare smaschera le presunzioni contrarie. Nello stesso tempo il non sapere che ne deriva è non-sapere consapevole: è s a p e r e di non sapere. Per quest'altro verso l'elenco socratico è piú che semplicemente negativo; gli appartiene una funzione maieutica, pregnante rispetto a quella catartica²². Ne è infatti destato il senso di una nostra carenza, nella precisa misura in cui rende consapevoli di non sapere. Esso è pertanto negativo ed insieme positivo; o meglio lo costituisce una negatività che è altrettanto positività.

La compresenza nella situazione aporetica dei due aspetti negativo e positivo — il non sapere ed il sapere di non sapere — è ciò per cui nell'interpretazione platonica l'elenco socratico richiede un'uscita dallo stato di aporia e per cui, in generale, il momento aporetico della dialettica esige l'integrazione di un momento epistematico. Nella compresenza di quei due aspetti è latente il nodo di negativo e positivo che nel *Sofista* Platone discute esplicitamente, sotto forma di problematica dei rapporti fra ente e non-ente, e puntualizza riconoscendo una positività anche al non-ente in quanto alterità. Ma prima che nel *Sofista* il loro nodo si esprime già nel *Convito*, e sotto la mitica forma d'una confluenza in Eros dei caratteri di Penia e di Poros vi promuove la esplicitazione dell'impulso erotico del filosofare. D'altra parte il medesimo impulso permea anche la aristotelica orexis del sapere. Il sorgere della filosofia dallo stupore, secondo il modo in cui Aristotele lo descrive, è già valso a mostrarlo. Delineandone la genesi dallo stupore egli riponeva l'esigenza suscitatrice del filosofare nel fuggire l'ignoranza onde acquistare il sapere, e motivava l'affacciarsi di quell'esigenza col fatto che, come egli dice, « chi si trovi in istato di aporia e di meraviglia si rende conto di ignorare »²³. La compresenza dei due fattori —

²² Cfr., per tutti, *Teet.* 148 e ss., 210 c-d.

²³ *Metaf.* A 2, 982 b 17-18. Cfr. sopra, pp. 29-30.

l'ignorare e il rendersene conto — riproduce quella dei due aspetti che Platone scopre nella situazione aporetica generata dall'elenco socratico. Ciò manifesta un implicito accordo di Aristotele con il proprio maestro in merito alla matrice stessa della filosofia. Pure lo stagirita, come ora vedremo, esige che il processo del filosofare muova da situazioni di aporia: che per l'uno e per l'altro pensatore essa debba partirne mostra fin d'ora una loro sostanziale concordanza anche in rapporto all'andamento generale delle ricerche. Il loro convergere in proposito, entro i limiti in cui esso abbia luogo, si palesa conseguenza del latente accordo circa la struttura-base della matrice della filosofia. Tanto in Platone quanto in Aristotele il filosofare deve muovere da una situazione del tipo indicato perché questa ne compenetra la radice.

Il germinare della filosofia da una radice siffatta è peraltro convincimento cui Platone arriva ed al quale Aristotele aderisce in quanto che, espressamente o tacitamente, per via diretta o mediata, prendono entrambi le mosse dall'insegnamento di Socrate e lo interpretano a una medesima stregua: antitetica rispetto all'eristica e tale da incorporare la scepsi nella filosofia come suo preliminare momento costitutivo. La preannunciata reinterpretazione platonico-aristotelica dell'essere dell'ente e la concomitante trasformazione del filosofare, vedremo, sono controparte dell'inserimento dell'aporetica nel quadro della filosofia.

3. - *Il corrispondente aristotelico dell'aporetica platonica: la diaporetica.*

La insidenza di un preliminare momento aporetico nell'impianto metodico della filosofia è da Aristotele rimarcata specialmente all'inizio del III libro della *Metafisica*. Il libro, come è noto, ha un tipico carattere aporetico²⁴. Vi è difatti elaborata una ricca serie di questioni circa l'argomento della filosofia. Talune risultanze del I libro ne escono problematizzate. Aristotele torna quindi a presentare la filosofia stessa come la « episteme cercata », vale a dire come la scienza richiesta dalla orexis del sapere. Ma prima di intraprendere la discussione ha cura di motivare il ricorso alle aporie. Egli dice²⁵:

²⁴ Sulle aporie sviluppate in *Metaf.* B e sulla applicazione del metodo che stiamo per illustrare cfr. più avanti, cap. IX.

²⁵ *Metaf.* B 1, 995 a 24 - b 4.

In vista della episteme intorno alla quale la ricerca verte è necessario determinare, in primo luogo, a proposito di quali cose principalmente si debbano rilevare le aporie (ἀπορήσαι), cioè le questioni sulle quali altri si siano espressi in modo diverso e quelle, inoltre, che eventualmente siano state trascurate. A chi vuole camminare bene (εὐπορήσαι) giova passare accuratamente attraverso le aporie (διαπορήσαι καλῶς), poiché il successivo buon cammino (εὐπορία) non è che lo scioglimento (λύσις) delle aporie rilevate in precedenza e non è possibile sciogliere un nodo senza riconoscerlo. Ma la presenza di un nodo attinente alla cosa di cui si tratti è d'altronde manifestata dall'incepparsi della mente; la quale, trovandosi impedita di procedere, soffre in maniera simile a coloro che sono in catene, in quanto è impossibile e per l'una e per gli altri il procedere oltre. Bisogna quindi avere considerato da prima tutte le difficoltà, sia per quanto si è detto, sia perché coloro che si pongono a cercare senza averle prima attraversate assomigliano a chi non sa ove dirigersi, e ignorano se a un dato momento abbiano o no trovato ciò di cui andavano in cerca: non è chiara, per loro, la meta (τέλος), che invece lo è per chi abbia preliminarmente fissato le aporie. Inoltre, si trova necessariamente in condizione migliore per giudicare chi, come giudice di una contesa, ascolta anche tutte le ragioni opposte.

Il brano è della maggiore importanza. Vi è tratteggiata quella che Aristotele considera la necessaria impostazione metodica delle ricerche. Egli la presenta articolata in gradi o momenti chiaramente discernibili: I) Ἐπορήσαι, il rilevare le aporie; II) il διαπορήσαι καλῶς, lo sviluppare debitamente nei loro diversi aspetti; III) Ἐεὐπορήσαι, il procedere a risolverle²⁶. Nel loro insieme i tre momenti confluiscono in un

²⁶ Su ciascuno di questi momenti o gradi cfr. ALESS., *In Metaph.* 172, 9-13; *Ind. arist.*, risp. 85 a 16 ss., a 49 ss.; 187 b 1 ss.; 299 a 41 ss., b 5 ss. — Sull'intero brano riportato si veda l'ampia analisi di J. OWENS, *The Doctr. of Being ...*, pp. 113-18. Quanto al metodo che vi è esposto cfr. qualche considerazione in O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris 1920, p. 233; G. COLLE, trad. fr. e comm. del II e III libro della *Metafisica*, Louvain - Paris 1922, pp. 196-201; S. MANSION, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne* (in *Autour d'Aristote*, cit., pp. 141-79), pp. 141-42. — Per l'essenziale importanza del momento aporetico nella metodologia e nelle concrete ricerche di Aristotele cfr. JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 512-13; Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. LXXVI-LXXVII, 252, 352.

Giovi poi ricordare le osservazioni con cui N. HARTMANN riportava la propria rivalutazione del metodo aporetico all'esempio di Aristotele. Nello stagirita egli riconosce infatti il « classico dell'aporetica », la più salda espressione, insieme con Platone, del « pensiero problematico » nell'intero decorso storico della filosofia occidentale: Aristotele « studiava i problemi in se stessi prima di trattarli teoricamente e di cercarne le soluzioni possibili. Separava ciò che era comprensibile e ciò che non lo era. Metteva in rilievo, per se medesime, le difficoltà e le contraddizioni

processo unitario, che il Bonitz ha bene caratterizzato come διέρχασθαι τὰς ἀπορίας²⁷, camminare attraverso le aporie, e che con espressione riassuntiva chiameremo senz'altro *diaporetica*. Per questo suo andamento diaporetico lo sviluppo delle ricerche appare concepito in una maniera che corrisponde assai a quella di Platone. La corresponsione riguarda, in generale, l'arcta del processo, che per entrambi i pensatori trova il suo inizio in uno stato di aporia e il suo obiettivo nell'uscirne non illusivamente. E come nella *Repubblica* Platone identifica con la dialettica la *poréia* del sapere, così qui Aristotele indica nell'*euporêsai* la fase risolutiva delle ricerche. In ambedue i casi il filosofare viene concepito quale « cammino »; anzi, come « buon » cammino. Che tanto Aristotele quanto Platone lo presentino in chiave di « poréia » non è se non corollario dell'averne entrambi riposto l'avvio in una situazione aporetica. Ed è corollario, in definitiva, dell'averne dovuto entrambi fare i conti con l'antifilosofia, convinti di poterla debellare incorporandone il fulcro nella filosofia.

Nel brano poc'anzi riportato l'intento di Aristotele è di mostrare, determinatamente, che l'*euporêsai* esige il *diaporêsai kalôs* e che questo, a sua volta, richiede l'*aporêsai*. Che il terzo momento del processo comporti il secondo e che il secondo implichi il primo figura motivato mediante tre gruppi di considerazioni:

(A) L'*euporêsai* è scioglimento delle aporie rilevate in precedenza, e non è possibile sciogliere un nodo senza riconoscerlo. D'altronde la presenza di un nodo attinente alla 'cosa' di cui si tratti è manifestata dall'incepparsi della mente.

(B) Coloro che si pongono a cercare senza avere prima attraversato le aporie: (a) assomigliano a chi non sa ove dirigersi; (b) ignorano se a un dato momento abbiano o no trovato ciò di cui andavano in cerca, non essendo per loro chiara la meta. Invece l'obiettivo è chiaro per chi abbia preliminarmente fissato le aporie.

(C) Lo sviluppare queste nei vari aspetti mette nella condizione migliore per dirimerle, come se si trattasse di giudicare di una contesa.

rilevate nei fenomeni » (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1925², p. 38). A questo apprezzamento fa riscontro la seguente osservazione di FINK: in Aristotele l'aporetica non è un « artificio pedagogico » per guidare il lettore verso soluzioni di problemi già acquisite, ma « un'esperienza in atto che il pensiero compie » nella concreta ricerca di un'uscita dalle aporie (*Zur ontol. Frühgesch.*, ..., p. 194).

²⁷ *Ind. arist.* 187 b 11.

Esaminati congiuntamente, i primi due gruppi di considerazioni sfociano nel seguente risultato d'insieme: l'euporêsai coincide con lo scioglimento delle aporie prefissate (*A*), ed a sua volta la loro soluzione costituisce il telos delle ricerche (*B*). L'euporêsai ne è metaforicamente soluzione, in un senso che corrisponde a quello, pure metaforico, del trovarsi in istato di aporia. Percorrere un « buon cammino » e sciogliere le aporie fanno per Aristotele tutt'uno; in maniera tale, però, che il senso non metaforico bensì concettuale della prima espressione viene a dipendere da quello dell'altra.

La pagina iniziale del III libro della *Metafisica* è seguita dalla enunciazione delle aporie che si dovranno discutere. Esauritone l'elenco, il capitolo si chiude con questa avvertenza: « Intorno a tutte queste aporie non solo è difficile l'εὐπορήσαι τῆς ἀληθείας, ma neppure è facile il διαπορήσαι τῷ λόγῳ καλῶς »²⁸. Il procedimento in esame — la diaporetica, per servirci dell'espressione riassuntiva dianzi scelta — ne viene posto in funzione della « verità » intesa come non-latenza e della sua scoperta; inversamente l'alétheia vi si prefigura quale obiettivo del medesimo procedimento. Così quest'ultimo si inserisce nel più vasto quadro dell'apofansi in generale; ma il modo in cui vi si innesta è tale che il procedimento apofantico trova nella diaporetica la sua configurazione più strettamente metodica e risulta da comprendere a questa stregua. Il metodo esposto nel brano riferito si delinea pertanto come lo specifico metodo che Aristotele giudica appropriato alla scoperta della verità. D'altro canto lo scoprirla è per riceverne una luce particolare, in quanto viene a identificarsi con lo sciogliere le aporie, nello stesso modo in cui l'euporêsai coincide col processo del loro scioglimento. E la verità, in quanto non-latenza, si prefigura come rivelantesi nella risposta agli interrogativi che rendano aporetica la situazione di una ricerca.

In questa conversione del procedimento apofantico nel complessivo procedimento diaporetico, vedremo, è latente una precisa motivazione dell'indole teoretica che Aristotele riconosce alla filosofia. E vi è pure annidata quella specifica interpretazione dell'alétheia e dell'essere alla quale corrisponde la preannunciata riconfigurazione del senso del filosofare introdotta da Platone ed operante anche in Aristotele.

²⁸ *Metaf.* B 1, 996 a 15-17; cfr. B 3, 998 a 20-21. Sul significato ontologico di ἀλήθεια nel passo cit. si veda OWENS, op. cit., p. 115 e p. 364, n. 16; Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 128.

4. - *La portata teoretica della dialettica platonica.*

Le accennate innovazioni traspaiono in particolar modo da essenziali caratteristiche che la dialettica platonica risulta possedere in quanto ne è costitutivo un preliminare momento aporetico e quando ne vengono esplicitate radicalmente talune implicazioni.

Entro la prospettiva di Platone il sapere infatti sorge col fissare l'eidos delle cose di volta in volta esaminate. L'eidos costituisce τὸ τί ἔστιν, la loro ousia ('essenza'), ciò che Platone interpreta come l'essere loro: il determinarlo è rispondere alla domanda di base «che cos'è?». Comunque l'eidos platonico possa venire interpretato, l'eidetica si presenta come il campo di esplicazione della dialettica e della filosofia, o della filosofia dialetticamente impostata²⁹. Ciò si riscontra ancora — ed a più forte ragione — nei dialoghi dal *Fedro* al *Sofista* al *Politico* ed anche al *Filebo*, nei quali la dialettica prende la forma di procedimento diairetico. La διαίρεσις vi è infatti pensata come il metodo che persegue le interne articolazioni dell'eidos: il perseguirle è mettere in luce quello che per Platone è l'essere stesso delle cose indagate. D'altra parte l'originario significato discutivo della dialettica permane anche nei dialoghi in cui essa si configura diaireticamente³⁰. La sua persistenza fa sì che pure nel quadro della dialettica diairetica conservino inalterata validità la precedente definizione platonica dell'ousia come ciò «del cui essere diamo ragione interrogando e rispondendo» e, insieme, la definizione del dialettico come colui che, a proposito dell'ousia di ciascuna

²⁹ Cfr. *Rep.* VI 511 b: diversamente dalle discipline particolari (aritmetica, geometria, astronomia, stereometria), la dialettica si solleva fino al «principio di ogni cosa» e, procedendo di eidos in eidos, pone capo esclusivamente a eide. La diairesis determinerà anche nei dettagli questo procedimento (cfr. il celebre esempio del pescatore alla lenza in *Sof.* 218 e ss.); e nel *Sofista* la «comunanza dei generi» verrà a fondare la struttura diairetica delle mutue relazioni fra gli enti eideici.

³⁰ La questione è però controversa. Nei dialoghi dell'ultimo periodo viene frequentemente scorto un preludeo, quanto meno, del subentrare della trattazione continuativa alla forma letteraria del dialogo, e proprio in concomitanza con l'avvento della metodologia diairetica. In polemica col Wilamowitz-Möllendorff, il SOLMSEN ha peraltro rilevato una implicita testimonianza aristotelica in contrario. In *An. Post.* B 5 (91 b 15-17) Aristotele dice, criticando la diairesi: «La conclusione non deve essere presentata sotto forma di domanda né deve sussistere per il motivo che qualcuno la conceda; deve per contro imporsi in forza delle premesse, anche se chi risponde non dia il suo assenso». Solmsen osserva come, per intendere l'ultima frase, occorra ammettere che alla diairesi platonica è coesenziale il

cosa, sa dare ragione a sé e ad altri³¹. Per Platone, del resto, l'importanza del procedimento discutivo è determinante in tal misura che a suo vedere la filosofia neppure può avere luogo ove manchi con chi discutere o se, almeno, colui che intenda esercitarla non si sdoppi e non assuma entrambe le parti, quella dell'interrogante e quella del rispondente³². Tant'è che nella *Repubblica* la dialettica viene prospettata anche come « la paideia che mira a rendere capaci di interrogare e di rispondere nel modo più sapiente »; e nel *Cratilo* è chiamato « dialettico » colui che *sa* interrogare e rispondere³³. Entrambi i passi rispecchiano la struttura dialogica della dialettica secondo Platone. Essa ne risulta « costituita da due elementi strettamente congiunti »: il saper interrogare ed il saper rispondere. L'uno ne è l'aspetto « socratico », l'altro è quello « platonico » in senso ristretto; e il primo è negativo, come il secondo è positivo³⁴. La situazione aporetica è lo sbocco del primo momento; la dialettica in quanto metodo del sapere muove da qui e culmina nel secondo momento.

Guardata sotto questa luce, nel suo aspetto « socratico » la dialettica platonica esige un procedimento euporetico per le speciali caratteristiche della situazione aporetica che ne è generata. Difatti l'interrogare non solo svuota le presunzioni di sapere. Con lo svuotarle, e dopo averle svuotate, produce anzi una situazione di domanda pura e semplice, cioè radicale al punto che né l'interrogante né il rispondente sono più capaci di addurre altre risposte già possedute³⁵. Il « domandare »

procedimento per domande e risposte, cioè « la *Frageform* della dialettica » (*Entwick. d. arist. Log.*, pp. 243-44). Qui ci limiteremo a soggiungere che tale procedimento rientra nella struttura stessa della diairesi: poiché si svolge dicotomicamente (o anche per suddivisioni più dettagliate) la diairesi comporta, a ogni nuova dicotomia, una scelta fra l'uno o l'altro membro della divisione, di modo che l'assenso, almeno tacito, di colui che risponde è indispensabile affinché il processo divisorio possa riuscire conclusivo.

³¹ Cfr. risp. *Fed.* 78 d (già cit. nella nota 21) e *Rep.* 534 d. Sul carattere discutivo della dialettica platonica cfr. ROBINSON, op. cit., pp. 75-84.

³² Come è risaputo, il pensare stesso, nella sua forma dianoetica, è da Platone rappresentato quale tacito dialogare dell'anima con se medesima, come quell'interiore domandare e rispondere che ciascuno pratica continuamente, quando discute con sé invece che con altri. Cfr. *Teet.* 189 e - 190 a; *Sof.* 263 e; cfr. *Fil.* 38 b - 39 c, per una vivace rappresentazione dell'interno dialogare dell'anima.

³³ *Rep.* VII 534 d; *Crat.* 390 c.

³⁴ Per questa distinzione cfr. PACI, *La dial. in Pl.*, p. 134.

³⁵ Basti ricordare *Men.* 79 d - 80 d, 84 a-c, già cit., e, anche, la conclusione del *Teeteto*.

non è tolto, bensì radicalizzato, allorché le risposte credute pertinenti siano riuscite tutte inadeguate. Esso rimane, come questione cui non si sa in qual modo rispondere e che, d'altronde, appunto per ciò rende tanto più pressante l'urgenza della risposta. Spinto fino al limite di una situazione puramente interrogativa, l'aspetto socratico della dialettica platonica lascia e fa venire in primo piano la sua forza portante: la domanda stessa che lo alimenta. A questo punto il « rispondere » è reclamato dall'affacciarsi della domanda in forma pura. La situazione aporetica è in Platone lo sbocco del momento negativo-socratico della dialettica: lo è tanto più, quanto più puramente interrogativa ne sia la forma. Al limite, essa richiede il secondo momento, positivo e più propriamente epistemico, appunto per tale suo carattere di pura e semplice interrogazione. Esige, così, di venire integrata mediante il « saper » rispondere.

Quando le affida una funzione peirastica e ripone questa nel saggiare colui che non sa e crede di sapere, Aristotele continua ad assegnare alla dialettica l'ufficio che nell'ambito platonico le compete per il suo aspetto « socratico ». E quando radica la filosofia in una matrice strutturata nel modo poc'anzi richiamato e ne impernia il procedere su di un momento aporetico, egli riproduce l'impostazione di base che alla filosofia stessa aveva già conferito Platone. Che poi, a somiglianza di Platone, Aristotele delinea l'andamento del filosofare come un « buon cammino » non è se non corollario di questa sua convergenza con il maestro. Il procedere euporeticamente, nelle guise che lo stagirita ritenga appropriate, si presenta cioè come la versione aristotelica del platonico « saper rispondere » all'« interrogare » suscitante le aporie.

Nel III libro della *Metafisica* l'euporêsai è posto in funzione dell'palétheia e della sua scoperta³⁶. Ed in generale Aristotele concepisce la filosofia come episteme teoretica, nel senso del « vedere » (o piuttosto dell'« andare a vedere ») inerente al theorein³⁷. Analogamente Platone dice, ancora nella *Repubblica*, che solo mediante la dialettica è possibile « vedere » (ἰδεῖν) non semplici immagini, ma αὐτὸ τὸ ἀληθές³⁸; e sottolinea che essa sola innalza alla « visione » (ᾗρα) del più eccellente fra gli enti, così come la vista nell'ambito del sensibile (532 c). La dialettica, e dunque la filosofia, ne è rapportata al « vedere » e precisa-

³⁶ Cfr. sopra, p. 145.

³⁷ Cfr. sopra, pp. 50-52.

³⁸ *Rep.* VII 533 a (e cfr. sopra, pp. 83-86).

mente al vedere la « verità », intesa come non-latenza. La corrispondenza della prospettiva aristotelica con quella platonica circa l'esito del metodo d'uscita dalle aporie è qui patente. Definisce anzi un terreno d'incontro fra i due pensatori, sottostante al loro diverso modo di concepire l'impianto del metodo stesso. L'indole « teoretica » della filosofia e in generale dell'apofansi è per riceverne chiarimenti essenziali. Prima ancora è per uscirne illuminata l'interpretazione platonico-aristotelica della *alétheia* e quella dell'essere e del suo problema.

Portato al limite di una situazione puramente interrogativa, l'aspetto « socratico » della dialettica platonica riveste infatti una funzione catartica tutta speciale. Con l'abbattere le presunzioni di sapere non solo esso genera situazioni di pura e semplice domanda. Le suscita in quanto libera la mente dalle opinioni già possedute, relativamente a ciò su cui la domanda verta. Si tratta delle opinioni che dovrebbero esprimere la 'cosa' presa in argomento: qualora non resistano alla domanda socratica, esse si mostrano non fondate sulla cosa stessa. Ogniqualvolta un'opinione riesca demolita da quella domanda vuol dire che ne è precluso l'accesso alla cosa opinata. Sotto questo riguardo, l'estromettere opinioni siffatte vale quanto rimuovere ostacoli che ci separino dalle cose; nello stesso tempo *d i s p o n e* a volgersi direttamente a queste, di là dai discorsi che non risultino averle per base. Il *b i s o g n o* di uscire dalla caverna nel dominio della luce è l'esito, ancorché solamente negativo, dell'aspetto elenchistico della dialettica considerato sotto tale prospettiva.

La situazione aporetica si palesa una situazione di mancanza d'accesso all'ente. D'altro canto la rilevata insidenza di una positività nel « negativo » della medesima situazione *p r e s c r i v e* di risolvere l'*impasse*, cioè di aprire una via d'accesso. Nel quadro della dialettica platonica il *m o d o* della apertura è dettato dalle caratteristiche che contraddistinguono il « saper » interrogare. Grazie ad esse l'interrogare non si sviluppa mediante interrogazioni qualsiasi, bensì ha un nerbo che lo rende metodico e pregnante. Il nerbo, in Platone, risiede nella domanda famosa: *τί ἐστίν*. Nella versione platonica l'elenco socratico ha i requisiti del *s a p e r* interrogare perché si impernia su tale domanda e perché, inoltre, si svolge tramite una sua 'sapiente' applicazione³⁹. A sua

³⁹ Sulle caratteristiche dell'« elenco » nei dialoghi platonici cfr. ROBINSON, op. cit., P. I; e cfr. pp. 49-60 per l'importanza della questione del *τί ἐστίν* in rapporto ad esso.

volta il « rispondere » si configura in dipendenza dalla medesima domanda e prende in relazione ad essa il carattere del sapere rispondere. Il momento strettamente platonico della dialettica è integrativo rispetto a quello socratico: dovrà integrarlo col venire a capo della questione « che cos'è? » e non di una domanda qualsivoglia; o meglio, anche di qualsiasi altra ma sulla base della risposta a quella.

Dal punto di vista platonico la domanda socratica mette in questione l'essere di ciò che venga inquisito. Essa chiede che la risposta dica ὁ ἕστιν ἕκαστον, « ciò che ciascuna cosa è »⁴⁰. E dal medesimo punto di vista il domandare, di qualsivoglia cosa, « che cos'è? » e l'esibirne τὸ τί ἔστιν — « ciò che essa è », l'essenza, presa nel senso di *quidditas* — diventano operazioni complementari; di cui la seconda compendia il saper rispondere ed è istitutiva della episteme, qual è concepita da Platone. Inversamente la episteme viene a consistere nel fissare di ciascuna cosa l'ousia, parificata con il τί ἔστιν in quanto 'essenza'⁴¹. D'altro canto l'ousia, in questa sua accezione, prende nome di ἰδέα e εἶδος. Il primo termine, per limitarci ad un rapido cenno, la pone in stretta relazione con l'ἰδεῖν, col « vedere », e le conferisce significato di « visione » (di visione noetica). Il secondo termine, poi, specie nei dialoghi più avanzati prende un significato analogo a quello di « tipo » o « esemplare » ed insieme rispecchia quello di « visione »⁴²: l'ousia viene a configurarsi quale 'essenza' attingibile, noeticamente, nella visione eidetica.

Il modo della apertura alle cose che dalla domanda socratica è dettato a Platone ne ottiene una fondamentale puntualizzazione. Esso consiste infatti nell'aprire alla visione (noetica) del loro essere, interpretato come essenza o *quidditas*. Sotto questa luce la situazione aporetica in cui tale domanda immetta presenta una fisionomia altrettanto puntualizzata. Appare infatti una situazione che per un verso rimuove, con le opinioni mal fondate, impedimenti alla predetta visione e che per altro verso dispone a volgersi direttamente alle cose, in quanto prelude al processo della loro visione eidetica. Quando venga spinta al limite del puro e

⁴⁰ *Rep.* VII 532 a; cfr. 534 b.

⁴¹ A quest'ultimo riguardo cfr., qui, i cenni contenuti nelle note 25 e 26 di pp. 68-69.

⁴² In proposito cfr. Ross, *Pl.'s Th. of Ideas*, pp. 13 e 14-15; cfr. pure, in generale, A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936. Su ἰδεῖν, risp. ἰδεοεῖν, cfr. sopra, pp. 51-52, spec. nota 45 ivi.

semplice interrogare, la medesima situazione dispone cioè a vedere le cose, nelle guise del loro proprio apparire. Il « saper rispondere », ossia la dialettica platonica nel suo momento strettamente epistematico, coincide col vederle in tali guise. Non ha invece attinenza, se non indiretta, con una richiesta di definizioni.

Per tutto ciò l'« interrogare » cambia segno. A partire dal momento in cui la situazione aporetica sia divenuta così radicale da estromettere ogni risposta preacquisita, la domanda socratica cessa di consistere in una richiesta di opinioni a proposito di ciò che stia in questione. A cominciare da tale momento essa non inquisisce più, direttamente, l'interlocutore, stante la eliminazione del suo non fondato sapere. Per contro investe la cosa stessa. In certo modo questa subentra all'interlocutore nella parte di « interrogato ». Difatti l'interesse primario della discussione ormai non si volge a quanto l'interlocutore pensi dell'argomento discusso, essendo apparso inadeguato ogni suo pensiero in merito. Primario è invece divenuto l'interesse diretto per la 'cosa', e propriamente per l'essere suo. La domanda « che cos'è? » ha cambiato di segno nel senso che ora è venuta a porre in questione appunto l'essere della cosa. E nel cambiare di segno ha impresso una svolta al corso dell'indagine, trasformandola da discussione vertente su opinioni in ricerca gravitante su enti.

Il « rispondere », a sua volta, muta altrettanto di segno. In questione essendo non più le opinioni di un interlocutore bensì la cosa stessa, la risposta alla domanda « che cos'è? » non potrà basarsi se non sulla 'cosa'. Dovrà cioè esprimerne il manifestarsi, nelle guise in cui, sotto l'incalzare della medesima domanda, questo riesca abbordato. O altrimenti: dovrà esprimere la « visione » di tale cosa, nella misura in cui si sia giunti a vederla.

La domanda socratica mette peraltro in questione l'essere della cosa inquisita. Perciò le è peculiare di spingere a manifestarsi non un aspetto o un altro di tale cosa, bensì l'essere che la costituisce quale essa è e, inoltre, quale si manifesta: l'ousia, in quanto 'essenza'. Sotto la pressione della domanda socratica l'essere della cosa (l'ousia) viene spinto a rivelarcisi, a rendersi per noi non-latente. In concomitanza col progressivo radicalizzarsi di quella domanda, l'essere (o piuttosto l'ousia) svelandosi passa, « per noi », dalla latenza alla non-latenza; così entra nella dimensione della 'verità': si rende visibile, e s'apre alla visione noetica.

La visione eidetica dell'ousia si manifesta contropartita di siffatto

processo di disvelamento. E da parte sua il rispondere a quella domanda si determina come un corrispondere allo svelarsi dell'essere dell'ente inquisito. Il corrispondervi risiederà nell'esprimerne il disvelamento, ossia nel dire ciò che dell'essere si sia riusciti a vedere. Il dirlo non è se non dire l'« alétheia degli enti ». L'interpretazione dell'essere e del suo problema, soggiacente all'idea platonica e poi a quella aristotelica della filosofia, è l'interpretazione secondo cui l'essere viene concepito come svelantesi per il tramite della questione del *tí estin* e come esprimendosi nella risposta ad essa. Ne è interpretazione specifica, che regge quell'idea e fa sí che la filosofia venga pensata in rapporto con un vedere e sia ideata come episteme d'indole teoretica. — Il filosofare ne prende il senso del 'far apparire' l'essere sottoponendo a quella domanda le cose di volta in volta indagate e rispondendo ad essa.

5. - *La teoresi come inquisire.*

Al centro dell'idea platonica della filosofia sta una trasformazione del senso inerente al rapporto fra domanda e risposta che già in Socrate sottende la dialettica. In luogo di un interrogare che metta in gioco soltanto opinioni e che dunque si eserciti *ad personam*, diviene predominante un interrogare che da ultimo investe le cose e che, investendole, spinge a manifestarsi l'essere loro, l'ousia. Il nodo tra domanda e risposta si trasforma nella tensione fra un interrogare disvelativo dell'essere ed un rispondere esprimetene il disvelamento. Al piú generico « porre questioni » o « questionare » (in tedesco: *Fragen*) socratico subentra lo « scoprire » tramite il questionare » (*Erfragen*). Il platonico sviluppo in senso epistemico della dialettica di Socrate proviene da questa trasformazione. Dal punto di vista di Platone ne è sorretta la possibilità di « dire le cose quali sono », di dire « la verità degli enti ». Vi trova anzi fondamento l'eidetica, intesa come « scoperta » degli enti eidetici. E ne è pure fondata l'idea della filosofia come « visione » (*theoria*) dei medesimi enti. Quello che può considerarsi il tratto basilare del pensiero presocratico — il dire l'essere, o l'ente, come per una rivelazione — lascia il posto ad un nuovo stile di pensiero, contraddistinto dal questionare ed imperniato sul convincimento che l'essere delle cose non si rivela, per noi, se non in quanto lo poniamo in questione, muovendo da concomitanti situazioni aporetiche.

R. Robinson ha opportunamente sottolineato come le metaforiche espressioni « via », « cammino », ed anche l'espressione tecnica « me-

todo », mediante le quali Platone suole caratterizzare la dialettica, richiamino il tema parmenideo della *via* (qui: della *via* « della verità »). Fa inoltre notare come la « *via* » nel senso di Parmenide non designi « un cacciare o perseguire qualcosa, bensì un pellegrinaggio alla presenza di una dea »⁴³. La dialettica platonica è metodo o via del sapere, anziché introduzione ad esso, e si identifica con la filosofia in quanto riproduce siffatta caratteristica del pensare di Parmenide. Questa è d'altronde una caratteristica che, sia pure in guise diverse, permea anche lo stile di coloro che Aristotele chiama *physiológoi*. Nel loro stile opera l'idea di un pellegrinare; piú esattamente, vi opera l'idea espressa da *θεωρεῖν* e *θεωρία* nel loro originario significato di « esser spettatore » e rispettivamente di « spettacolo » e di « assistere a uno spettacolo » (a giochi, a feste religiose). Lo spettacolo, nel caso dei *physiológoi*, è costituito dalla distesa degli enti, quali si manifestano nella sensazione: il *theorein* è lo stare a vedere la *theoria* offerta dalla loro distesa⁴⁴. Con Platone, però, il « pellegrinare » — o piuttosto il *theorein* — riceve una integrazione che ne trasforma il senso. In quanto la *via* dialettica percorre il dominio degli enti eidetici, il cammino si svolge, come del resto per Parmenide, nell'ambito dell'intelligibile: lo « spettacolo » (la *theoria*) è ora costituito da quest'altro dominio, anziché dal sensibile, e l'« esser spettatore » (il *theorein*) riceve un corrispondente spostamento di piano. Ma in quanto il rivelarsi a noi dei medesimi enti viene subordinato a un nostro questionare, oltre che un pellegrinare la *via* dialettica è anche un « cacciare o perseguire » ciò che venga posto in questione. In altri termini: il *theorein* (o l' *ἰδεῖν*) non è soltanto uno stare a vedere ma è, prima, un andare a vedere; corrispondentemente la *theoria* (l' *ἰδέα*) nomina ancora lo spettacolo offrentesi alla visione (noetica) — gli enti suddetti — ma designa

⁴³ R. ROBINSON, op. cit., p. 67.

⁴⁴ Sono questi, come è noto, i significati originari dei termini citati (cfr. anche sopra, p. 52, nota 45). Occorre peraltro soggiungere che i due termini, presi nel senso indicato, non compaiono nei Presocratici; ciò nonostante vi è presente l'atteggiamento di pensiero che ne è nominato. Cfr. FESTUGIÈRE, *Contempl. et vie contempl.*, pp. 13-44; GAUTHIER e JOLIF, *Et. Nic.*, II 2, pp. 848-50. — Si veda del resto *Protr.* fr. 12 ROSS, p. 47, dove compaiono *θέα* e *θεωρία* nel senso di assistere alle feste olimpiche ed a quelle dionisiache. E cfr. nel fr. 11 ROSS, p. 44 (in fine) - 45 la leggendaria enunciazione pitagorica dell'ideale del βίος θεωρητικός inteso come contemplare, stare a vedere (*θεάσασθαι*) il cielo e gli astri e la luna ed il sole (*ad hoc* cfr. JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 127-28). Cfr. anche, nel fr. 12 ROSS, p. 47, l'espressione ἡ θεωρία τοῦ παντός.

pure la loro stessa visione, ciò che di tali enti noi arriviamo a vedere tramite il nostro questionare.

L'integrazione che il senso di *theorein* acquista in Platone riguarda precisamente la subordinazione del manifestarsi « per noi » dell'essere degli enti al nostro interrogare. Alla base rimane l'idea di un'intrinseca manifestatività dell'ente come tale, ed anzi dell'essere dell'ente. Ma l'inserirsi di un momento aporetico o problematico nel « metodo » stesso fa sì che l'essere delle cose non sia anche « per noi » già da prima manifesto e che viceversa occorra cercarlo, inquisirlo, scandagliandone le manifestazioni che ci stiano sottomano. Lo stile del pensare diventa quello del ricercare: nasce la filosofia, come « ricerca degli enti » e come movimento pensante sotteso da Eros.

6. - *La funzione rivelativa della diaporetica aristotelica.*

Di recente W. Bröcker, riconsiderando la distinzione parmenidea tra le due vie della verità e dell'opinione e quella, che le è concomitante, fra un mondo vero ed uno parvente, ha sottolineato un particolare aspetto del nuovo orientamento che di fatto il pensiero greco ne riceve. Ancora in Eraclito, secondo quanto egli rileva, opera l'idea di « una fisica del mondo immediatamente intuito »; idea che l'efesio realizza esibendo, per mezzo del nous, il λόγος — l'interna compagine unificante le cose « che ci manifestano i sensi ». Col sopravvenire di quelle distinzioni il programma connesso con tale idea rimane di fatto abbandonato. Prende viceversa a dominare l'idea di un'incongruenza tra il mondo vero e il mondo che ci appare immediatamente: l'uno, pensato quale mondo di ἀδιγλα, cose nascoste; l'altro, di φαινόμενα, cose manifeste. E come Anassagora addita nelle seconde una ὄρις τῶν ἀδιγλων⁴⁵ un « aspetto » delle prime, così Bröcker ne trova implicitamente richiesto un procedimento mediante il quale accedere, muovendo dai fenomeni, « al sottostante mondo vero »⁴⁶.

Quando identifica l'ὄντως ὄν con gli enti eidetici, indubbiamente Platone accoglie il convincimento di Parmenide e nel contempo risponde, a suo modo, alla richiesta di Anassagora. Ma il procedimento

⁴⁵ ANASS. B 21 a Diels. Il Diels traduce: « Sicht des Nichoffenbaren; das Erscheinende ».

⁴⁶ W. BRÖCKER, *Das Höllenfeuer ...*, pp. 33-34; cfr. p. 41.

da lui ideato è innovatore: la novità saliente consiste nell'annodare il disoccultamento del sottostante mondo vero con la forza disvelatrice di interrogativi posti anzitutto ai fenomeni e risiede, piú ancora, nell'identificarlo con lo scioglimento delle aporie che la considerazione dei fenomeni già solleva⁴⁷. Dal canto suo Aristotele non segue Platone nella ricerca di un « mondo » vero soggiacente a quello sensibile; e in tal senso non corrisponde alla richiesta di Anassagora. Per questo verso egli recupera lo stile di pensiero degli ἀρχαῖοι, dei primi pensatori, cioè di coloro che pensarono allorquando l'innovazione di Parmenide non era ancora sopraggiunta. Anche in Aristotele, diremo, agisce l'idea di « una fisica del mondo immediatamente intuito »; ed anche per lui il realizzarla significa esibire l'interna compagine delle cose « che ci manifestano i sensi ». In luogo di costituire dimensioni eterogenee e disgiunte, « verità » e « fenomeno » stanno per Aristotele fuse⁴⁸. Il fenomeno, nel senso di ambito per noi immediato, è parimenti la dimensione entro cui le archai si esplicano — o in cui i fondamenti fondano — ed esplicandosi diventano « per sé » non-latenti. Tuttavia « per noi » le due dimensioni rimangono anche presso lo stagirita differenziate. L'una coincide col sensibile, l'altra con l'intelligibile; e come la prima ci è immediatamente nota, la seconda resta per noi da prima ignorata. Perché quest'ultima ci si riveli occorre il lavorio teoretico-apofantico dell'intelligenza.

La differenziazione tra sensibile e intelligibile, del resto, in Aristotele non è soltanto d'ordine conoscitivo. Ne sono distinti, prima ancora, due gradi o forme di automanifestazione dell'ente ovvero due gradi o forme di « chiarezza »: l'uno costitutivo del primo per noi, l'altro del primo per natura e dunque dei fondamenti⁴⁹. Per quest'altro verso la richiesta di Anassagora rivive pure in Aristotele. E il procedimento che viene da lui concepito per soddisfarla riproduce, nella sostanza, quello inaugurato da Platone. Il procedimento è quello che abbiamo riassuntivamente chiamato « diaporetica »: ne è caratteristica il muovere da aporie e lo sfociare nel loro scioglimento. Pure in Aristotele il pensare è θεωρεῖν; ma diversamente che in Parmenide e nei physiológoi, e ana-

⁴⁷ Cfr. *Rep.* VII 523 a - 525 b: la compresenza dei contrari nel sensibile costituisce τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας, il movente del pensiero (524 d). Cfr. pure *Parm.* 127 d-e.

⁴⁸ Cfr. sopra, pp. 100-101.

⁴⁹ Cfr. sopra, pp. 91-92.

logamente a Platone, presso di lui il *theorein* è un andare a vedere, e solo in via subordinata è, o può essere, uno stare a vedere. L'ente — o la distesa degli enti — non costituisce nemmeno per lui uno « spettacolo » (una *theoria*) cui si possa semplicemente assistere e che si tratti soltanto di esprimere o riferire. Il lavoro apofantico dell'intelligenza è invece richiesto per la « ricerca » degli enti e sopra tutto dei fondamenti.

Anche secondo Aristotele il *theorein* si sviluppa per la consapevole aporeticità di situazioni di partenza ed è imposto da Eros. Nello stesso modo in cui il camminare per la « via dialettica » è da Platone identificato col rispondere alla questione del *ti estin*, analogamente per Aristotele il dare corso ad una « euforia » significa trovar soluzione ad aporie. Nella prospettiva aristotelica lo scoprire la verità, relativamente a qualcosa, coincide col processo del loro scioglimento. Sì che proprio la situazione di *impasse*, di chiusura rispetto alle cose, mantiene il ruolo di indispensabile antecedente nel cammino di cui è meta l'*alétheia*. E come per Platone il venirne a capo si identifica col rispondere a un « interrogare » sapientemente condotto, così per Aristotele lo scoprirla combacia col risolvere situazioni interrogative. Non meno che ad avviso di Platone, anche dal punto di vista di Aristotele la 'verità' si rivela tramite il rispondere agli interrogativi che rendano aporetica la situazione di una ricerca.

Sia nella prospettiva platonica sia in quella aristotelica il disvelamento della verità e il disvelamento dell'essere coincidono. Sotto questo rapporto l'allineamento di Aristotele con Platone è integrale e concerne, nel suo fondo, l'interpretazione dell'essere e del suo problema dianzi tratteggiata e il senso stesso del *theorein* e del filosofare. Ma oltre i limiti *testé* descritti la convergenza cede alle discordanze. Queste sopravvengono all'interno della richiamata interpretazione. E mentre rispecchiano le divergenze addietro notate, mostrano un rinnovato senso che Aristotele conferisce allo sviluppo epistemico dato da Platone all'insegnamento di Socrate. L'innovazione fondamentale riguarda, come ora vedremo, il metodo d'uscita dalle aporie e in definitiva il diaporetico processo del filosofare. Quindi concerne l'impianto metodico della filosofia, pur lasciandone illesa l'arcata e intatta la base su cui Platone l'aveva già imperniata. Sua base è l'interpretazione dell'essere e delle condizioni del suo manifestarsi poc'anzi esposta e lo specifico carattere che la teoreticità del filosofare ne acquisisce.

CAPITOLO SETTIMO

FILOSOFIA E DIALETTICA

1. - *Eterogeneità di filosofia e dialettica secondo Aristotele.*

Lo sviluppo platonico dell'insegnamento di Socrate determina l'avvento della dialettica nel contesto della filosofia e genera la complessiva impostazione diaporetica dell'apofansi e della teoresi. Dal canto suo Aristotele accoglie questa impostazione e continua anzi a valersene pure in funzione antieristica. Nondimeno provvede anche a trasformarla. L'innovazione più vistosa investe la platonica saldatura tra dialettica e filosofia; secondo il proposito dello stagirita, ne è esito lo svincolamento di questa da quella. Ma la novità saliente presenta un aspetto diverso. Concerne un'altra maniera di annodare la filosofia alla dialettica e riguarda, in misura precipua, l'impiego della seconda come metodo di radicamento del filosofare nel suo proprio terreno. Il nuovo senso che dal punto di vista aristotelico la diaporetica è per acquisire deriva dall'una e specialmente dall'altra innovazione.

La questione è di vasta portata ed involge i rapporti tra dialettica e filosofia. Anche per Aristotele, come già per Platone, nel suo senso più ampio la dialettica è un metodo discutivo, del quale sono terreno i λόγοι ἐν τῷ διαλέγεσθαι, i discorsi tenuti appunto in sede di discussione¹; essa costituisce, precisamente, il metodo del καλῶς διαλέγεσθαι di discutere in modo rigoroso. Nel loro insieme i *Topici* — il testo, come è ben noto, che Aristotele dedica alla dialettica — si presentano appunto come un manuale per ben condurre le discussioni. Il programma del-

¹ Cfr. *El. Sof.* 2, 165 a 37 (*ad hoc* § seg.). In *El. Sof.* 34, 183 b 13 ricorre anzi l'espressione μέθοδος τῶν λόγων, nel senso di « metodo delle discussioni »: espressione che, col medesimo significato, figura anche in Platone (cfr. *Sof.* 227 a; e cfr. ROBINSON, *Pl.'s Earlier Dialectic*, pp. 68-69).

L'opera è già indicativo: « Trovare un metodo che in rapporto ad ogni questione proposta ci renda capaci di sillogizzare basandoci su tesi bene accreditate (ἐξ ἐνδόξων) e che ci permetta di non dire nulla di contrastante quando siamo noi ad esporre le nostre ragioni »². Sono qui previste due antitetiche posizioni: quella di chi riceve le altrui ragioni (λόγον λαμβάνειν) e le discute, interrogando l'interlocutore, e quella di chi dà conto delle proprie (λόγον ὑπέχειν, διδόναι), rispondendo alle domande che gli siano rivolte circa un proprio assunto. L'esser in grado di sostenere l'una e l'altra parte è per Aristotele l'ammaestramento piú generale che il metodo annunziato dovrà fornire³. — Anche in Aristotele la dialettica, nel suo senso piú ampio, è dunque un procedimento per domande e risposte ed esige per lo meno due interlocutori, fra i quali un determinato argomento venga dibattuto. I due aspetti della dialettica platonica sopra notati — il « saper interrogare » e il « saper rispondere » — sono qui compresenti. Costituiscono anzi le due grandi branche nelle quali il metodo in questione viene a snodarsi; salvo che la destinazione, in questa sua fisionomia puramente discutiva, non è quella epistemica riscontrata in Platone.

Già l'impostazione programmatica dei *Topici* mostra che Aristotele pone nel « sillogizzare » il nerbo del metodo ventilato. Collegata con il riferito intendimento generale dell'opera, la definizione del sillogismo è in proposito chiarificatrice: « Discorso nel quale, posti certi elementi (τεθέντων τινῶν), per il solo fatto che essi vengano stabiliti deriva necessariamente qualcosa di diverso da loro »⁴. Qui l'accento cade sulla necessità del conseguire della conclusione dalle premesse assunte, vale a dire sulla necessità formale che rende stringente il « discorso » sillogistico, qualunque ne siano gli elementi di base (i τεθέντα, le premesse). Si tratta cioè di quella struttura formale che fa del sillogismo un discorso conclusivo. I modi validi delle tre figure sillogistiche esposte negli *Analitici Primi* specificano i casi in cui il rapporto di necessità fra premesse e conclusione può realizzarsi: indipendentemente dai suoi presupposti e da queste sue articolazioni tecniche, quando venga inserito nel quadro discutivo della dialettica il sillogismo si presenta come strumento, per sé formale, mediante cui imporre una certa

² *Top.* A 1, 100 a 18-21. Cfr. anche *El. Sof.* 34, 183 a 37 - b 1 (qui cit. a p. 169)

³ Cfr. *El. Sof.* 34, 183 b 1-6.

⁴ *Top.* A 1, 100 a 25-27; cfr. *An. Pr.* A 1; *El. Sof.* 1, 165 a 1-2.

conclusione, una volta che si siano concordate certe premesse⁵. Sotto questo rapporto esso costituisce il filo conduttore per sviluppare con successo una discussione, qualunque sia la parte che vi si sostiene; e gli è proprio di fondare metodicamente entrambi gli aspetti della dialettica, il saper interrogare ed il saper rispondere.

È noto in qual modo Aristotele specifichi i campi entro cui le discussioni possono e debbono svolgersi. Egli li partisce secondo che si tratti di sostenere (*κατασκευάζειν*) o demolire (*ἀνασκευάζειν*) una definizione o un genere o una proprietà o un accidente⁶: altrettanti casi in cui può avvenire di discutere circa il rapporto di inerenza o non inerenza di qualcosa rispetto a qualcosa. Il metodo di discussione viene pertanto ad articolarsi in un complesso di regole o punti di vista (*τόποι*) corrispondentemente alla indicata quadripartizione dei campi del discutere. La *topica*, cioè l'insieme delle regole attinenti ai quattro campi suddetti, fornisce la tecnica del « ben discutere », tanto per chi sostenga la parte dell'interrogante quanto per chi assuma quella del rispondente. E la dialettica si configura quale metodo discutivo, strutturato sillogisticamente e composto dei due elementi costitutivi anche della dialettica platonica in quanto tale⁷.

Si può dire che fino a questo punto Aristotele sia d'accordo con Platone. Ma quando entrano in gioco le relazioni tra dialettica e filosofia egli se ne stacca recisamente. La divergenza si compendia nell'esplicito rifiuto della loro identificazione. Ne è motivo saliente l'andamento dialogico della prima, che ad avviso di Aristotele la rende incapace di costituire il metodo della seconda e in genere il metodo del sapere. In un

⁵ E. WEIL (*La place de la logique...*, pp. 287-88) fa anzi notare come « i termini stessi della definizione del sillogismo rinviano alla dialettica: *τεθέντα* e *κείμενα*... si riferiscono al dialogo e alle tesi accordate e concesse, e per nulla alle verità evidenti e ai principi primi... ».

⁶ Cfr. *Top.* A 4 e spec. 5 per la loro differenziazione. Per le regole topiche da osservarsi nei quattro casi cfr. risp. *Top.* VI-VII, V, IV, II-III. — In merito alle due operazioni della *κατασκευή* e della *ἀνασκευή* e al loro vario articolarsi nelle discussioni dialettiche, cfr. la nota del COLLI a pp. 954-56 della sua trad. it. dell'*Organon*.

⁷ Cospicue esemplificazioni delle regole topiche formulate nei *Topici* sono d'altronde reperibili già nei dialoghi platonici: cfr. E. HAMBRUCH, *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik* (Berlin 1904). Si deve peraltro notare che, quadripartendo i campi del dialogare, Aristotele svincola la dialettica dallo specifico ambito delle definizioni, entro il quale Platone l'aveva tenuta. Egli ne generalizza l'uso e viene a concepirla quale metodo del « ben discutere », in generale: le discussioni relative alle definizioni ne diventano un caso particolare.

cruciale passo, già riferito, del I libro della *Metafisica* egli accenna alla derivazione della teoria delle idee da ricerche fondate su discussioni (ἐν τοῖς λόγοις), anziché sulle cose, e connette con l'affacciarsi della dialettica l'adozione di ricerche così impostate⁸. Dal cenno traspare il convincimento che sia da attribuire all'uso platonico della dialettica il verbalismo imputato alla teoria delle idee⁹: il disancorare la filosofia dalla dialettica stessa si presenta condizione indispensabile onde basarla veramente sulle cose.

Più precisi chiarimenti in merito sono offerti da un altro passo della *Metafisica*¹⁰, volto a determinare esplicitamente i rapporti tra filosofia, dialettica e sofistica. Aristotele spiega che le avvicina il fatto di occuparsi di tutte le cose. Ciò vale ad accostare tanto la dialettica quanto la sofistica alla filosofia. Nondimeno questa ne viene altresì differenziata: dalla prima, per il tipo delle rispettive attività (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως); dalla seconda, per lo stile di vita. Ne è indicato che la dialettica non differisce dalla filosofia quanto a stile di vita¹¹. E come Aristotele imputa alla sofistica di avere mera parvenza di disciplina filosofica¹², così riconosce alla dialettica una ulteriore affinità con

⁸ *Metaf.* A 6, 987 b 31-33 (cfr. sopra, p. 70, e nota 29 ivi). Cfr. inoltre M 4, 1078 b 23-27: *ad hoc*, e in genere sulla questione dell'origine della dialettica secondo Aristotele, cfr. MAIER, *Socr.*, trad. it., I, pp. 99-100; Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 173, II, p. 422; WILPERT, *Arist. u. die Dial.*, pp. 248-49.

⁹ « All'uso platonico della dialettica », dato che, secondo Aristotele (cfr. *Metaf.* M 4 cit. nella nota prec.), Socrate, pur servendosene, poté evitare il *korismós* e dato che Aristotele stesso, come ora vedremo, la tiene in alta considerazione ed anzi la giudica utile anche per la filosofia.

¹⁰ *Metaf.* Γ 2, 1004 b 17-27. Cfr. pure K 3, 1061 b 7-11, ove la prospettiva è però diversa.

¹¹ Cfr., in questo senso, WEIL, *La place...*, p. 302, n. 2. Sull'intero brano cfr. WILPERT, *Arist. u. die Dial.*, pp. 252-53. — Nell'espressione τρόπος τῆς δυνάμεως il significato di « potenza », che δύναμις riveste usualmente, è piuttosto marginale o secondario. Qui Aristotele non mira a differenziare la filosofia dalla dialettica in rapporto alle rispettive potenzialità, bensì in base al diverso tipo di attività che ciascuna delle due esercita. La δύνამις di cui ora si tratta indica l'« attività » nel senso in cui parliamo di attività di un medico o di un giudice o di uno studioso ecc. Per certo entra in gioco pure il concetto di potenza, ma preso in senso lato, non nella stretta accezione tecnica che lo rapporta ad « atto ».

¹² *Metaf.* Γ 2, 1004 b 18-19. Cfr. pure b 6; nonché E 2, 1026 b 14-15 (e corrisp. K 8, 1064 b 29-30), ove Aristotele riconosce merito di Platone l'aver collegato (ovviamente nel *Sofista*) la sofistica con il μὴ ὄν. Cfr. inoltre *El. Sof.* 1, 165 a 21-23; 11, 171 b 27-29. In entrambi i passi viene indicato come fine della sofistica il lucro: ciò caratterizza lo stile di vita del sofista, che lo diversifica dal dialettico.

la filosofia. Ma l'affinità non è quella che le attribuirebbe Platone, di essere il nerbo metodico del filosofare. Aristotele contiene invece il loro accostamento entro i limiti di questa frase: « la dialettica esercita un potere critico rispetto alle cose di cui la filosofia dà conoscenza »¹³. Il differire dei loro tipi di attività ne viene precisato: l'una è *πειραστική*, « critica »; l'altra è *γνωριστική*, « fonte di conoscenza »; soggiungeremo: la filosofia è costitutivamente teoretica ed apofantica. Pur collocandosi entrambe dalla stessa parte di fronte alla sofistica e in genere all'eristica, il differire delle loro *dunámeis* trattiene Aristotele dall'identificarle.

In che consista la funzione critica della dialettica abbiamo già notato¹⁴. La « peirastica » ne è l'aspetto elenchistico, volto a porre in luce il non sapere mediante 'confutazioni' genuine, fondate sopra le cose. Grazie a questa peculiarità della critica, nel passo citato il dialettico viene contrapposto al sofista ed avvicinato al filosofo. Ma se dal sofista egli differisce per lo stile di vita, lo accomuna il tipo di attività¹⁵. Una medesima *dúnamis* è costitutiva di entrambi: la *dúnamis* che Platone dice *τοῦ διαλέγεσθαι*, l'attività discutiva. E per quest'altro verso la dialettica presenta una radice che la congiunge con la sofistica e la stacca dalla filosofia. Invero il dialettico, come il sofista, dovrà pur sempre far conto dell'interlocutore e non potrà esplicitare il suo potere discutivo se non nella misura in cui ne ottenga l'assenso, in ogni fase della discussione. Per contro il filosofo, come tale, rimane indifferente verso l'eventuale interlocutore, non essendo suo proposito il *convincere* e altri. Suo obiettivo è invece il sapere, poiché la *dúnamis* costitutiva della filosofia è tale da renderla « fonte di conoscenza », capace di teoresi e di apofansi. Perciò il filosofo, come Aristotele lo concepisce, guarda esclusivamente alle cose: procede anche lui *katà tò prágma*, ma nel senso che prende la cosa a tema e la inquisisce e non nel senso di farne base su cui intavolare discussioni¹⁶. Il filosofo — ed in genere chi coltivi la episteme — *prende* la cosa e le tiene dietro.

¹³ *Metaf.* Γ 2, 1004 b 25-26: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ.

¹⁴ Cfr. sopra, pp. 136-37.

¹⁵ Cfr. anche *Ret.* A 1, 1355 b 16-21 (*ad hoc* WILPERT, art. cit., p. 252): il sofista si contraddistingue dal dialettico *non* per la *dúnamis*, ma per l'atteggiamento.

¹⁶ Cfr. *spec. Top.* Θ 1, 155 b 3-16 (in partic. b 10-15, a proposito del filosofo). Cfr. *ad hoc* WEIL, art. cit., pp. 301-302; WILPERT, art. cit., pp. 253-54. — Sui rap-

Tra la filosofia e la dialettica Aristotele scopre quindi una differenza radicale, inerente alle rispettive forme di attività. Perciò il sostenere una loro coincidenza equivale per lui a fraintenderne la struttura. L'errore che in proposito egli imputa a Platone è di avere attribuito alla dialettica un potere teoretico ed apofantico, estraneo alla sua *dúnamis*. Sotto questa luce l'imputazione riveste una gravità particolare. Si manifesta piú grave che se fosse d'indole strettamente metodologica: la sua portata è innanzi tutto ontologica ed è pure, per questa ragione, filosofica. Anche in Aristotele la dialettica è un metodo, il metodo per ben condurre le discussioni. Ad un primo livello considerativo l'errore di cui Platone viene accusato è metodologico e risiede nell'aver scambiato quello che è un metodo discutivo con il metodo del sapere. Ma in quanto viene ricondotta al diverso tipo delle rispettive *dunámeis*, la differenza tra dialettica e filosofia risulta implicitamente insediata sul piano di quella modalità dell'essere che presso Aristotele è appunto la *δύναμις*; e risulta, in tal senso, differenza d'ordine ontologico prima che metodologico.

Nella *Metafisica* punto d'avvio e base per il processo di costituzione dell'idea della filosofia è subito apparsa la *orexis* del sapere. In rapporto ad essa il rifiuto aristotelico della identificazione platonica di filosofia e dialettica acquista una risonanza speciale. Riflette piú da vicino l'indole fondamentalmente ontologica della rettifica metodologica che Aristotele giudica necessaria. Ché se la filosofia è il tipo di sapere corrispondente alla *orexis* di base, nel fondo delle critiche aristoteliche si cela l'accusa a Platone di avere risposto con un metodo discutivo ad istanze reclamanti un metodo apofantico e di avere quindi fraint-

porti tra dialettica e filosofia nel senso or ora precisato, cfr. inoltre *El. Sof.* 11, 172 a 11-21 (e corrisp. *An. Post.* A 11, 77 a 31-34). Qui Aristotele spiega che la dialettica procede per interrogazioni (a 18) e che perciò il dialettico non è in grado, come tale, di « mostrare » nulla (a 13-14). All'inverso, nessuna disciplina diretta a mostrare una qualche « natura » procede per interrogazioni: ne è motivo il fatto che il processo mostrativo di qualcosa non può esser lasciato dipendere dal consenso di un interlocutore. Per queste ragioni Aristotele dice: « colui che sviluppa una dimostrazione non interroga ma assume » (*An. Pr.* A 1, 24 a 24). — Cfr. anche *De Caelo* B 13, 294 b 8-9. Qui Aristotele lamenta che « noi tutti » usiamo condurre le ricerche « non in rapporto con la cosa, ma in rapporto con chi dice il contrario [di ciò che noi sosteniamo] »: il secondo è il tipico procedimento *ad personam* del dialettico, mentre il primo soltanto è quello che secondo Aristotele si conviene al filosofo (cfr., anche in questo senso, SICHROLLO, *Tre saggi...*, pp. 31-32). — In merito alle differenze qui indicate tra filosofia e dialettica secondo Aristotele cfr. SOLMSEN, *Entwick. d. arist. Log.*, pp. 47-48, 244.

teso la matrice del filosofare. Appunto il rispondere a quelle istanze esige per Aristotele lo sradicamento della filosofia dal terreno delle pure e semplici discussioni e dunque l'abbandono della sfera stessa delle idee in quanto sfera di enti poggiante sopra tale terreno.

Dal punto di vista dello stagirita il riportare la filosofia a contatto con le cose (anzi il dare corso a una filosofia vera e propria) richiede il suo svincolamento dalla dialettica. Nondimeno è anche da rammentare che la aristotelica orexis del sapere è già apparsa struttura secondo una guisa dialettica in senso platonico¹⁷; benché in un senso che solo per via indiretta e subordinata collima con quello della dialettica di Platone quale Aristotele la intende e respinge.

2. - *L'efficienza della dialettica aristotelica nel filosofare.*

La separazione aristotelica della filosofia dalla dialettica non è peraltro totale. Le disgiunge, precisamente, il diverso carattere delle rispettive attività. La filosofia è teoretica ed apofantica e si riferisce alle cose; la dialettica è dialogica e verte su opinioni. Sotto questo riguardo la rottura aristotelica della loro unità è fuori questione. Ciò nonostante, la dialettica esercita anche in rapporto alla filosofia un ufficio ineliminabile. Ché per la sua *vis* critica essa detiene la funzione di saggiare quanto si pensi in merito agli argomenti di volta in volta trattati. La dialettica, Aristotele dice, « esercita un potere critico rispetto alle cose di cui la filosofia dà conoscenza ». Sotto quest'altro profilo la disgiunzione fra i due tipi di attività non esclude, bensì comporta, un loro intreccio nel processo del filosofare.

L'intreccio si verifica anzitutto nella fase d'avvio delle ricerche. Compete infatti alla dialettica, in ragione appunto del suo potere critico, di mettere in luce il non sapere e pertanto di suscitare il bisogno di sapere e l'impulso della ricerca. In proposito il brano metodologico del III libro della *Metafisica* dice: « La presenza di un nodo attinente alla cosa di cui si tratti è manifestata dall'incepparsi della mente... »¹⁸. Come poi accada che la mente si trovi inceppata è chiarito altrove. In

¹⁷ Cfr. sopra, p. 30, collegata col cap. prec., spec. pp. 140-42.

¹⁸ *Metaf.* B 1, 995 a 30-31: ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο [scil. τὸν δεσμὸν] περὶ τοῦ πράγματος (cfr. sopra, pp. 143-45). Per l'interpretazione di περὶ τοῦ πράγματος qui accolta cfr. COLLE, *Metaf.* B, pp. 199-200; cfr. pure, ma con qualche differenza, OWENS, *Doctr. of Being...*, pp. 115-16.

un capitolo dei *Topici* si polemizza con Platone e i Platonici in merito ad alcune definizioni. Nel loro novero è pure quella di *aporia*¹⁹. Aristotele contesta che il termine significhi « eguaglianza di argomentazioni contrarie » (145 b 1-2; b 5); e notando come in tal modo si scambi l'effetto con la causa, precisa che, invece, l'eguaglianza di argomentazioni contrarie pare bene costituire il **f a t t o r e** dell'aporia. « Infatti, egli spiega, quando argomentiamo nei due sensi [contrari] allora tutte le ragioni, da una parte e dall'altra, ci appaiono diventare eguali e noi restiamo impediti di decidere per quale adoperarci » (b 16-20). Rilevare aporie, *aporésai*, significa dunque sviluppare argomentazioni contrarie ed equipollenti relativamente a una medesima questione. La situazione che ne deriva blocca il cammino ed è quindi tipicamente aporetica. Perciò essa **e s i g e** l'apertura di una « buona strada »²⁰. Poiché le è proprio di generare situazioni di questo tipo, grazie al suo potere critico la dialettica in senso aristotelico ha un'indubbia incidenza anche sull'andamento del filosofare.

Questa sua incidenza è del resto sottolineata frequentemente anche nei *Topici*. In primo luogo, la già riferita quadripartizione dell'ambito delle discussioni — nei campi della definizione, del genere, del proprio e dell'accidente — si incrocia con un'altra suddivisione, di carattere diverso. La nuova partizione concerne la forma che le discussioni possono rivestire. Essa viene tracciata in rapporto ai *λόγοι ἐν τῷ διαλέγεσθαι*, ai 'discorsi' tenuti in sede discutiva. Aristotele ne discerne quattro tipi: *a*) « didascalici » (o « apodittici »); *b*) « dialettici »; *c*) « peirastici »; *d*) « eristici »²¹. In tutti i quattro casi il procedimento prescritto è sillogistico²²; muta invece, di caso in caso, l'indole delle premesse. Quanto alla dialettica, essa è qui intesa in senso restrit-

¹⁹ *Top.* Z 6, 145 a 33 - b 20. Che le definizioni qui contestate siano platoniche o comunque accademiche è chiarito da CHERNISS, *Ar.'s Criticism of Plato*, I, pp. 22-24.

²⁰ Esemplarmente aporetico è pertanto l'ulteriore sviluppo di *Metaf.* B. Le aporie che vi sono esposte vengono infatti discusse per il tramite di argomentazioni contrarie ed equipollenti.

²¹ *El. Sof.* 2. Giovi notare come l'intero libro degli *Elenchi Sofistici* sia per lo più considerato di epoca relativamente tarda. Il GOHLKE, anzi, ritiene che il cap. 2 sia stato inserito posteriormente al resto del libro (*Topik*, trad. ted., Paderborn 1952, pp. 17 e 355).

²² Tranne che nel caso delle discussioni di tipo eristico, per le quali è ovviamente prevista l'eventualità che il procedimento sia sillogistico solo in apparenza: cfr. 165 b 8.

tivo, cioè come quella specifica articolazione del « dialogare » in cui, muovendo da premesse bene accreditate (ἐκ τῶν ἐνδόξων), si conclude sillogisticamente la contraddittoria della proposizione sostenuta dall'interlocutore (165 b 3-4). In questo suo circoscritto senso di metodo disputativo essa rientra nel piú vasto quadro del διαλέγεσθαι, insieme con la didascalica, la peirastica e l'eristica: il dialogare, come tale, ne risulta suddiviso in quattro forme e branche specifiche.

Nell'VIII libro dei *Topici* la medesima partizione viene chiarita. Il libro prospetta le regole generali della discussione, sia che vi si sostenga la parte dell'interrogante sia che vi si assuma quella del rispondente. Delle varie forme discutive è qui tralasciata l'eristica. Per contro viene esposto il diverso comportamento che dovranno seguire: a) coloro che insegnano o apprendono; b) chi discuta a scopo agonistico; c) quanti discutano in vista di una ricerca²³. Precisati taluni aspetti dei primi due casi, Aristotele dice: « Quanto poi alle riunioni dialettiche in cui si discuta non a fine agonistico ma a scopo di critica e di ricerca » non si è ancora ben determinato il comportamento da usare (159 a 32-36). Benché rimproveri a Platone di avere identificato con la dialettica il metodo del sapere e pur serbandone il carattere di metodo discutivo, qui Aristotele le assegna dunque una funzione anche in vista delle ricerche²⁴.

Le prescrizioni in merito sono fornite nei capitoli successivi. Ed a conclusione del medesimo libro viene esposta un'ampia serie di raccomandazioni circa il modo di praticare la dialettica. La piú rilevante è la seguente, ed è tale da chiarire in qual senso Aristotele riconosca fecondo anche per le ricerche epistematiche un metodo di discussione. Egli scrive²⁵:

In merito ad ogni tesi si dovranno cercare le argomentazioni pro' e contro, e una volta trovate occorrerà senz'altro cercare la soluzione della questione proposta. Così accadrà di essersi esercitati tanto nell'interrogare quanto nel rispondere; e se non avremo nessuno con cui discutere, lo faremo con noi stessi. Bisognerà inoltre accostare e confrontare le argomentazioni scelte a proposito della medesima tesi; ciò dà infatti origine a molte buone vie (πολλὴν εὐπορίαν ποιεῖ) per ottenere il sopravvento [nelle discussioni] e giova alquanto per

²³ *Top.* Θ 5, 159 a 26-36.

²⁴ Cfr., in questo senso, anche WEIL, art. cit., pp. 310-11.

²⁵ *Top.* Θ 14, 163 a 36 - b 15. Per tutto questo brano cfr. la trad. del COLLI (pp. 640-41 della sua trad. it. dell'*Organon*).

confutare... Inoltre, ai fini della conoscenza e di una assennata condotta in filosofia è strumento non insignificante il poter abbracciare o l'avere già abbracciato con un colpo d'occhio quanto proviene dai due assunti contrari²⁶; ché non rimarrà se non da scegliere rettamente l'uno o l'altro. Ma per tutto ciò occorre possedere una felice disposizione naturale, e questa non è se non il potere di scegliere debitamente il vero e di evitare il falso...

L'« accostare e confrontare » le argomentazioni contrarie relative a una medesima questione e l'esaminare « quanto proviene dai due assunti contrari » è procedimento che altrove Aristotele chiama πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι, « sviluppare in ognuno dei loro due sensi le aporie », e che egli raccomanda perché facilita lo scorgere il vero ed il falso in ciascun caso²⁷. Il peso della dialettica nell'economia del filosofare ne acquista risalto. Essa dovrà infatti presiedere al grado aporetico delle ricerche ed anche a quello diaporetico, in conformità con la metodologia esposta in apertura del III libro della *Metafisica*. Nei medesimo libro, del resto, un procedimento del tipo ivi descritto regge la discussione delle aporie che vi sono elaborate; ed è per la sua costante applicazione che il διαπορεῖν vi si svolge καλῶς. Aristotele vi fa uso della δύναμις dialettica, pur essendo filosofici l'argomento e l'indole della trattazione²⁸.

Nel fissare l'impostazione complessiva dei *Topici* Aristotele provvede anche a specificare le « utilità » della trattazione in corso. Le riconosce tre funzioni principali: I) come esercizio; II) per le discussioni occasionali; III) rispetto alle scienze filosofiche. A sua volta quest'ultima funzione viene specificata in due aspetti: a) in quanto, « potendo sviluppare in ognuno dei loro due sensi le aporie, scorderemo più facilmente il vero ed il falso in ciascun caso »; b) inoltre, in quanto la trattazione è utile « rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza ». A proposito di questo secondo aspetto Aristotele spiega²⁹:

²⁶ 163 b 10-11: ... τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως. Si noti la stretta affinità tra il procedimento qui raccomandato e quello usato da Platone nella seconda parte del *Parmenide*. Affinità rilevata già da ALESSANDRO (*In Top.* 29, 2-5) e ribadita da MAIER (*Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen 1896-1900, II 2, p. 51, n. 1) e DIÈS (ediz. del *Parm.*, « Les Belles Lettres », Paris 1950², p. 69, n. 1), che anzi rilevano una precisa corrispondenza terminologica fra i due testi.

²⁷ *Top.* A 2, 101 a 35-36.

²⁸ Su questo punto cfr. più avanti, p. 225.

²⁹ *Top.* A 2, 101 a 26 - b 4.

Infatti muovendo dai principi propri della scienza in questione è impossibile dire qualcosa a loro proposito, poiché fra tutte le cose i principi sono le prime ed è necessario accedervi passando attraverso le opinioni meglio accreditate che si riferiscono a ciascuno di loro (διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν [scil. τῶν ἀρχῶν] διελθεῖν). Questo è il *proprio della dialettica* o ciò che maggiormente le pertiene, giacché per la sua *vis* investigativa essa tiene la via verso i principi di tutte quante le discipline (ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχάς ὁδὸν ἔχει).

Nel complesso dei suoi aspetti la terza funzione è nodale per chiarire il punto di vista di Aristotele circa la dialettica. Vi è difatti esplicitamente indicato che, in rapporto alla scoperta delle archai, la dialettica esercita una funzione positiva; inoltre, vi è specificato che le archai di cui si tratta sono i principi « propri » di ciascuna scienza e non solamente i principi generali, comuni a tutte. Nel brano riferito la positività di questa sua funzione è anzi collegata con un certo potere investigativo della dialettica stessa: una caratteristica che rispecchia e integra quella per cui la dialettica è essenzialmente critica e suscitatrice di aporie.

Quello che dianzi si presentava quale metodo solamente discutivo ora mostra aspetti assai più rilevanti. Da Aristotele la dialettica viene preposta anche a un tipo di discussione espressamente destinata al lavoro della ricerca; delle ricerche, in primo luogo, relative ai principi su cui si fondino le discipline apodittiche. Sotto questa luce essa prende una fisionomia che la avvicina alquanto alla dialettica platonica. Ché presumibilmente il metodo d'uscita dalle aporie conterrà una qualche attinenza, anche diretta, col « saper rispondere » e cioè con l'aspetto propriamente « platonico » e positivo della dialettica nel senso di Platone. E siccome è « verso i principi » che secondo Aristotele la dialettica « tiene la via », il procedimento d'uscita con cui essa viene collegata pare bene avere attinenza con quello inerente al filosofare.

L'accostamento di Aristotele a Platone può sembrare assai stretto. A tal segno da lasciar supporre che anche nell'ambito aristotelico sia proprio la dialettica, in quella sua funzione investigativa, il metodo proprio del sapere³⁰.

³⁰ La identificazione della dialettica, qual è concepita da Aristotele, con il metodo della filosofia è sostenuta anche nel mio saggio cit. *Dialettica e filosofia in Aristotele*. L'ulteriore approfondimento della questione, alla luce dell'argomento del

3. - *Gli ἔνδοξα, terreno della dialettica aristotelica.*

In merito alla dialettica aristotelica e, in particolare, circa i suoi rapporti con la filosofia, predomina tuttavia una pregiudiziale poco meno che normativa. Ne è espressione anche una pagina del già citato volume di R. Robinson sulla dialettica platonica, ove quest'ultima viene illustrata attraverso le sue differenze rispetto al punto di vista di Aristotele. L'autore opportunamente sottolinea come in Platone la dialettica collimi con la filosofia — con « la ricerca stessa delle essenze » — e ne differisca solo in quanto ne costituisce l'aspetto metodico. Poi soggiunge: « La separazione del metodo dall'attività di cui esso è il metodo cominciò con Aristotele, quando prese a scrivere un manuale di dialettica. Nei *Topici* la dialettica divenne una tecnica che poteva essere imparata indipendentemente dallo studio di qualsiasi realtà, ed era quindi applicabile a ogni studio o a nessuno ». Il Robinson commenta: « Isolandola così dalla fonte della sua ispirazione, Aristotele trasformava la dialettica dalla più alta attività intellettuale in un dubbio gioco di dibattiti. E ciò rese preminente l'idea che la dialettica sia un addestramento o un esercizio, scarsamente apprezzabile in sé, ma assai in quanto prepara i muscoli dell'intelligenza per assolvere qualche altro compito »³¹.

Entro questa prospettiva la questione dei rapporti fra Aristotele e Platone in merito alla dialettica è data per risolta, in conformità con l'orientamento interpretativo maggiormente diffuso. Prima ancora, vi è senz'altro condivisa l'interpretazione più abituale della dialettica aristotelica e della sua posizione nel quadro della logica dell'*Organon*. Ne è, questa, l'interpretazione connessa con la sistemazione corrente della sillogistica in base allo schema: il sillogismo come tale (*Analitici Primi*), il sillogismo apodittico (*Analitici Posteriori*), il sillogismo dialettico (*Topici* ed *Elenchi Sofistici*); o, corrispondentemente: analitica-apodit-

presente volume, mi ha successivamente convinto della necessità di circoscrivere alquanto la tesi prospettata in quel saggio. Per Aristotele, in effetti, la dialettica (intesa pur sempre come metodo discutivo) entra soltanto nei due primi momenti del filosofare: in quello aporetico ed in quello diaporetico. A motivo del suo andamento dialogico essa rimane per contro esclusa da quella fase più strettamente epistemica del filosofare e in genere della ricerca scientifica che è il momento eupoietico e nella quale si tratta di formulare un « logo » esprimente le cose stesse, nelle guise che siano loro connaturate.

³¹ ROBINSON, op. cit., pp. 71-72 (lo spaziato è mio).

tica-dialettica. All'interno di questa sistemazione si usa dichiarare la svalutazione aristotelica della dialettica. Negli *Analitici Primi*, come è risaputo, vengono esposte le figure e i modi del sillogismo. La loro esposizione è condotta in maniera da tener conto soltanto dei rapporti fra le premesse e la conclusione ed è volta a discernere in quali casi il conseguire di questa da quelle avvenga necessariamente. La « necessità », qui, si riferisce soltanto al loro concatenamento; non riguarda anche le premesse³². La trattazione del sillogismo può quindi rimanere, e rimane, puramente formale. A loro volta il sillogismo apodittico e il sillogismo dialettico differiscono per la natura delle rispettive premesse: necessarie e vere nel primo caso, non più che probabili o verisimili (ἐνδοξα) nell'altro, pur essendo necessario in entrambi il conseguire della conclusione dalle premesse di volta in volta assunte. La dialettica ne risulta congenitamente incapace di integrare la necessità (formale) del rapporto fra premesse e conclusione mediante la necessità (contenutistica) delle prime e corrispondentemente della seconda. Nel quadro della riferita sistemazione della sillogistica ciò provocherebbe la svalutazione della dialettica stessa nei confronti dell'apodittica e la sua riduzione, in quanto « logica del probabile », a *logica minor* rispetto all'apodittica in quanto *logica maior* e fondamento metodologico delle scienze.

L'accennato deprezzamento mal si accorda, però, con l'alta stima in cui Aristotele mostra di tenere proprio la dialettica. Sul finire degli *Elenchi Sofistici* egli sottolinea fortemente come nessuno, prima di lui, avesse ancora svolto una ricerca « sul sillogizzare »; e mentre chiede venia per le imperfezioni della sua trattazione, reclama pure « molta gratitudine » per averla intrapresa³³. Il medesimo capitolo si apre con un breve sommario degli *Elenchi Sofistici*, cui fa seguito un consuntivo degli argomenti sviluppati nell'insieme dei *Topici* e degli *Elenchi Sofistici* stessi. Aristotele scrive: « Il nostro intento era di trovare un potere di formare sillogismi in merito ad ogni questione prospettata, basandoli su elementi accreditati quanto meglio possibile (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξοτάτων) ». E avverte: « Questa, infatti, è l' 'opera' (ἔργον) della dialettica come tale e della critica »³⁴. A vedere del loro stesso autore i *Topici* e gli *Elenchi Sofistici* formano

³² In proposito cfr. J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1951, pp. 10-11.

³³ *El. Sof.* 34, 184 b 1-8.

³⁴ *El. Sof.* 34, 183 a 37 - b 1. Cfr. l'analoga enunciazione programmatica di *Top.* A 1, 100 a 18-21 (cit. nella prec. nota 2).

dunque un'opera unitaria e nel loro insieme contengono la trattazione complessiva della dialettica in quanto metodo del sillogizzare ἐξ ἐνδόξων. Comunque gli *éndoxa* possano venire interpretati, Aristotele dichiara sua scoperta esclusiva proprio la dialettica così intesa. E quella che per lo piú viene presentata come una trattazione che la infirmerebbe, è da lui ritenuta opera degna di molta gratitudine. Il suo intendimento, anziché svalutativo, è manifestamente apologetico³⁵.

Non senza ragione la riduzione aristotelica della dialettica a logica del probabile è stata detta il « dogma » da cui suole venire prefigurata la complessiva struttura della logica dell'*Organon*³⁶. In realtà si tratta di una pregiudiziale largamente diffusa, benché in corso di revisione³⁷. Una delle sue radici è manifestata già dal titolo di « logica del probabile » o del « verisimile » che la dialettica aristotelica usualmente riceve. Il titolo deriva dalla piú consueta interpretazione del termine ἐνδοξος mediante il quale Aristotele circoscrive il campo d'azione della dialettica stessa: sia quando ne determina il carattere di metodo con cui « sillogizzare in merito ad ogni questione proposta », sia quando la dichiara utile anche per la scoperta dei principi³⁸. La dialettica ne viene collegata con gli *éndoxa*: con ciò che per lo piú si interpreta come l'ambito del mero opinabile o del probabile, in antitesi con quello del vero e del necessario. Il suo radicarsi nel loro terreno darebbe quindi

³⁵ Cfr. anche WEIL, art. cit., pp. 293-94. — Nella topica, cioè nella unitaria trattazione formata dai *Topici* e dagli *Elenchi Sofistici*, il SOLMSEN vede anzi « una compiuta μέθοδος περὶ τοῦ συλλογισμοῦ, e non solo compiuta ma anche indipendente e fine a se medesima » (op. cit., p. 41). Si potrebbe tuttavia osservare che questo apprezzamento della dialettica da parte di Aristotele vale per il periodo, relativamente giovanile, dell'evoluzione aristotelica al quale sembra risalire la composizione dei *Topici*: la svalutazione della dialettica sarebbe posteriore e dipenderebbe dall'avvento dell'analitica (cfr. così anche SOLMSEN, op. cit., p. 26). Di fatto, però, quell'apprezzamento rimane, anche dopo l'elaborazione dell'analitica. Cfr. per es. *An. Pr.* A 30, 46 a 28-30: Aristotele rinvia ai *Topici* (al « trattato sulla dialettica ») per le indicazioni di metodo attinenti alla formazione in concreto delle premesse dei sillogismi (in proposito cfr. WEIL, art. cit., pp. 287-88, 292-93).

³⁶ L'espressione « dogma » è in WILPERT, art. cit., p. 249.

³⁷ Basti menzionare, oltre che i cit. studi di Weil e di Wilpert, L. SICHIROLLO, *Limiti e significato di una ricerca intorno alla dialettica aristotelica* (« Studi Urbinate », N. S., 1959, n. 1, pp. 15-23), per una convincente discussione di recenti prospettive tuttora ancorate al « dogma » denunziato da Wilpert. Del SICHIROLLO cfr. pure *Dialettica aristotelica e storia della dialettica* (in *Festschrift H. J. De Vleeschauwer*, Pretoria 1960, pp. 58-65) ed anche *Retorica Sofistica Dialettica. Genesi della dialettica nel V sec. a. C.* (« Il Pensiero », 6 [1961], n. 1, pp. 48-67).

³⁸ Cfr. risp. *Top.* A 1, 100 a 18-20; 2, 101 a 36-b 2.

motivo di considerarla *logica minor*, degradata rispetto all'apodittica e alla dialettica platonica. Ma a voler seguire questo orientamento interpretativo, sarebbe difficilmente evitabile un forte imbarazzo di fronte alla perentoria dichiarazione di Aristotele: la dialettica « per la sua natura investigatrice tiene la via verso i principi di tutte quante le discipline ». L'Hamelin, che lo segue, non può non ritenere smentita, in questo nodale passo, « la distinzione capitale che Aristotele ha così definitivamente colto e stabilito fra la dialettica e la scienza ». E quasi per trarre d'impaccio Aristotele stesso, egli interpreta che la dialettica può servire a fissare i principi delle scienze solo « indirettamente, insegnando sopra tutto dove non bisogna cercarli »³⁹. Una funzione meramente negativa, là dove il testo aristotelico ne indica una positiva.

L'interpretazione riferita muove dal presupposto di una squalifica degli *éndoxa* da parte di Aristotele. Per lo piú essi vengono spiegati accentuando soverchiamente il peso del termine *δόξα* contenuto in *ἐνδοξος* e intendendo *doxa* in contrapposizione ad *episteme*. Di qui l'abituale traduzione di *éndoxos* con « probabile », nel senso di ciò che è semplicemente opinabile; di qui, poi, la opposizione fra la dialettica in quanto logica del probabile e l'apodittica in quanto logica del necessario. Senonché l'opporre recisamente *doxa* ed *episteme* riflette una prospettiva che, entro certi limiti valida in sede platonica⁴⁰, perde alquanto consistenza nell'ambito aristotelico; ove la *doxa* riceve una cospicua rivalutazione, in armonia con quella del sensibile ed anzi del « fenomeno » in senso ristretto⁴¹. A sua volta la rivalutazione della *doxa* comporta una ben diversa interpretazione degli *éndoxa*. Già la definizione propostane nei *Topici* la richiede, essendovi intesi come « ciò su cui

³⁹ O. HAMELIN, *Le système d'Arist.*, pp. 234-35 (il passo riferito è in *Top.* A 2, già cit. a p. 167). Anche LE BLOND (*Logique et Méthode...*, pp. 7-8) respinge l'interpretazione di Hamelin su questo punto. Nondimeno conserva la opposizione fra dialettica e scienza secondo Aristotele e perciò ritiene « ambigua » la dialettica stessa, in quanto « opposta, da un lato, al metodo scientifico e, d'altro lato, intimamente legata alla scienza, poiché la prepara e la fonda ».

⁴⁰ « Entro certi limiti », in considerazione dell'apprezzamento della *doxa* negli ultimi dialoghi, spec. nel *Teeteto* ed anche nel *Sofista*. Cfr. J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig 1931², pp. 71 ss., 91-92, 112-19; E. PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messina - Milano 1938, spec. pp. 201 ss.; *La dialettica in Platone*, cit., pp. 143-44.

⁴¹ In proposito cfr. L.-M. RÉGIS, *L'opinion selon Aristote*, Paris - Ottawa 1935, spec. pp. 56-113; WEIL, art. cit., pp. 296-99; nonché *Ind. arist.* 203 b 13-37.

concorda il parere di tutti o dei piú o dei competenti e, fra costoro, quello di tutti o dei piú o di chi è maggiormente noto e in maggiore considerazione »⁴². Si tratta pertanto di quei punti di vista o di quelle opinioni o credenze che sono ritenuti bene accreditati perché condivisi da tutti o dai piú e specialmente dai competenti e che sono dunque « in opinione », ἐν δόξῃ, in fama. Gli éndoxa formano cioè il patrimonio di idee e in genere il patrimonio culturale che in un determinato momento storico compenetra la coscienza comune⁴³.

La dialettica aristotelica si muove entro quel patrimonio collettivo. Ed è in ragione del valore di esso per la collettività, e specie per i competenti, che Aristotele prescrive di accedere ai principi delle scienze « passando attraverso gli éndoxa che si riferiscano a ciascuno di tali principi ». Solo che, proprio in quanto bisogna accedervi dialetticamente, l'opinione comune costituisce sí la premessa, o la base, del sillogismo dialettico; nel senso, però, che l'opinione corrente rappresenta il materiale su cui deve esercitarsi la *vis* discutiva che anche Aristotele riconosce alla dialettica, considerata nella sua accezione piú generale come in quelle specifiche. Che il dialettico debba procedere sillogizzando ἐξ ἐνδόξων significa cioè che l'opinione comune (quella di tutti, o dei competenti ecc.) è sí base su cui egli dovrà fondare le proprie conclusioni, ma è anche soltanto base di partenza: le conclusioni saranno da stabilire non accogliendo senz'altro, ma discutendo e vagliando, ciò che su un determinato argomento si pensi comunemente.

Un procedimento di questo tipo Aristotele giudica necessario anche in vista della scoperta dei principi delle varie scienze. Allora quella che piú di consueto viene presentata come la priorità dell'apodittica rispetto alla dialettica si capovolge. Sebbene le manchi il rigore dell'apodissi, la dialettica risulta infatti chiamata a spianare la via alle archai su cui ciascuna disciplina apodittica dovrà fondarsi. Le scienze dimostrative nemmeno potrebbero avere luogo qualora non precedesse la determinazione dei loro principi e dunque la preliminare discussione degli éndoxa. In ultima istanza il campo d'azione della dialettica — l'ambito, appunto.

⁴² *Top.* A 1, 100 b 21-23. Cfr. 101 a 11-13; A 10, 104 a 8-11; *Ind. arist.* 250 a 9 ss.

⁴³ Cfr. in questo senso LE BLOND, *Logique et Méthode*, pp. 9-16; spec. WEIL, art. cit., pp. 298-99. Cfr. anche COLLI, *Organon*, p. 917, il quale traduce ἐνδοξος con « fondato sull'opinione », lasciando peraltro in ombra il significato positivo del termine.

degli *éndoxa* — risulta base anche per l'apodittica. Ed è proprio la dialettica quella che metodologicamente fruisce di un primato⁴⁴.

4. - *La questione del cominciamento del filosofare.*

L'accennato capovolgimento dei rapporti fra dialettica e apodittica sembra avvicinare ancor piú la prospettiva di Aristotele a quella di Platone. Ne pare infatti riprodotta la relazione stabilita nel VI e VII libro della *Repubblica* fra la dialettica e le discipline particolari. Nondimeno l'accostamento è soltanto parziale. I limiti entro i quali occorre tenerlo sono già dettati dall'ampio credito che presso Aristotele incontra l'opinione comune. L'accreditare questa è d'altronde premessa di un rinnovato vincolo della filosofia con la dialettica, mediante il quale Aristotele sostituisce la loro platonica identificazione.

In Platone, abbiamo notato, la dialettica realizza la episteme grazie, in primo luogo, alla catarsi che nel suo preliminare aspetto negativo-« socratico » essa produce. La catarsi investe le presunzioni di sapere ed in genere le opinioni degli interlocutori. Le une e le altre ne vengono poste in crisi: la fase positivo-epistemica comincia allorché i dialoganti si pongano a cercare — a « cercare insieme » — le 'essenze', sprovvisti, al limite, di qualsivoglia opinione in merito. La vera e propria ricerca delle essenze avviene in base ad una preventiva neutralizzazione di tutte le conoscenze anteriori. In tal senso, diremo, dal punto di vista di Platone il cominciamento della filosofia è sul piano dell'intelligibile. La filosofia è cioè un cominciare *ex novo*, su tale piano, essendone richiesta la *epoché* di quanto si possa pensare a livelli inferiori. E dal punto di vista di Aristotele la dialettica platonica può bensì considerarsi come metodo del sapere, in quanto si svolge sul piano eidetico⁴⁵; ma anche quale via o introduzione al sapere, cominciante da un non-sapere, proprio perché nella sua preliminare funzione elenchistica essa è volta ad esercitare una *epoché* di questo tipo. — Siffatta determinazione del cominciamento della filosofia è sostenuta, in Platone, dal rifiuto di un valore di 'verità' all'ambito per noi immediato. L'opinione corrente avendo qui (nel fenomeno in senso ristretto) il suo terreno d'origine, viene essa pure

⁴⁴ In proposito cfr. il mio saggio *Dial. e filos. in Arist.*, pp. 58-60.

⁴⁵ Cfr. sopra, p. 140.

screditata perché a sua volta priva di tale valore⁴⁶. La rivalutazione dell'ambito per noi immediato è viceversa di base, in Aristotele, per un saldo apprezzamento anche dell'opinione comune e precipuamente degli *éndoxa* e, infine, per una sostanziale rideterminazione del cominciamento del filosofare.

Anche a questo riguardo — e si tratta di un aspetto cruciale — il divergere di Aristotele da Platone è peraltro sotteso da una imprescindibile concordanza di fondo. Sia l'accordo di base sia il dissenso che vi si innesta traspasano specialmente dalle diverse reazioni dei due pensatori nei confronti della ben nota argomentazione su cui l'eristica del tempo fondava la propria dichiarazione dell'impossibilità del sapere. L'argomentazione è quella, ricorrente anche nel *Menone*, secondo cui non sarebbe possibile cercare né quel che si sa né quel che non si sa: non ciò che si sappia, perché, sapendolo, non avrebbe senso l'istituirne la ricerca; e nemmeno ciò che si ignori, perché non si saprebbe che cosa cercare⁴⁷. Ne deriverebbe una tipica situazione aporetica. E qualora l'*impasse* non venisse risolta, la possibilità stessa della filosofia e in genere del sapere cadrebbe in rovina.

Nello sviluppo del *Menone* l'argomentazione suddetta figura prospettata all'incrocio tra il risultato negativo della discussione circa l'insegnabilità o meno della virtù e la susseguente ripresa della questione sulla nuova base costituita dalla *anámnēsis*. L'argomento viene introdotto dalla già ricordata dichiarazione di Menone, il quale nota come Socrate gli abbia insinuato una quantità di dubbi, rendendolo incapace di rispondere. Socrate, abbiamo già notato, fa presente di essere anche lui all'oscuro in merito alla virtù e di volere, proprio per questo motivo, indagare e cercare insieme con Menone in che essa consista⁴⁸. La situazione è quella del non sapere; ma il tono della precisazione di Socrate è tale che la medesima situazione viene addotta come preludio di una ricerca. D'altronde la ricerca sembra impedita in partenza dal fatto che né l'uno né l'altro interlocutore sa che cosa si debba cercare. Il menzionato argomento eristico sembra allora costitutivo di quella

⁴⁶ Salve restando le riserve accennate nella nota 40. Giovi tenere presente, anche a questo proposito, che il pensiero di Platone è qui prospettato secondo il punto di vista di Aristotele. Ciò non pregiudica, ovviamente, la possibilità di interpretarlo diversamente.

⁴⁷ *Men.* 80 d-e; cfr. *Eutid.* 275 d - 277 c.

⁴⁸ Cfr. sopra, pp. 138-39.

situazione. Ma se così fosse la dialettica non potrebbe che ridursi al momento, elenchistico, del sapere di non sapere: la possibilità di quel positivo sapere che in Platone è la filosofia ed è la dialettica stessa ne rimarrebbe inibita.

Nel dialogo platonico Menone domanda a Socrate: supposto che ti imbatta in ciò di cui tu vada in cerca, come saprai che si tratta proprio di quel che cercavi? (*Men.* 80 d). A sua volta, nel brano iniziale del III libro della *Metafisica* Aristotele sottolinea che il rilevare e discutere le aporie è condizione indispensabile di ogni ricerca « perché coloro che si pongono a cercare senza averle prima attraversate somigliano a chi non sa ove dirigersi e ignorano se a un dato momento abbiano o no trovato ciò di cui andavano in cerca... » (995 a 33-b 1). In questa osservazione risuona appunto la domanda di Menone. E la medesima domanda è anche preludio per una risposta appropriata e per una perentoria replica alla obiezione eristica circa la possibilità del sapere. La risposta e la replica di Aristotele sono nella frase successiva: « ... non è chiara, per loro, la meta (*telos*), che invece lo è per chi abbia preliminarmente fissato le aporie » (b 1-2). Il rilevare aporie, anziché preclusione del filosofare, anche per Aristotele è momento indispensabile della filosofia. Ne è quell'iniziale momento negativo che ha il positivo ufficio di determinare l'obiettivo delle ricerche e di fornire, assieme alla loro guida, il metro secondo cui vagliarne l'esito.

Sotto questo profilo, d'indole più strettamente metodologica, la replica aristotelica si inquadra nel complessivo andamento diaporetico delle ricerche esposto all'inizio del III libro della *Metafisica*. Pertanto ci richiama alla platonica identificazione del processo di superamento delle aporie con la dialettica in quanto « via » del sapere. Il fondamento, però, su cui la replica di Aristotele appare impostata è d'altro tipo e rimanda al fondamento della corrispondente replica platonica: la preannunciata convergenza e divergenza tra i due pensatori trova qui una sede adatta alla sua illustrazione.

Nel *Menone*, si sa, la riferita argomentazione eristica viene combattuta mediante il ricorso alla *anamnesis*⁴⁹. La questione di come decidere se nel corso di una ricerca si sia o no provato quanto si cercava è risolta in base ad un corrispondente sapere *originario* — o ad un *pre-sapere* — che nello stato di *aporia* rimane in oblio e dunque nascosto, ma anche presente, e che, d'altro canto, il progredire della

⁴⁹ Cfr. *Men.* 85 b - 86 a.

ricerca porta a mano a mano in luce, scopre, rivela. Il scoprirlo, platonicamente, è trarlo fuori dall'oblio: è reminiscenza, ripresentificazione entro un orizzonte di consapevolezza. In tal modo è anche un trarlo fuori da quella che « per noi » ne era la latenza, un 'inverare'. Allora il scoprire quell'originario sapere — cioè il trasformare in sapere attuale quel pre-sapere — coincide con l'apprendere la « verità degli enti », pensata come non-latenza, e con l'esercitare la teoresi, pensata come visione (noetica) *δέλ' ὄντως ὄν*. Diremo che nel quadro dell'anámnesis gli enti eidetici sono pre-veduti e pre-saputi e che il nostro attuale « cercare » è un tornare a vedere ciò che si era già veduto. Riconsiderata sotto questo aspetto, la « via » dialettica è via del sapere nel senso che ridesta un sapere già da prima posseduto.

In Platone l'anámnesis dà soluzione all'aporia eristica sopra citata accogliendo entrambi i membri dell'antinomia ma trasformando il loro rapporto. L'anámnesis comporta infatti che la situazione di partenza delle ricerche sia quella del non-sapere (anzi, del totale non-sapere) circa l'argomento in questione. Richiede anche, però, un iniziale ed inconsapevole possesso del sapere (del pieno sapere) corrispondente. Venire a capo di una ricerca significa ridestare questo originario ma latente sapere. Da parte sua Aristotele, come si sa, respinge l'anámnesis⁵⁰. Ma insieme ne conserva l'istanza reggitrice e se ne fa criterio risolutore di quella cruciale aporia: il modo in cui egli la fa valere segna il suo distacco da Platone in merito all'impianto e al senso stesso del filosofare. L'istanza è quella di imperniare le ricerche su di un sapere antecedente. Aristotele le dà esecuzione mostrando come ogni nuova conoscenza sorga, di fatto, da altre preacquisite⁵¹: l'argomentazione eristica cade, insieme col presupposto di un completo non-sapere iniziale. Ciò di cui si vada in cerca è di fatto pre-saputo, anziché totalmente ignorato; ed il sapere che la ricerca procura è soltanto sapere ulteriore. Non è, peraltro, un ridestare o attualizzare un sapere preacquisito e poi dimenticato, ma è un integrare il sapere antecedente nella misura in cui la « critica » lo mostri lacunoso. Così Aristotele fa valere l'istanza

⁵⁰ Cfr., con riferimento esplicito al *Menone*, *An. Pr.* B 21, 67 a 21-26. Cfr. pure *Metaf.* Θ 8, 1049 b 33 - 1050 a 2.

⁵¹ Cfr. *An. Post.* A 1, 71 a 1-11: « Ogni insegnamento e ogni apprendimento fondato sulla dianoiá deriva da conoscenze preesistenti »; B 19, 90 b 28-30; *Top.* Z 4, 141 a 29-30; *Metaf.* A 9, 992 b 24-33, spec. b 30-33 (dove è specificato che la norma suddetta vale nel caso dell'apprendimento, delle dimostrazioni, delle definizioni e dei procedimenti epagogici). Cfr. inoltre i testi cit. nella nota prec.

suddetta trasformandone il senso rispetto a Platone. La situazione di partenza delle ricerche non è infatti per lui quella di un non-sapere totale, ma soltanto di uno parziale; e nemmeno è caratterizzata da un originario ma inconsapevole possesso del pieno sapere corrispondente, bensì dal consapevole possesso di quel sapere parziale e, in più, dalla consapevolezza delle sue lacune. In Aristotele l'aporia eristica è vinta per il confluire, in tale situazione, del sapere e del riconoscimento della sua incompiutezza. — Il nodo stesso tra sapere e non-sapere, fra positivo e negativo, che in entrambi i pensatori genera l'impulso erotico del filosofare e che in Aristotele permea la orexis di base, ora acquista un senso corrispondentemente diverso presso i due autori. Si tratta peraltro di una diversità nascente dalla loro comune interpretazione del filosofare e in genere del pensare come sottesi e alimentati proprio da quel nodo.

In che senso il sapere acquisito tramite una ricerca oltrepassi quello preposseduto e in che senso occorra parlare di un sapere presussistente, è questione che nell'ambito aristotelico va decisa a seconda dei casi. Quando infatti si tratti di procedimenti dimostrativi, il presapere coincide con le basi su cui l'apodissi venga impostata, vale a dire coi principi (« comuni » e « propri ») che sorreggono le scienze apodittiche, nonché con le determinate premesse delle dimostrazioni volta per volta sviluppate. Il sapere relativo a tali basi si riferisce, virtualmente, pure alle conclusioni della apodissi, che a loro volta ne sono attualizzazione⁵², e riguarda ciò che rispetto ad esse è il « primo per natura ». Quando però si tratti della conoscenza dei principi, allora la situazione muta alquanto. Conoscenze anteriori sono sempre richieste; ma in quest'altro caso il primo « per noi » non coincide col primo « per sé ». Ora è primo per noi quanto ci risulti più direttamente noto e chiaro: il fenomeno in senso ristretto. Il sapere donde muovano le ricerche attinenti al primo per natura è costituito da ciò che, in merito all'argomento preso a tema, già si sappia o si ritenga di sapere. Le elucidazioni offerte dalla pagina inaugurale della *Fisica* sono in proposito illuminanti⁵³. Esse chiariscono che le ricerche del tipo ora in questione avvengono fin dall'inizio nell'elemento del sapere e che fin dall'inizio ne è questo l'elemento perché il primo per noi non è dimensione occultatrice bensì

⁵² In proposito cfr. *An. Post.* A 1, 71 a 27 - b 8, dove Aristotele prospetta anche la propria soluzione della menzionata aporia eristica.

⁵³ Cfr. sopra, pp. 91-93.

manifestativa dell'ente e pertanto nomina un orizzonte di *comprensione* delle cose; nel quale l'uomo si trova *naturaliter* inserito. Il sapere apportato da una ricerca è comprensione ulteriore, che nel caso della episteme riguarda le cause e in quello della filosofia i fondamenti ultimativi.

La comprensione filosofica delle cose si radica in una loro pre-comprensione. Quest'ultima è già un « sapere ». In tal senso il *theorein* aristotelico si impernia, come l'*idein* platonico, sull'*eidénai*. Ma non è un *tornare* a vedere ciò che si sia già veduto, bensí un *andare* a vedere: è un vedere piú addentro in ciò che si sia già veduto. Il sapere preacquisito costituisce la piattaforma su cui il sapere ulteriore va impostato.

5. - *Glí εἰδῶσα, cominciamento del filosofare.*

L'originario sapere, che l'anamnesis platonica comporta, riproduce l'antica idea del *theorein* come « stare a vedere », contemplare, la distesa degli enti: il mito della processione celeste nel *Fedro* ne dà testimonianza. La teoresi nel senso di Platone è all'incrocio tra quell'idea e il rinnovamento apportato dalla inserzione dell'aporetica nella filosofia. Dal canto suo Aristotele lascia cadere il primo aspetto e parallelamente trasforma il secondo. La rideterminazione aristotelica del cominciamento del filosofare e poi quella del suo impianto diaporetico e del senso stesso della filosofia ne escono caratterizzate. — Loro sostegno è il preannunziato riannodamento della filosofia con la dialettica che la rivalutazione dell'opinione comune viene a preparare.

All'idea di un sapere originario ma da noi obliato Aristotele sostituisce l'idea di un originario insediamento dell'uomo in una zona di automanifestazione dell'ente e, corrispondentemente, in un orizzonte di comprensione delle cose. Perciò la filosofia non può cominciare da un (totale) non-sapere, ma sempre e soltanto da un (parziale) sapere. Il cominciamento del filosofare giace appunto in quell'orizzonte di comprensione nel quale l'uomo è costitutivamente insediato. Anziché un cominciare *ex novo*, la filosofia è quindi in Aristotele un processo di elaborazione di ciò che si pensi comunemente o per lo piú e, in special modo, di quanto pensino i competenti. Le sono cioè di base gli *éndoxa*; ovvero ne formano essi il cominciamento. Li caratterizza infatti un certo grado di *comprensione* delle cose che volta per volta formino oggetto di ricerca; e dunque li sostiene un titolo che li rende bene ac-

creditati. Il fatto, poi, che nell'arcata della storia umana la filosofia sia sorta da ultimo, germinando da precedenti interessi d'indole non teoretica⁵⁴, denota che il cominciamento vero e proprio del filosofare giace per Aristotele in una dimensione pre-filosofica e pre-epistemica. In ultima analisi la filosofia si radica cioè nella maniera comune di vedere le cose e ne costituisce una sorta di prolungamento.

Sotto questo rapporto il *s e n s o* aristotelico del filosofare è definito dalla norma di trasporre le opinioni generalmente accolte dal piano della comprensione prefilosofica entro quello della comprensione filosofica. Ma è pure definito dalla norma di sottometerle ad esame e, inoltre, di vagliare le posizioni filosofiche altrui e così pure le nostre: l'esercizio della « critica » fa sí, per un lato, che il filosofare non consista in una semplice accettazione delle opinioni comuni e degli altrui pensieri, ma in un continuativo sottoporli a revisione, e per altro lato fa sí che esso si espliciti come ricerca di soluzione dei problemi nascenti dal loro esame critico. La visione filosofica delle cose risulta prolungamento della maniera prefilosofica di capirle e di quella filosofica altrui o nostra, filtrata attraverso la problematicità che venga scoperta nell'una e nell'altra⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. la genesi del filosofare dallo stupore in *Metaf.* A 2 (cfr. sopra, p. 31).

⁵⁵ Un cospicuo esempio di utilizzazione dell'opinione comune e del pensiero dei competenti in quanto base di una ricerca è offerto dal procedimento di *Metaf.* A (cfr. sopra, pp. 24-25, 35-36). Quale esempio di riferimento all'altrui pensiero e di sua elaborazione critica, nel senso testé indicato, valga l'impianto del *De Anima*. Il problema generale è qui di scoprire « la physis e cioè l'ousia » dell'anima e le sue peculiarità (cfr. A 1, 492 a 7-10). A tal fine Aristotele da prima enuncia le questioni attinenti all'argomento prospettato (cap. 1); poi espone (cap. 2) e discute (capp. 3-5) le altrui opinioni in merito; e solo a cominciare dal II libro provvede ad esporre il proprio pensiero. Di questo suo procedimento egli dà la seguente spiegazione: « Poiché stiamo trattando dell'anima è necessario che, nello sviluppare le aporie che andando innanzi dovremo sciogliere felicemente, insieme raccogliamo le opinioni di quanti abbiano prima di noi messo in luce qualcosa a proposito di essa (τι... ἀπερίηγαντο), affinché possiamo far nostro ciò che sia stato detto bene e, se qualcosa non lo fosse, lo consideriamo con circospezione » (A 2, 403 b 20-24; cfr. anche *De Caelo* A 10, 279 b 4-12). Col riferirsi alle opinioni altrui (che in 405 b 29-30 sono dette τὰ παραδεδομένα περὶ ψυχῆς) Aristotele intende dunque predisporre un terreno su cui impostare la ricerca che, a sua volta, egli intraprende: un terreno materiato di questioni e di bene accreditate opinioni. — Cfr. analog. *Fis.* A (sul quale cfr. più avanti, pp. 193 ss.). E cfr. *Metaf.* A 3, 983 b 1-6 (per la motivazione del riferimento all'altrui pensiero circa le cause), e B 1, 995 a 25-27 (per la motivazione della susseguente discussione delle aporie concernenti la « cercata » episteme filosofica). In ambedue i testi l'intendimento è peraltro diverso da quello di *De An.* cit. (e di *Fis.* A): Aristotele vi si propone non tanto di

Che l'opinione comune sia già un grado di comprensione motiva il radicamento aristotelico del filosofare in una dimensione prefilosofica. Ma che esso vi si radichi a questo titolo dà conto, più ancora, della portata apofantica inerente alla diaporetica com'è da Aristotele concepita. In proposito abbiamo già sottolineato il nodo con cui egli stringe la diaporetica stessa e l'apofansi: lo scoprire la 'verità' ne è identificato, sulle orme di Platone, con lo sciogliere le aporie; così come il suo svelarsi viene a coincidere con il risolvere gli interrogativi di una ricerca. Filosofare è cioè scoprire tramite il questionare: in Aristotele non meno che in Platone⁵⁶. Ma diversamente che in Platone, dal punto di vista aristotelico tutto ciò riposa sopra l'accennata idea dell'originario insediamento dell'uomo in un orizzonte di comprensione o precomprensione delle cose: anziché estraniato dall'ὄντος ὄν, prigioniero nella caverna, da tale punto di vista l'uomo appare costitutivamente in grado di dire qualcosa di pertinente in rapporto ad esse, cioè di dirle secondo le guise che siano loro connaturate. Di qui l'ampio credito che Aristotele tribuisce all'opinione comune oltre che alle altrui prospettive filosofiche; di qui, anzi, la necessità di impiantare le ricerche sulla loro preliminare discussione. Sia l'una sia le altre contengono, o possono contenere, un certo grado di 'verità', che occorre disoccultare e porre a base. Soprattutto, in quell'orizzonte di comprensione che è definito dall'opinione corrente e dall'altrui e dal nostro pensiero filosofico l'ente è già abordato, nello stesso modo in cui il fenomeno in senso stretto contiene il proprio fondamento originativo e lo lascia anzi trasparire. Il primo per sé, in Aristotele, opera ed apparisce proprio nell'ambito per noi immediato: a partire da quest'ultimo è dunque possibile farlo apparire anche « per noi », tramite il processo determinativo dell'« intero » iniziale che la epagoghé impone e dirige⁵⁷. Sul piano del sentire quell'intero è l'ambito del sensibile: la sensazione vi apporta le prime differenziazioni. Sul piano del pensare esso è l'ambito dell'intelligibile ovvero la dimensione dell'alétheia: l'altrui e la nostra comprensione, filosofica o non filosofica, epistemica o meno, ha luogo nella misura in cui si riesca a vedere, entro quell'intero, ciò che da prima non è per noi « chiaro » ma che su entrambi i piani è « per sé » chiaro e visibile

elaborare una prospettiva non ancora raggiunta, quanto di sottoporre al vaglio del pensiero altrui un punto di vista personale già acquisito.

⁵⁶ Cfr. sopra, pp. 144-45, 152, 156.

⁵⁷ Cfr. sopra, pp. 94 ss.

già da prima. Il grado di comprensione raggiunta è misurato dalla critica; e l'ulteriore sapere attinente alla 'cosa' che stia in argomento si costituisce tramite la soluzione del margine di problematicità che l'esame critico ponga in luce. Il dirimere le questioni avviene pertanto all'interno dell'iniziale orizzonte di comprensione, grazie a successivi spostamenti del piano considerativo. E nei limiti in cui le difficoltà vengano sciolte, ciò che da prima stava « per noi » latente diviene anche per noi non-latente. La « verità degli enti » si rivela tramite il questionare.

La trasformazione aristotelica dell'impianto diaporetico della filosofia collima con la indicata rideterminazione del cominciamento del filosofare. Per un verso ne è cominciamento quel che si pensi comunemente o per lo più: da parte di tutti o dei competenti ecc.; ma per altro verso, e in primo luogo, è cominciamento la cosa stessa intorno a cui la ricerca verta. Tanto o poco, nell'opinione comune e nel pensiero dei competenti essa infatti apparisce. Lo sviluppo di una ricerca muove dalla cosa, proprio in quanto comincia da ciò che si pensi comunemente o per lo più.

Il rinnovato senso che la diaporetica assume in Aristotele ne è derivazione. Infatti l'aporêsai, applicato agli édoxa, ne prende il significato di vagliare le strade d'accesso alla 'cosa' esaminata che si siano già intraprese. Il loro vaglio ha l'ufficio di discernere quelle « buone » da quelle chiuse. Le seconde dovranno essere evitate: l'*impasse* cui esse mettano capo mostra che il percorrerle non pone in luce la cosa inquisita, bensì la copre ed impedisce di vederla. Il riconoscere l'*impasse* che stia in fondo a un determinato cammino è d'altronde condizione affinché si possa intraprendere una « buona strada » — la via del sapere — la quale sfoci nella « visione » (*theoria*) di ciò che stia in argomento e, al limite, nella sua comprensione ultimativa. La norma aristotelica di trasporre le opinioni comunemente accettate dal piano della comprensione prefilosofica entro quello della comprensione filosofica, o da un livello ad un altro più maturo di comprensione filosofica, trova nella diaporetica così intesa la propria strumentazione. Ve la trova dunque la filosofia stessa, riguardata sotto l'aspetto strettamente metodico.

Nella sua forma maggiormente radicale l'esercizio dell'aporetica avviene contrapponendo reciprocamente due « vie » antitetiche e lusingando la loro equipollenza⁵⁸. Quando queste risultino equipollenti, si

⁵⁸ Cfr. la definizione di aporia in *Top.* Z 6 (cfr. sopra, nota 19) e i brani di *Top.* Θ 14 ed A 2 riferiti a pp. 165-66.

rivelano entrambe impraticabili. Bisogna reperirne un'altra. Il modo aristotelico del suo reperimento consiste nello spostare l'ordine considerativo al di qua del punto di biforcazione delle due strade e nell'aprire a partire da qui una nuova via, esente dalle aporie connesse con quelle abbandonate⁵⁹. Il tentativo di conciliare gli opposti membri delle antinomie è da Aristotele per lo piú evitato. Per contro egli mira alla radice donde le opposizioni scaturiscano e pensa — o almeno inclina a pensare — in maniera preantinomica e maggiormente originaria.

In concomitanza con la illustrata rideterminazione del cominciamento della filosofia ha luogo il ben noto e costante riferirsi di Aristotele non solo all'altrui pensiero, ma anche alla sfera del linguaggio. Dal punto di vista aristotelico noteremo, in via preliminare, che nel linguaggio la comprensione delle cose viene espressa e che, nei limiti di una loro comprensione criticamente fondata, ciò che in tale sfera giunge ad espressione sono per Aristotele le cose stesse, nelle guise che siano loro connaturate di esser dette. Ma l'argomento dovrà venire ripreso ed illustrato tematicamente piú innanzi, in rapporto con la formula famosa: τὸ ὄν λέγεται...⁶⁰. Qui basti averne fatto cenno sotto un profilo diverso, che poi rimarrà in ombra ma non sarà da dimenticare; ossia in rapporto con l'impostazione diaporetica del filosofare e specificatamente con la questione del suo cominciamento.

⁵⁹ Ne è esempio tipico il procedimento risolutivo delle aporie discusse in *Metaf.* B: la loro soluzione, qual è reperibile in libri successivi (cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 227 ss.), viene ottenuta riesaminando da capo l'argomento in questione e riconsiderandolo sotto una prospettiva idonea ad aprire una via non ancora percorsa, il cui imbocco sta al di qua del punto di sdoppiamento delle vie risultate chiuse. Cfr. piú avanti, cap. VIII, pp. 193 ss., e cap. IX, spec. p. 225.

⁶⁰ Cfr. avanti, pp. 234-35.

PARTE QUARTA

LA FILOSOFIA COME TEORESI DELL' ESSERE

CAPITOLO OTTAVO

IL SENSO DELLA TEORESIS FILOSOFICA DEI FONDAMENTI

1. - *La questione dell'argomento della filosofia.*

All'inizio della terza parte della nostra ricerca è venuta sul tappeto la questione del senso del filosofare. Nella medesima parte se ne è toccato il primo aspetto, cioè il senso della teoresis come tale. Ora si tratta di chiarire il secondo, vale a dire il senso della teoresis specificamente filosofica.

Di base sono le risultanze attinenti al primo quesito. La sua discussione è valsa a lumeggiare il rinnovato senso che la teoresis e indirettamente la filosofia rivestono in Platone e ancora in Aristotele; cioè quel non-presocratico senso per cui il sapere viene pensato come costituentesi a partire da situazioni aporetiche e per il quale la teoresis e la filosofia prendono il carattere del questionare ed anzi dello scoprire tramite il porre questioni. Di questo loro carattere è contropartita un nuovo senso anche della verità, pensata pur sempre come non-latenza, e del manifestarsi « per noi » dei fondamenti. Il loro apparire entro l'orizzonte dell'umana comprensione risulta infatti concepito come un loro svelarsi tramite il nostro porre in questione le cose stesse che ci siano immediatamente manifeste: il mettere in luce i principi collima col rispondere ai quesiti insorgenti a loro proposito. Ma all'interno di questa unitaria prospettiva platonico-aristotelica abbiamo rilevato uno stacco di Aristotele dal suo maestro. Esso concerne le condizioni di possibilità della teoresis. Accomuna infatti i due pensatori il criterio di fondare sopra un sapere anteriore l'uscita dalle aporie e dunque l'acquisizione stessa del sapere. Lo stagirita però trasforma il senso di quel pre-sapere; e in luogo di identificarlo con un sapere originario ma divenutoci latente, lo pone in uno attuale e consapevole ma anche parziale. Il theorein ne ottiene un senso parimenti trasformato. Della teoresis viene ad essere

cominciamento la precomprensione comune delle cose; ed il filosofare viene a collocarsi sul prolungamento del modo prefilosofico di vederle e capirle. Il sollevare aporie e lo scioglierle — la diaporetica — rimane base metodica della teoresi, così come perdura l'idea del rivelarcisi dell'essere delle cose tramite il nostro questionare. Nondimeno in sede aristotelica la scoperta del loro essere e dei fondamenti si sviluppa fin dall'inizio entro un orizzonte di effettiva e non illusoria comprensione. Ne è ragione il costitutivo insediamento dell'uomo in una zona di manifestatività dell'ente come tale. E ne è corollario l'assiduo richiamarsi di Aristotele a ciò che altri abbia già detto, come pure il suo riferirsi all'ambito del linguaggio; piú ancora, l'interpretare l'ente come λέγόμενον ed il perseguire i modi del suo λέγεσθαι.

La diaporetica, come Aristotele la intende e usa, si inserisce nel contesto di tale reinterpretazione della teoresi rispetto ai Presocratici e rispetto a Platone. Mediante l'impiego di un procedimento diaporetico del tipo indicato Aristotele giunge ad elaborare, nel IV libro della *Metafisica*, l'idea della filosofia che piú notoriamente è legata al suo nome. Cioè l'idea della scienza dell'ente in quanto ente. Ma questa sua caratterizzazione — che sorreggerà l'intero corso dell'aristotelismo e in genere la metafisica anche moderna, e che sta pure nello sfondo delle contemporanee polemiche antimetafisiche — in Aristotele non è originaria. Costituisce infatti la risposta che in quel libro egli dà al quesito, latente già in apertura dell'opera, circa l'argomento stesso della filosofia. Nel contempo essa prelude alla ulteriore caratterizzazione che della episteme filosofica verrà tracciata specialmente nel VI libro, quando lo stagirita distinguerà con maggior nettezza « filosofia prima » e « filosofia seconda » e identificherà quella con la « scienza teologica ». A tale grado di svolgimento del quesito suddetto la disciplina in esame rimarrà episteme concernente i fondamenti ultimativi; vedremo però che al sopravvenire di quest'ultima sua caratterizzazione essa muta alquanto di fisionomia — o sembra mutare. Il mutamento potrà apparire sostanziale; a tal segno da far cadere in ombra, o da lasciar supporre che ne venga occultato, gran parte di ciò che sopra abbiamo posto in luce. D'altronde vedremo che il suo adombramento, sia esso effettivo o solo parvente, non va ascritto a una mutata direzione del pensiero dello stagirita, bensí germina da radici annidate nella generale prospettiva dianzi illustrata. Ma sopra tutto vedremo che, appunto perché la direzione di pensiero rimane inalterata, quell'adombramento non ha luogo. — Il senso della teoresi specificamente filosofica è questione che va

chiarita in rapporto all'argomento della filosofia ed alle sue eventuali mutazioni.

L'argomento della filosofia è in questione sin dall'inizio della *Metafisica*. Ripercorriamo brevemente i capitoli inaugurali dell'opera. Posta a base la orexis del sapere, da prima Aristotele discerne il piano su cui essa possa giungere a completa esplicazione: tale risulta il piano della episteme. Successivamente egli vi circoscrive il settore adatto all'integrale dispiegarsi della orexis stessa. Aristotele lo determina facendo leva sul carattere epistemico della filosofia; e in un primo tempo le affida la teoresi di « certe cause e principi », poi le riserva quella dei principi e delle cause primari¹. La filosofia ne esce caratterizzata quale episteme d'indole speciale, contraddistinta da ogni altra per le peculiarità del suo specifico argomento. Le ragioni, poi, che Aristotele fa valere nell'attribuirglielo rivestono importanza nodale. Ne è sottofondo il riconoscimento della *u n i v e r s a l i t à* della episteme cercata. « Noi riteniamo, in primo luogo, che per quanto possibile il sofós conosca scientificamente tutte le cose, benché non abbia scienza di ciascuna in particolare »; ma il conoscerle scientificamente tutte è proprio di chi possiede la scienza universale (τὴν καθόλου ἐπιστήμην), poiché « in certo modo » costui conosce tutti i casi particolari (982 a 8-10, 21-23). La sua universalità regge la considerazione aristotelica che decide dell'argomento della filosofia. La episteme filosofica è cercata per se medesima e in vista del solo sapere. Ne è quindi argomento τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, ciò che è in massimo grado oggetto di sapere scientifico. Di tal natura sono τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια, le cose prime nell'ordine e le cause, dal momento che tutto il resto viene conosciuto « per loro mezzo e a partire da loro »². La richiesta universalità sbocca pertanto nella identificazione dell'argomento della filosofia con i principi e le cause primarie (cfr. 982 b 7-10); inversamente ne è chiarito che il filosofo conoscerà tutte

¹ *Metaf.* A 1, spec. 981 a 28 ss.; 2, 982 a 4 - b 10. Cfr. sopra, pp. 16-29.

² *Metaf.* A 2, 982 a 30 - b 4 (cfr. sopra, pp. 27-28). Cfr. inoltre JAEGER, *Arist.*, tr. it., pp. 117-19, per l'espressione αὐτὰ τὰ πρῶτα ricorrente in *Protr.* fr. 13 Ross (p. 48): l'αὐτὰ denota il senso platonico dell'espressione, mentre la sua mancanza in *Metaf.* A 2 denota un mutamento di prospettiva già avvenuto. Si veda inoltre *Protr.* fr. 5 Ross (p. 32) per la identificazione degli αἴτια con τὰ πρότερα e per la conseguente necessità di fondare sulla loro conoscenza quella delle cose che ne dipendono. P. WILPERT (*Zwei arist. Frühschr.*, pp. 129-30) ha ben sottolineato l'impronta platonica di questo assunto e indirettamente del cit. passo di *Metaf.* A 2, chiarendo anche il diverso senso, aristotelico e non più platonico, che il medesimo assunto viene a rivestire nel passo suddetto (cfr. anche la seg. nota 14).

le cose senza conoscerle ciascuna in particolare, in quanto sappia quali fondamenti reggano la determinata conoscenza di ognuna.

L'universalità della filosofia e la parallela identificazione dell'argomento del filosofare con ciò che nel piú alto grado è oggetto di sapere scientifico formano una *c o s t a n t e* nell'arcata evolutiva dell'idea aristotelica della filosofia. Ma di questi due requisiti è il secondo quello che prevale e decide del senso dell'altro e infine del senso della teoresi filosofica. Vedremo infatti che, quando nel IV libro della *Metafisica* identifica la filosofia con la scienza dell'ente in quanto tale, Aristotele precisa che suo argomento vero e proprio sono i *f o n d a m e n t i* dell'ente in quanto tale³; ma vedremo pure che nell'assegnarle il compito di indagarli egli intende affidarle la teoresi di ciò che è « primo », col sottinteso della sua massima epistematicità⁴. Quando poi, nel VI libro, dirà « filosofia prima » la scienza teologica, di nuovo le assegnerà la teoresi di quei fondamenti⁵ e di nuovo prenderà ad implicito ma determinante filo conduttore la massima epistematicità di ciò che è primo⁶. Il criterio operante nel I libro rimane pertanto di base. Muta, invece, l'angolo prospettico sotto cui viene usato. Il mutamento di prospettiva nel passaggio dal I al IV libro e poi dal IV al VI sfocia in una corrispondente trasformazione del senso dell'espressione τὰ πρῶτα (risp. τὸ πρῶτον): il senso della teoresi filosofica dei principi e delle cause ne risulta — o sembra risaltarne — parimenti modificato, in concomitanza con una parallela modificazione dell'argomento stesso della filosofia e del significato della sua universalità. Ma occorre anche preavvertire che le modificazioni sopravvenienti nel IV libro — quelle che siano effettive e quelle solo parventi — nascono dalla elaborazione di una problematica scaturiente dalle prospettive del I, cosí come le modificazioni riscontrabili nel VI sono sbocco delle posizioni raggiunte nel IV.

Nel sottofondo dell'indicato processo trasformativo vedremo operare istanze dettate dallo specifico concetto aristotelico di episteme e precipuamente dalla forma apodittica del sapere scientifico. L'idea della

³ Cfr. *Metaf.* Γ 1, 1003 a 26-32 (cfr. piú avanti, pp. 229-30).

⁴ Cfr. *Metaf.* Γ 2, 1003 b 16; cfr. poi Z 1, 1028 a 14, 30, 32.

⁵ Cfr. *Metaf.* E 1, 1025 b 3-4.

⁶ Infatti la scienza teologica vi è detta « filosofia prima » in quanto dovrà occuparsi di ciò che è in sé ed immoto ed in quanto la scienza piú degna dovrà riguardare il « genere » di enti maggiormente degno (*Metaf.* E 1, spec. 1026 a 21-22).

filosofia ne risulterà sottesa. L'interpretazione stessa dell'ente è per uscirne orientata; sí che non l'ente, in quanto tale, ed il suo manifestarsi risulteranno unico perno e unica guida nella rielaborazione di quell'idea, ma, insieme, istanze del tipo accennato. Tanto la filosofia quanto l'ente risulteranno pensati in base a questo intreccio di motivi.

Il fatto che nella rielaborazione dell'idea della filosofia non sia di guida soltanto l'ente rischia però di avere una pesante contropartita. Comporta una certa trasgressione della norma di attenersi unicamente alle cose ed alle loro manifestazioni. Il trasgredirla, poi, genera quel modo di pensare e filosofare di cui Aristotele rimprovera Platone e che egli dice *κενολογεῖν*, verbalismo.

2. - *La questione del senso della teoresi filosofica dei fondamenti.*

La filosofia come teoresi dei fondamenti primari è la risposta che nel I libro della *Metafisica* Aristotele conferisce alla questione dell'argomento della « episteme cercata » e cioè della filosofia stessa. La risposta, in questa sua generica formulazione, resta definitiva. Il cruciale quesito di cui nel libro citato essa è soluzione rimane deciso una volta per tutte; e una volta per tutte ne sono decise le caratteristiche piú generali della filosofia nel senso di Aristotele.

Come è da intendere, allora, che argomento della filosofia sono i fondamenti ed anzi quelli primari? La domanda è spostata rispetto al quesito precedente. Non riguarda l'indole dei fondamenti di cui il filosofo debba occuparsi, cioè il senso del *μάλιστα ἐπιστητόν*, bensí il senso in cui egli debba trattarne; cioè quello della specifica teoresi che gli pertiene. Nel I libro della *Metafisica* una risposta esplicita ed inequivocabile manca. Aristotele provvede a identificare i fondamenti di pertinenza del filosofo con le quattro cause esposte nella *Fisica*⁷; ma lascia inespreso che significhi istituire filosoficamente la teoresi ed esercitare l'apofansi a loro proposito. Nello sviluppo dell'*excursus* storiografico

⁷ *Metaf.* A 3, 983 a 24 - b 1. Cfr. a 33 - b 1 per il rinvio alla *Fisica*; in proposito cfr. pure A 4, 985 a 12; 7, 988 a 21-22; 10, 993 a 11 (e cfr. sopra, p. 11, nota 9, per i rapporti cronologici tra *Metaf.* A e *Fis.* A e B). — Sulla carenza di precisazioni, in *Metaf.* A, circa la suddetta risposta cfr. pure S. MANSION, *Les apories...*, pp. 144-45, che, pur lasciando in ombra il nesso che ivi conduce a identificare coi fondamenti primari l'argomento della episteme filosofica, opportunamente sottolinea il carattere di universalità che in quel luogo viene richiesto per la filosofia.

del libro egli mira invece a convalidare la quadruplica determinazione del concetto di causa, mostrandola compimento del processo storico di elaborazione del medesimo concetto⁸; ed in base alle garanzie ottenute provvede a radicare nel sensibile l'indagine delle cause e dei principi⁹. Che significhi cercarli filosoficamente resta per contro inspiegato. Il filosofo dovrà cioè scoprire le cause materiale formale motrice finale di questa o quest'altra cosa? In tal caso darebbe certamente corso a ricerche causali appropriate; ma la disciplina da lui praticata deporrebbe quel requisito di universalità che nei primi capitoli dell'opera Aristotele le ha riconosciuto coesenziale. Allora è compito della filosofia il porre in luce i fondamenti di tutte quante le cose? Pare bene esser questo il caso. Ma come ciò va inteso? Nel senso che il filosofo debba cercare un principio (o un insieme di principi) che le fondi tutte, qual è in certo modo l'idea platonica del bene? o come, altrimenti?

Si tratta di quesiti che il I libro della *Metafisica* non tocca o lascia comunque in ombra. Il fatto, però, che a proposito della quadruplica specificazione delle cause vi si rimandi alla *Fisica* e che in quest'altra opera siano da prima in questione i principi (I libro) e le cause (II libro) attinenti alla episteme riguardante la *physis* — tutto ciò lascia pensare che appunto nei due libri iniziali della *Fisica* sia reperibile una risposta precisa e intonata col punto di vista del libro inaugurale della *Metafisica*. Perseguendo il processo costitutivo dell'idea della filosofia nel I libro di quest'ultima opera, abbiamo del resto veduto come la domanda di Aristotele: che è la *physis* della filosofia? e poi la soluzione che vi è elaborata rivestano un senso in tutto consono con il concetto di *physis* posto nel II libro della *Fisica*. Si è cioè rimarcato come lo scoprire la *physis* di una qualsivoglia cosa significhi lumeggiare l'arché, o le archai, della cosa inquisita (« donde » essa provenga) e l'aitia o le aitiai (« in ragione di che » essa è quale è); e si è constatato che, di fatto, nel I libro della *Metafisica* Aristotele interpreta e sviluppa in tal senso la domanda richiamata¹⁰. Allora potrebbe sembrare che, sulla scorta di quest'ultimo testo, il trattare filosoficamente dei fondamenti consista nell'inquisire la *physis* così intesa e nel dare corso a procedimenti del tipo citato. Nondimeno il concetto di *physis* al quale di fatto Aristotele si attiene nell'elaborare l'idea della filosofia è a sua volta sbocco di una

⁸ Cfr. sopra pp. 60-61.

⁹ Cfr. sopra, pp. 70 ss.

¹⁰ Cfr. sopra, pp. 11 ss., 32-34.

trattazione apposita, svolta nel primo capitolo del II libro della *Fisica* ed inserentesi nella piú vasta trattazione dei principi e delle cause che è formata dall'insieme dei due libri iniziali della medesima opera. Il senso in cui il filosofo debba occuparsi dei fondamenti — e dunque quello della teoresi che gli è peculiare — emerge, come ora vedremo, proprio da questa piú ampia trattazione.

Il proemio della *Fisica* è già chiarificatore. Aristotele comincia con una illuminante indicazione programmatica: « In tutte le discipline di cui vi sono principi o cause o elementi il sapere e l'averne scienza si costituiscono in base alla conoscenza di questi fattori, dal momento che noi riteniamo di conoscere ciascuna cosa quando conosciamo le cause primarie ed i principi primi, fino agli elementi. Allora è chiaro che pure la scienza vertente sulla *physis* deve cercar di definire, in primo luogo, ciò che riguarda i principi (*διορίσασθαι τὰ περὶ τὰς ἀρχάς*) »¹¹. In questione è dunque la *physis*: quanto precede la sua trattazione specifica è preliminare; nello stesso tempo la prepara e fonda, e per questo verso ne è parte integrante. Il campo d'indagine della episteme suddetta ne risulta comunque tripartito: essa dovrà stabilire i requisiti inerenti I) ai principi, II) alle cause, III) agli elementi. Il primo punto forma l'oggetto del I libro¹²; il secondo, del II libro¹³; mentre la illustrazione degli elementi non trova qui svolgimento esplicito¹⁴. I due libri com-

¹¹ *Fis.* A 1, 184 a 10-16. Il concetto di episteme qui operante è manifestamente quello che sta a base anche di *Metaf.* A (cfr. parallelamente *Fis.* A 1, 184 a 12-14, e *Metaf.* A 3, 983 a 25-26).

¹² Cfr. le ultime righe (184 a 14-16) del cit. brano iniziale della *Fisica*: « E chiaro che anche la scienza vertente sulla *physis* deve cercare di definire, in primo luogo, ciò che riguarda i principi ». E cfr. A. MANSION, *Introd. à la phys. arist.*, pp. 53-55, dove è ben sottolineato come *Fis.* A formi « un tutto » unitario.

¹³ Che *Fis.* B sviluppi, relativamente alle cause, il programma enunciato in A 1 è mostrato: 1) dal fatto che, già all'inizio di B 1, la *physis* viene indagata in quanto *aitía* (cfr. 192 b 1; e cfr. qui, pp. 197-99); 2) dall'inizio di B 3, dove la quadripartizione delle cause viene introdotta con la seguente frase: « Definite queste cose [cioè quanto è esposto in B 1 e 2], in merito alle cause bisogna cercare quali e quante esse siano » (194 b 16-17): essendosi già mostrato che *aitía* è la *physis*, come tale, ora si tratta di specificare i sensi in cui si dovrà dire che qualcosa è *aitía*; 3) dalla chiusa di *Fis.* A (192 b 2-4): abbiamo stabilito « che vi sono archai, e quante e quali »; ora continuiamo il nostro discorso prendendo un altro punto di partenza: il nuovo punto di partenza dal quale la trattazione [concernente la *physis*] viene ripresa è definito dalle questioni inerenti alle cause, la cui discussione comincia appunto in B 1.

¹⁴ In proposito va tenuto presente quanto WILPERT ha fatto notare circa il riferimento agli *στοιχεῖα* in *Fis.* A 1 (*Zwei arist. Frühschr.*, pp. 128-33). Egli ha

pongono pertanto una trattazione unitaria, il cui scopo è di fissare i requisiti suddetti. La sua unitarietà corrisponde del resto all'accennata funzione fondativa che, all'interno della episteme programmata, il *fisharli* detiene.

ciò rilevato come il collegamento di *arché*, *aitía* e *stoikeion* rifletta qui un punto di vista platonico, ricorrente anche nel *Protreptico* e, prima, nel *Περὶ τὰγαθῶν*. Secondo la ricostruzione di Wilpert (op. cit., pp. 119-221; cfr. *Neue Fragmente aus Περὶ τὰγαθῶν*, « *Heracles* », 76 [1941], pp. 225-50), quest'ultimo e più giovanile scritto di Aristotele raccoglie una « lezione » di Platone diretta ad esporre quell'interna struttura delle idee che nell'ultima fase del pensiero platonico è costituita dai due principi dell'Uno e della Diade indefinita. Base della lezione è l'assunto di un'equivalenza fra *arché*, *aitía* e *stoikeion*; ragione del loro equivalersi è il criterio platonico di indagare i principi delle cose cercando gli elementi di cui siano composte, al modo stesso in cui le parole e le sillabe risultano dalla composizione di lettere. (Cfr. *Crat.* 424 c-425 b; *Teet.* 201 e; *Sof.* 252; *Pol.* 278 a-d; sulla questione cfr. J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig u. Berlin 1933², spec. p. 155. Il medesimo criterio figura accolto anche nel *Protreptico*: cfr. fr. 5 Ross, p. 32; e pure qui genera l'assunzione dell'equivalenza menzionata). Nel *De Bono* tutto ciò sbocca nell'impostazione della ricerca delle cause e dei principi come ricerca di « elementi » condotta per via analitica. Mediante tale procedimento la lezione platonica conduce dal sensibile alle idee e da queste all'Uno e alla Diade indefinita come loro elementi e principi.

Secondo Wilpert l'enunciazione programmatica con cui si apre la *Fisica* rispecchia l'indicato procedimento di Platone. Ciò spiega perché, da un canto, in *Fis.* A 1 ad *arché* e *aitía* viene associato *stoikeion* e perché, d'altro canto, la trattazione di *Fis.* A e B riguarda le *archai* e le *aitiai* e non anche gli *stoikeia*: nello sviluppo del programma enunciato in A 1 l'equivalenza fra i tre termini cade. Wilpert fa del resto notare che in *Metaf.* A la loro equivalenza non si ripresenta: l'ha ormai soppiantata la riduzione degli « elementi » a causa (o principio) materiale (op. cit., pp. 132-33) e dunque il suo inglobamento nel più generale concetto di causa stabilito in *Fis.* B 3 e ripreso in *Metaf.* B 3. La ricerca degli elementi diventa un caso particolare di ricerca delle cause (e dei principi). Giovi peraltro soggiungere che questo nuovo punto di vista viene raggiunto proprio nella *Fisica*, e particolarmente nel I libro, con l'introdurre quale terzo termine oltre ai contrari un *ύποστίθετον* che li sottenda e con l'individuare nella *physis* o *ousia* (cfr. A 6-7; qui, p. 196). Questa è d'altronde la premessa che, vedremo, in B 1 permette di unificare nel concetto di *physis* quelli di *aitía* e di *arché*; unificazione che a sua volta è di base per la susseguente (B 3 e 7) quadripartizione delle cause. — La critica esplicita della riduzione dei principi ad elementi è tuttavia da cercare nella VI aporia di *Metaf.* B (998 b 4-14): cfr., qui, pp. 218-19.

Tutto ciò chiarisce come mai in *Fis.* A-B non trovi luogo una trattazione specifica degli elementi, accanto a quella dei principi (I libro) e delle cause (II libro). Inoltre, rende conto del fatto che *Metaf.* A assegna alla filosofia la *teoresi* dei principi e delle cause primari e non anche quella degli elementi. Sopra tutto vale a precisare in che senso occorra intendere, entro il contesto di *Fis.* A (ed anche B), l'impianto metodico delle ricerche dei principi esposto nel proemio dell'opera (cfr. sopra, pp. 87-96). Il processo differenziatore dell'indifferenziato « intero » da cui le ricerche dovranno cominciare vi è bensì presentato quale procedimento di determinazione analitica degli « elementi » e dei « principi » (184 a 23): il metodo ri-

Il I libro della *Fisica* tratta dei principi in relazione a due questioni specifiche: quanti e quali essi siano¹⁵. L'andamento della trattazione è di tipico stile aristotelico ed è manifestamente diaporetico. Che i principi vengano in questione dipende infatti dalle divergenze degli altrui pareri (degli *édoxa*) in merito. Aristotele comincia col notare che « necessariamente » i principi sono uno soltanto o piú: nel primo caso sarebbe da vedere se l'unico principio sia immoto, come vogliono Parmenide e Melisso, oppure in movimento, come ritengono i *physikóí*; nel secondo, se i principi siano numericamente limitati (due, tre quattro...?) oppure illimitati¹⁶. Il discordare degli altri pensatori mostra che la situazione è di fatto antinomica, essendo sostenuti entrambi i membri delle accennate alternative, e che in rapporto ai principi occorre istituire una discussione; la quale sarà peraltro da sviluppare entro l'ambito definito da quelle discordanze. D'altro canto il divergere degli altrui punti di vista denota che le *archai* sono tuttora concettualmente imprecise e che occorre quindi « definire » quanto le riguardi. Per tal verso l'andamento della trattazione è pur sempre di tipico stile aristotelico, ma nel senso che ora ne traspare il carattere di processo determinativo. La norma, formulata nella pagina inaugurale della *Fisica*, di condurre le ricerche da una preliminare indeterminatezza verso una conclusiva determinazione e la norma, posta nel III libro della *Metafisica*, di procedere diaporeticamente, qui appaiono di fatto complementari e sottese da una mutua integrazione.

Del diaporetico processo determinativo che si sviluppa nel I libro della *Fisica* è già inizio il rilevare le citate alternative: ne viene circoscritto, in partenza, il campo entro cui l'indagine dovrà esser tenuta. In partenza ne è campo l'insieme delle questioni connesse con le antinomie rilevate. Attraverso la graduale esclusione dell'uno o dell'altro membro delle varie alternative quel campo diverrà, o potrà divenire, sempre piú ristretto; a meno che non risulti indispensabile l'abbandono di entrambi i loro membri e l'apertura di una via nuova. La determinazione ultimativa dell'argomento prescelto — qui, le *archai* — avrà luogo quando, e solo quando, il percorrere una strada già battuta o

chiesto è di palese risonanza platonica. Ma come ora vedremo, la sua applicazione in *Fis.* A 2 ss. mostra, di fatto, l'impronta aristotelica e non piú platonica del procedimento in questione.

¹⁵ Risp. *Fis.* A 2-6 e 7-9.

¹⁶ *Fis.* A 2, 184 b 15-22.

una che si venga ad aprire dia risposta altrettanto ultimativa ai quesiti in relazione ai quali il medesimo argomento è stato posto in gioco. La determinazione che se ne ottenga sarà peraltro da considerare ultimativa non in assoluto, bensì nei limiti di tali quesiti.

Da prima Aristotele controbatte la unicità parmenidea e melissiana di tutte le cose; toglie di mezzo, così, la concomitante denegazione eleatica del moto¹⁷. Egli può quindi affidarsi all'apparire sensibile delle cose come a fonte non più controversa e porre a base la motilità degli enti « da ' natura ' »¹⁸. E col riconoscerla bene stabilita viene anche a fissare quella loro precipua caratteristica che successivamente lo condurrà a pensare la *physis* come intrinseco principio di moto degli enti che la posseggano in *aitia*¹⁹. L'ambito della ' fisica ' ne è preliminarmente tracciato: esso coincide con quello degli enti di questo tipo. Insieme con gli *artefacta*, però, all'inizio del II libro tali enti risultano esaurire il dominio dell'ente. La ' fisica ' si preannunzia episteme di portata universale, essendone argomento non un settore particolare dell'ente bensì la *physis*, concepita nel senso testé menzionato²⁰.

Alla estromissione del punto di vista eleatico fa riscontro un alto apprezzamento di quello dei *physikoí*, perché convinti della motilità degli enti ' naturali '. Questo loro convincimento è per Aristotele segno di un loro aderire alle cose: a quelle « per noi » più chiare e note²¹.

¹⁷ *Fis.* A 2, 185 a 9 - A 3. Cfr. S. MANSION, *Arist., critique des Éléates*, pp. 172-81; anche A. MANSION, *Introd. à la phys. arist.*, pp. 66-68. — Che il movente della polemica contro Parmenide e Melisso sia qui direttamente il rifiuto dell'unità eleatica ma in ultima analisi la salvaguardia della motilità degli enti ' naturali ', è nettamente indicato da A 2, 185 a 14-17, in connessione con a 12-14.

¹⁸ Su questa espressione cfr. sopra, p. 12, nota 11.

¹⁹ Cfr. sopra, pp. 11 ss., e spec. il § 3 qui seg. (a proposito di *Fis.* B 1).

²⁰ L'universalità della ' fisica ' non è contraddetta dal fatto che gli *artefacta* esulano dalle sue competenze. Come JAEGER (*Arist.*, trad. it., pp. 117-20) e spec. WILPERT (*Zwei arist. Frühschr.*, pp. 64-66) hanno mostrato, nel *Protreptico* Aristotele accoglie il punto di vista platonico secondo il quale la *tecne* è imitatrice della *physis* e non viceversa (cfr. fr. 11 Ross, spec. p. 44). Dal punto di vista, non più platonico, di *Fis.* B 1 ciò conduce ad impennare sulla interpretazione degli enti « da ' natura ' » quella dell'ente in quanto tale e ad assumere la ' fisica ' come fondamento e come guida anche per la comprensione filosofica degli *artefacta*. Che, poi, la prospettiva di *Fis.* B 1 non sia più platonica è indicato anche dal fatto che all'espressione (di netto stampo platonico) ἡ φύσις αὐτῆς ricorrente in *Protr.* fr. 13 Ross, p. 48 (*ad hoc* JAEGER, op. cit., pp. 117, 119-20) subentra il semplice ἡ φύσις.

²¹ Cfr. *Fis.* B 1, 193 a 3-9: « Sarebbe ridicolo mostrare che la *physis* è; in effetti è chiaro che vi sono molti enti siffatti [cioè ὄντα φύσει]. Il mostrare le cose

D'altronde, come abbiamo sottolineato, l'assumerle secondo i modi di manifestazione per noi immediati è già un sapere, benché di grado elementare. Il divergere delle loro spiegazioni relative al moto degli enti suddetti offre quindi l'avvio per una disamina del pensiero dei *physikoi*²², diretta a far emergere la sotterranea piattaforma unitaria donde le loro stesse discordanze si originino. Queste risultano infatti sottese da un punto di vista comune a tutti, Parmenide incluso, cioè la identificazione dei principi con i contrari²³. Aristotele se ne fa base per l'ulteriore sviluppo della ricerca. Egli osserva che, nonostante la varietà d'interpretazioni dei contrari, « fino a questo punto » gli altri pensatori si sono trovati tutti d'accordo (188 b 26 ss.), « quasi costretti dalla verità stessa » (b 29-30). Poi domanda se siano principi solo i contrari o altro ancora²⁴; ed apre, così, una nuova questione. Sotto l'aspetto metodologico tutto ciò significa: la strada eleatica è impraticabile, vista la insostenibilità dell'unicità e immobilità dell'ente; per contro la via seguita da chi lo considera molteplice ed in moto è percorribile; tuttavia da costoro essa è stata percorsa « fino a un certo punto »: occorre andare innanzi. E sotto altro profilo, ancora metodologico, ciò significa: la determinazione concettuale delle *archai* è fino a un certo punto avvenuta; cioè entro i limiti segnati dalla estromissione della prospettiva eleatica e dalla identificazione dei principi con i contrari: il determinarli ulteriormente esige altri passi in questa direzione. Ogni passo dovrà peraltro esser compiuto sul fondamento di quel generale accordo, in quanto sapere acquisito e base per acquistarne di nuovo. Si tratta infatti di un sapere che, costituendo un'unitaria piattaforma soggiacente alle altrui discordanze, rimane sottratto alle antinomie. Farsene base vuol dire pensare preantinomicamente.

Aristotele chiarisce che principi sono bensì i contrari, ma non essi soli²⁵. Infatti i contrari, essendo principi, non possono agire l'uno sull'altro (la densità sulla rarità, l'amicizia sull'odio, o viceversa); occorre dunque un terzo termine, diverso da loro (*ἕτερόν τι τρίτον*), il quale

chiare mediante quelle oscure è proprio di chi non è in grado di discernere ciò che è conoscibile per se stesso da ciò che non lo è... ».

²² *Fis.* A 4.

²³ *Fis.* A 5, 188 a 19-27. Per il riferimento a Parmenide cfr. a 20-22 (e parallelamente *Metaf.* A 5, 986 b 31, 33-34). In 188 a 27 - b 26 tale risultato viene poi motivato teoreticamente.

²⁴ *Fis.* A 6, 189 a 11-12.

²⁵ *Fis.* A 6, 189 a 21 - b 16.

li sottenda e in rapporto al quale il passaggio da un contrario all'altro abbia luogo²⁶. La questione è collegata col problema di spiegare « la *physis* degli enti » (189 a 26-27). A quel terzo termine Aristotele dà nome di *physis* sottostante ai contrari e diversa da loro (a 28-29) e anche di *ousia* (a 29) e lo caratterizza come ὑποκείμενον, « sostrato », o meglio « basamento », « sostegno » (a 30, 31)²⁷. Infine riconosce a quest'ultimo il titolo di *arché* (a 31).

La questione del numero dei principi ne è decisa: dovranno esser tre: i contrari e la *physis*, in quanto *ousia* e loro sostegno. Nel seguito del I libro della *Fisica* tutto ciò sbocca nella identificazione dei contrari con il possesso e la privazione o con l'atto e la potenza e nella più netta identificazione del sostrato con l'*ousia*²⁸. Il processo determinativo dei requisiti inerenti ai principi giunge così a compimento. E riesce pertanto assolto il primo ufficio di cui la 'fisica' è subito apparsa investita.

In rapporto al quesito sopra ventilato — che significa trattare filosoficamente dei principi e delle cause? — lo sviluppo del I libro della *Fisica* offre una risposta precisa. Il filosofo è tenuto a porre in luce le caratteristiche o i requisiti dei principi in quanto tali. Viceversa non sembra impegnato a lumeggiare le *archai* di qualcosa in particolare o di qualche particolare settore di enti, e neppure a scoprire un principio (o più) al quale tutte quante le cose siano da ricondurre come alla loro sorgente.

Lo sviluppo del medesimo libro riveste inoltre un'essenziale portata

²⁶ *Fis.* A 6, 189 a 21-26; cfr. b 1. E cfr. l'es. cit. in A 7, 189 b 34-190 a 13: non il colto si genera dall'incolto, ma un uomo da incolto diventa colto.

²⁷ Su ὑποκείμενον cfr. *Ind. arist.* 797 b 23 ss. Per il suo senso qui indicato cfr. spec. 798 a 11-13: « ὑποκεισθαι, positum esse (τὸ ὑποκείμενον id quod positum est) tamquam fundamentum cui alia inhaereant ». In virtù di questo suo significato il termine in questione nomina bensì il « sostrato », il *sub-stans*, ma anche il sorreggere proprio del sostrato stesso. In considerazione di questa sua carica semantica, riteniamo preferibile la traduzione « basamento » e meglio ancora « sostegno ». D'altra parte sarebbe meno aderente tradurre con « fondamento »; parola che merita di venire riservata per αἴτιον, in quanto τὸ διὰ ἧτί, e sopra tutto in quanto τ' αἴτιον, come tale, è anche ἀρχή, fondamento fondante nel modo dell'originare, fondamento originativo (cfr. sopra, pp. 13-16).

²⁸ *Fis.* A 7-8. In A 9 viene discusso il punto di vista platonico-accademico circa i principi; poi Aristotele tratteggia il concetto di ὄλη e ne illustra la funzione di basamento; meglio: il carattere di « permanente concausa che soggiace alla forma delle cose generate » (192 a 13). — Su *Fis.* A 8-9 cfr. il già cit. saggio dell'UNTERSTEINER, *Arist. Phys. I 8-9 fr. del II*, φιλ.

d'ordine ontologico ed insieme metodologico. Poiché la *physis* è un terzo termine soggiacente ai contrari come loro sostrato, il pensare le cose nelle guise richieste dalla loro propria 'natura' (κατὰ φύσιν, κατ' ἀλήθειαν) esige che l'azione dei contrari non venga intesa come un agire dell'uno sull'altro, bensì come radicantesi in una dimensione anteriore alle contrarietà stesse. Tale è la dimensione della *physis*, ovvero dell'ousia: pensare le cose nelle guise suddette vuol dire pensarle a partire da qui. D'altronde si tratta di una dimensione ontologica cui metodologicamente fa riscontro quella del pre-antinomico: pensare le cose κατὰ φύσιν e pensare preantinomicamente (e disporsi a scoprire, così, « buone vie ») fanno tutt'uno. L'andamento del I libro della *Fisica* è in proposito esemplare.

3. - La teoresi filosofica dei fondamenti e il suo senso.

Il I libro della *Fisica* termina con questa avvertenza: abbiamo definito « che vi sono archai, e quante e quali »; ora continuiamo il nostro discorso prendendo un altro punto di partenza²⁹. Il nuovo binario in cui la ricerca viene incanalata è costituito dalla discussione relativa alle αἰτίαι che trova sede nel II libro.

Il II libro entra subito *in medias res*. Si apre con la già riferita partizione degli enti in φύσει, « da 'natura' », e δι' ἄλλας αἰτίας, « per altra 'causa' », cioè derivanti da tecne³⁰. La *physis* diventa così

²⁹ *Fis.* A 9, 192 b 2-4 (cfr. anche la prec. nota 13). Cfr. A. MANSION, *Introd. à la phys. arist.*, p. 55, n. 7.

³⁰ *Fis.* B 1, 192 b 8-9 (che αἰτία degli enti del secondo gruppo sia la tecne è detto in b 18). Cfr. qui sopra, § 2; e cfr. p. 12, nota 11, per l'espressione « enti 'da natura' ». — Su questo fondamentale capitolo della *Fisica* e sul concetto aristotelico di φύσις cfr. la specifica interpretazione di HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles Physik B 1* (« Il Pensiero », 3 [1958], n. 2, pp. 131-56, n. 3, pp. 265-90, con trad. it. di G. Guzzoni, risp. pp. 233-60, 372-95). Si veda inoltre A. MANSION, op. cit., pp. 92-110; nonché i commenti di ROSS alla *Fisica* (*Aristotle's Physics*, Oxford 1936, pp. 501-502) e di HAMELIN a *Fis.* B (pp. 33-58). — Sul concetto di φύσις nel pensiero greco fino ad Aristotele e partic. nei Presocratici, cfr. E. HARDY, *Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie*, 1. Teil, Berlin 1884; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (London 1908²), trad. fr. cit., pp. 12-15; A. O. LOVEJOY, *The Meaning of φύσις in the Greek Physiologers* (« Philos. Rev. », 18 [1909], pp. 369-83); W. A. HEIDEL, *Περὶ φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Presocratics* (« Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences », vol. XLV [1910]); J. BEARDSLEE, *The Use of φύσις in the Fifth Century Greek Literature* (Chicago 1918); ZELLER-MONDOLFO, *La*

l'argomento centrale, in quanto aitia degli enti non derivanti da tecne. In questione sono dunque le aitia; e lo è anche, e piú scopertamente, la physis, ma appunto in quanto aitia. Il fatto, poi, che la tecne (e cioè l'opera produttiva dell'uomo) si modelli sopra gli enti 'naturali' segna la portata generale della trattazione della physis che già è cominciata (cfr. la prec. nota 20). — Enti da natura sono detti « gli animali e le loro parti e i vegetali e gli elementi semplici dei corpi, come terra e fuoco e aria e acqua »: la loro 'naturalità' risiede nell'esser tutti *costitutamente* dotati di un impulso di trasmutazione (o di rivolgimento)³¹, sia che si tratti di rivolgimento connesso col moto locale o col crescere e deperire o con l'alterarsi³². Sono cioè tutti caratterizzati da una costitutiva motilità. Questa rivela la presenza di un'intrinseca arché del loro congenito moto: tale è la physis³³. Ma ciò che qui occorre sottolineare maggiormente è che la physis viene pensata quale intrinseco principio di moto partendo dalla preventiva determinazione del suo carattere di aitia. Cioè Aristotele la pensa come originariamente 'causa' degli enti che non provengano da tecne, e soltanto in via subordinata quale arché della loro stessa motilità. Il che vuol dire: Aristotele pensa la physis in primo luogo come ciò per cui (τὸ διὰ τί) tali enti sono, ovvero come il fondamentale e primario costitutivo del loro essere; e la pensa anche, ma in dipendenza da ciò, come l'arché (τὸ πρῶτον ὄνεν) della loro motilità. Gli enti 'da natura' fruiscono di congenito moto in quanto la physis è aitia e solo secondariamente in quanto essa è principio motore. All'inverso, però, la identificazione dell'aitia degli enti suddetti con la physis in quanto principio motore fa sí che pure la trattazione delle 'cause' abbia già avuto inizio e che nel breve giro del suo cominciamento essa approdi a un risultato capitale: costitutivo primario dell'essere degli enti in questione — e dunque dell'ente stesso,

filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, vol. II, Firenze 1938 (1967²), pp. 60-71 (con ampia discussione della letteratura prec.); H. LEISEGANG, *Physis* (in *Real-Enzykl.*, vol. 39 [1941], coll. 1130-1164); A. MANSION, op. cit., (1945²), pp. 59-63 (per i Presocratici), 82-89 (per Platone); D. HOLWERDA, *Commentatio de vocis quae est φύσις vi...*, Gröningen 1955.

³¹ *Fis.* B 1, 192 b 18-19: ὄρμη... μεταβολῆς ἑμψυτον.

³² *Fis.* B 1, 192 b 9-16. Come è noto, Aristotele riconosce un'intrinseca motilità anche a terra acqua aria e fuoco. Per questa ragione li considera enti 'da natura', al pari dei vegetali e degli animali.

³³ *Fis.* B 1, 192 b 20-23 (*ad hoc* cfr. sopra, p. 13 e nota 12 ivi).

come tale — è la motilità, loro aitia o fondamento essendo la physis e la physis essendo principio di moto.

Il moto primario d'una qualsiasi cosa, diremo, è il suo movimento originativo: il moto del suo entrare nell'essere e del suo concomitante apparire. La physis, da Aristotele, vien pensata come l'intrinseco fondamento donde si origina, in primo luogo, proprio tale moto. Perciò essa vien chiamata aitia, oltre e prima che arché, e vale quanto ousia, ciò che ' fa essere '.

Fra gli enti ' da natura ' che Aristotele elenca rientrano anche gli animali. Al loro genere, in sede aristotelica, appartiene pure l'uomo. Dunque l'uomo è « ente ' da natura ' » come gli altri animali e i vegetali e gli elementi semplici dei corpi: un'unità radicale li accomuna tutti; ed è, questa loro unità di radice, l'esser φύσει. Qui la disgiunzione tra mondo umano e mondo naturale non trova posto, come non ve lo trova quella fra ' al di qua ' e ' al di là ', la physis essendo qui pensata quale aitia nel senso testé indicato. Quei due mondi restano uniti. Le differenze che possano contraddistinguerli rimangono sottese da un'omogeneità d'essere. Per tal ragione l'uomo vien pensato come o r i g i n a r i a m e n t e inserito nella totalità delle cose che s o n o, come u n o tra gli enti, benché di rango speciale.

Lasciar cadere in ombra quell'omogeneità d'essere, dimenticarla, e dimenticarne la questione, o lasciare che nell'orizzonte della nostra comprensione essa stia coperta da tali differenze e che queste vi detengano il primato e vi si impongano come originarie — tutto ciò sbocca nell'idea di una o r i g i n a r i a dualità uomo-natura e di un'altrettanto originaria estraneazione dell'uomo dall'essere e perfino da se medesimo. Che l'uomo restituisca sé a se medesimo richiede che si torni a scoprire, in primo luogo, la q u e s t i o n e della sua omogeneità d'essere con ogni altra cosa; ovvero che tale questione venga sottratta all'oblio, tematizzata, consapevolmente ed esplicitamente. Ma riscoprirla significa ridestare uno stile di pensiero corrispondente; tale cioè che perseguendo, di qualsivoglia cosa, la physis renda pre-antinomico e, al limite, originario l'orizzonte e il modo della nostra comprensione. Ché se le differenze, come tali, si radicano in un'unità d'origine, la preantinomicità del richiesto stile sta nel pensare le differenze non come originarie, ma come diramantisi da una radice unitaria, e risiede nel perseguirne il sorgere a partire dal loro fondamento originativo. Le differenze non ne sono tolte, bensí radicate e prese, per ciò, quali differenze.

Con l'annodare i concetti di aitia e di arché il II libro della *Fisica* ha già reperito il proprio punto di partenza. Il cammino ulteriore ne è segnato. Aristotele lo percorre di grado in grado. Da prima egli rileva e determina le due fondamentali accezioni in cui *physis* viene ad articolarsi: come ἴλι e come εἶδος (ο μορφή)³⁴. Successivamente differenzia l'atteggiamento scientifico del 'fisico' da quello del matematico³⁵. Infine quadripartisce le cause: materia, forma, motore, fine³⁶. Il senso nel quale Aristotele vuole che il filosofo si occupi dei principi e delle cause riceve chiarimenti ulteriori ed anche decisivi dal modo in cui la partizione viene tracciata.

Il *novum* apportato dal II libro della *Fisica* concerne il diverso tipo di considerazione delle cause e dei principi al quale il filosofo ed il 'fisico' (e in genere lo scienziato) dovrà attenersi. Aristotele dice: « poiché la trattazione è in vista del sapere (τοῦ εἰδέναι χάριν) e poiché noi non riteniamo di sapere una cosa prima di coglierne il perché (τὸ διὰ τί) — e in ciò consiste il cogliere la causa primaria —, è chiaro che pure noi dobbiamo fissare questo punto anche a proposito della generazione e corruzione e di ogni trasmutazione 'naturale', affinché, sapendo le loro cause, ci sforziamo di ricondurre ad esse (ἀνάγειν εἰς αὐτάς) ciascuna delle cose cercate »³⁷. Di base è qui il concetto di causa che sopra abbiamo illustrato e che si impernia sulla identità di αἰτία e τὸ διὰ τί³⁸: Aristotele vi fonda la quadripartizione delle cause, intese come altrettante risposte alla domanda « in ragione di che? »³⁹ e come altrettante specificazioni dell'esser causa o modi⁴⁰ in cui il fondamento (l'aitia, in quanto tale) fonda. Per il nostro interesse presente è decisivo ciò che egli ne ricava: « Dal momento che le cause sono quattro, al 'fisico' pertiene di saperle tutte; ed egli mostrerà il perché 'fisicamente' riconducendo ciascuna cosa a tutte quattro le cause, alla materia alla forma

³⁴ *Fis.* B 1, 193 a 9 ss. Circa *idos* e *morphé* ed i loro rapporti nel contesto cit. cfr. HAMELIN, *Fis.* B, p. 48.

³⁵ *Fis.* B 2. Cfr. A. MANSION, op. cit., pp. 143 ss.

³⁶ *Fis.* B 3; cfr. poi B 7.

³⁷ *Fis.* B 3, 194 b 17-23.

³⁸ *Fis.* B 3, 194 b 19-20: cfr. sopra, pp. 14-15 e la nota 17 *ivi*.

³⁹ *Fis.* B 7, 198 a 14-22: le quattro cause « abbracciano il perché ».

⁴⁰ τρόποι. Cfr. *Fis.* B 3, 195 a 3 - b 26: « Poiché le cause si dicono in più sensi, ne viene che molteplici sono le cause di una medesima cosa... ma non nello stesso modo (ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον)... ».

al motore al fine »⁴¹. Compito del 'fisico' è dunque quello di ἀνάγειν εἰς τὰς αἰτίας⁴², di « ricondurre alle cause », gli enti da lui studiati: con il ricondurveli egli ne mostra il « perché » e li spiega scientificamente. Ne istituisce la episteme. Ma il 'fisico' può istituirlo solo in quanto sappia già da prima⁴³ quante e quali siano le cause⁴⁴: il suo lavoro (e in genere quello di chi coltivi scienze particolari) presuppone indagini anteriori e preliminari, dirette a fissare il concetto di causa e le sue articolazioni e volte a stabilire, così, le direzioni lungo le quali egli dovrà condurre la ricerca causale nel determinato ambito della propria disciplina. — Secondo Aristotele l'intraprendere indagini siffatte non compete al fisico né in genere allo scienziato, bensì al filosofo⁴⁵. Allora la filosofia è episteme teoretica delle cause e dei principi nel senso che le pertiene non di porre in luce le cause ed i principi di qualche particolare cosa, o di qualche settore o gruppo di enti, ma di determinare i requisiti inerenti ai principi ed alle cause in quanto tali. Attraverso la loro determinazione essa viene pure a tracciare le direttive più generali per il lavoro teoretico delle scienze specializzate; inversamente queste sono tenute a indagare le cose dal loro specifico punto di vista, ma uniformandosi alle risultanze di quella.

Alla luce dell'impostazione programmatica e dello sviluppo dei primi due libri della *Fisica*, le incombenze del filosofo connesse con l'idea della filosofia esposta in apertura della *Metafisica* prendono un senso preciso. Trattare filosoficamente dei principi e delle cause significa lumeggiare quanto li riguarda come tali; diremo: l'esser-principio e l'esser-causa ed i loro requisiti. Non vuol dire, per contro, porsi in cerca di un ente (o di più) cui tali requisiti ineriscano e dal quale tutte le altre cose (o alcune) derivino. Sulla scorta di queste conclusioni diremo che l'unitaria trattazione costituita dai due libri iniziali della *Fisica* è

⁴¹ *Fis.* B 7, 198 a 22-24; cfr. a 31-33.

⁴² Cfr. anche *Ind. arist.* 42 a 9 ss. Nella sua accezione tecnica ἀνάγειν presenta strette analogie con ἀναλύειν, preso nel senso dell'analitica esposta negli *Analitici Primi* (cfr. *ib.*, a 25-34).

⁴³ Cfr. ἰεῖδότες di *Fis.* B 3, 194 b 22, e ἰεῖδέναί di B 7, 198 a 22-23. Vi si riflette la peculiarità per cui ἰεῖδέναί è « sapere » nel senso di « avere veduto », e vi si rispecchia la generale norma aristotelica di basare l'acquisizione di un nuovo sapere su uno anteriore (cfr. sopra, pp. 176 ss.).

⁴⁴ Cfr. *Fis.* B 3, 194 b 16-17.

⁴⁵ Cfr. *Fis.* A 2, 184 b 25 - 185 a 4; 9, 192 a 34 - b 1; B 2, 194 b 9-15. Cfr. inoltre *An. Post.* A 12, 77 b 3-6 (e cfr. Ross, *Ar.'s Anal.*, p. 546); *Metaf.* B 2, 997 a 14-15, nonché Γ 2, 1005 a 29 - b 1. E si veda il § 2 del cap. seg.

filosofica, loro argomento essendo i requisiti dei principi e delle cause in quanto tali. I due libri si presentano cioè come capitoli di quella episteme diretta alla teoresi dei principi e delle cause primari che, in base all'idea elaborata nel I libro della *Metafisica*, è appunto la filosofia. A sua volta l'idea della filosofia prospettata in quest'ultimo scritto si presenta quale concettualizzazione dell'idea operante in quei due libri. Ma è pure da rilevare che, inversamente, il I libro della *Metafisica* ora risulta trattazione di carattere particolare, non « filosofica » in senso proprio ma caso mai in uno derivato. Infatti Aristotele non vi illustra il concetto di arché o di aitia (o di physis); mira invece a scoprire la physis della « episteme cercata » e dunque l'arché e l'aitia di una « cosa » particolare, quale è anche la filosofia e, prima, la episteme richiesta dalla orexis del sapere. L'impianto e lo sviluppo del quesito nel I libro della *Metafisica* sono applicazione delle risultanze di *Fis.* AB circa le caratteristiche dei principi e delle cause in generale; specificatamente, vengono ad applicarne quel fondamentale risultato che è il confluire di arché e di aitia in physis. Il libro inaugurale della *Metafisica* contiene un'indagine particolare, la cui impronta è quella di una περί φύσεως ἱστορία, presa nel senso di *Fis.* B 1; e sotto questo riguardo forma un capitolo della episteme concernente la physis di cui la *Fisica*, nei suoi libri iniziali, traccia i primi e decisivi lineamenti. Così il rapporto si capovolge: *Fis.* A e B si rivelano testi filosofici nel senso di *Metaf.* A, mentre quest'ultimo si rivela un testo fisico nel senso di *Fis.* A e B.

4. - La funzione di guida della filosofia rispetto alle scienze particolari.

L'esame congiunto del I e II libro della *Fisica* e del I della *Metafisica* vale a differenziare nettamente la episteme filosofica dalle rimanenti. Nell'ultimo testo Aristotele le riserva un deciso primato. La dice ἀρχινομήτι, massimamente reggitrice; così le riconosce il potere e la funzione di reggere tutte le altre⁴⁶. Ne dà motivo il fatto che argomento specifico della filosofia è τὸ μάλιστα ἐπιστητόν e che di tal natura sono τὰ πρῶτα, le cose prime nell'ordine, per mezzo delle quali e a partire dalle quali tutto il resto viene conosciuto; e ancor prima ne è ragione il carattere di universalità che promuove l'assunzione di quell'argomento.

⁴⁶ *Metaf.* A 2, 982 b 4-5; cfr. a 16-17.

Le scienze particolari dovranno impostare le loro ricerche sulla preventiva determinazione filosofica di tali 'cose', cioè delle cause e dei principi primari: in un certo modo la filosofia dovrà reggerle e fondarle.

Nel quadro del I libro della *Metafisica* si delinea pertanto un'architettura del sapere scientifico (dell'ἐπίστασθαι), ramificante le scienze in due ordini distinti: da un lato una scienza di base, la filosofia, vertente sui fondamenti primari o ultimativi di tutte quante le cose; dall'altro lato molteplici discipline scientifiche subordinate, le scienze particolari (fisica, matematica, ecc.), tenute a muoversi entro campi circoscritti ed a spiegare causalmente i fenomeni che vi rientrano. Alla luce dei due libri iniziali della *Fisica* il rapporto fra l'una e le altre si chiarisce. Alla filosofia spetta di « definire quanto riguarda i principi [e le cause] »: non le pertiene di scoprire i principi e le cause di questo o quest'altro fenomeno e nemmeno di spiegare causalmente qualche gruppo o settore di enti. Suo compito primario è invece di determinare che significhi « principio » e che significhi « causa », in generale e in quanto tali. Ed è quindi suo indiretto ufficio il mostrare ciò che si debba intendere quando si parla di principi e di cause e quando si istituiscano ricerche intorno ai principi ed alle cause di qualsivoglia cosa. Da parte loro le scienze particolari sono tenute a « ricondurre alle cause [ed ai principi] » gli enti di rispettiva competenza, attenendosi però alle elucidazioni filosofiche circa le cause ed i principi come tali. In tal senso — ma solo in tal senso — è argomento della filosofia ciò per il cui mezzo e a partire da cui le altre cose vengono conosciute: τὰ πρῶτα, τὸ μάλιστα ἐπιστητόν. Il primato della « scienza » filosofica ne riceve una essenziale puntualizzazione. Rispetto alle scienze particolari essa detiene un potere di fondazione e guida in quanto le è proprio di tracciare le direzioni di ricerca delle discipline specializzate. Ed occupandosi dei principi e delle cause come tali essa detiene anche la richiesta universalità: si estende a t u t t e le cose, pur non riferendosi partitamente a nessuna. Per di più costituisce la scienza massimamente reggitrice ed è, anzi, ἡ μάλιστα ἐπιστήμη (982 a 32-b 1), la scienza massimamente tale.

* * *

Nell'ulteriore corso della *Metafisica* il primato della filosofia rispetto alle altre scienze rimane costante. Che esso le competa resta per Aristotele incontrovertibile, poste la universalità della episteme filosofica e la natura stessa dell'argomento affidatole, τὰ πρῶτα. Muta però (o sembra

mutare) il senso del suo primato; e muta, di riflesso, pure quello della sua distinzione dalle altre scienze, così come si trasforma il senso dell'espressione τὰ πρῶτα e si precisa quello dell'universalità stessa della filosofia. E come nel IV e poi nel VI libro la trasformazione del senso di tale espressione è imposta da certi aspetti problematici latenti nelle posizioni del I, così nei medesimi libri il primato della filosofia cambia senso perché quello riconosciutole nel I appare a sua volta inficiato da un nodo di aporie non risolte e nemmeno rilevate. Il sottofondo aporetico viene in luce nel III libro: lumeggiandolo Aristotele si trova sospinto a corredare quel non controverso primato di più salde garanzie. La filosofia torna a presentarsi come la « episteme cercata »⁴⁷. Il suo stesso argomento è posto di nuovo in questione; o meglio viene problematizzato il senso in cui il filosofo debba occuparsi dei fondamenti ultimativi. Ma ciò che bisogna sottolineare più fortemente è il punto di vista dal quale la sua problematizzazione viene operata. Lo definisce il carattere di universalità che ben presto Aristotele ha riconosciuto proprio della filosofia. Nel loro susseguirsi le aporie del libro or ora citato vengono infatti a mostrare che il concepirla nelle guise volute dal I libro della *Metafisica* ed operanti nei primi due della *Fisica* non soddisfa veramente quel requisito. La questione dell'argomento della filosofia si riapre principalmente per questo motivo, fermo restando però che l'argomento cercato è τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, τὰ πρῶτα.

Della discussione di tali aporie sarà esito, nel IV libro della *Metafisica*, l'idea della filosofia come teoresi dei fondamenti dell'ente in quanto ente. Vedremo che, per un verso, il dirimere le aporie suddette è gravemente ostacolato da istanze connesse con le peculiarità dell'apodittica, quale è dottrinarialmente esposta negli *Analitici Posteriori*. E vedremo che l'affacciarsi di tale idea potrà avvenire grazie all'insediamento della filosofia su di un piano eterogeneo rispetto a quello delle scienze apodittiche. Il primato della filosofia e il suo potere di fondazione e guida ne usciranno rafforzati. Ma che quell'idea maturi sotto la pressione di istanze del tipo indicato sarà anche di pregiudizio per la stretta aderenza del filosofare alle cose e per la sua stessa teoreticità.

Nondimeno la ragione ultimativa per la quale l'idea della filosofia tratteggiata nel I libro della *Metafisica* rivela un cospicuo margine di aporeticità è d'origine diversa. Concerne l'interpretazione aristotelica

⁴⁷ Cfr. *Metaf.* B 1, 995 a 24; B 2, 996 b 3, b 8, b 32-33; K 1, 1059 a 35, b 1, b 13, b 22, ecc.

dell'ente come tale. In rapporto ad essa, come vedremo, il riferimento all'apodittica ha sopra tutto funzione di reagente: vale a mostrare che, posta tale interpretazione, il concepire la filosofia nelle guise volute dal I libro dell'opera è inadeguato rispetto alle cose. Per quest'altro verso l'avvento dell'idea di una episteme riguardante i fondamenti dell'ente come tale è indissolubile dall'avvento di quella interpretazione; cioè di quel modo di pensare l'ente che è proprio di Aristotele e per il quale l'ὄν prende il carattere di *πολλαχῶς λεγόμενον*. E sotto il medesimo profilo risulterà esser l'ente di guida nel processo formativo di tale idea.

CAPITOLO NONO

APORIE INERENTI ALLA POSSIBILITÀ DELLA TEORESIS DEI FONDAMENTI

Il III libro della *Metafisica* contiene quindici aporie¹, riguardanti « i punti su cui taluni hanno pensato diversamente da noi e qualche altro punto che eventualmente si sia trascurato » (995 a 25-27). Aristotele presuppone senz'altro le caratteristiche della filosofia poste in luce nel I libro. Base della discussione che sta per cominciare sono cioè le risultanze fondamentali di quest'ultimo testo. Specificatamente: la identificazione della filosofia con la episteme « delle prime cause e di ciò che è massimamente oggetto di sapere scientifico », e la sua prerogativa

¹ Dato il nostro specifico interesse, qui non dovremo analizzare partitamente le singole aporie, ma soltanto rilevare gli aspetti che talune (e tutte nel loro insieme) presentano ai fini del nostro argomento. Per il loro esame analitico cfr. J. OWENS, *The Doctr. of Being...*, pp. 117-40, oltre che i commenti di COLLE e di ROSS alla *Metafisica*. — Come si sa, in *Metaf.* B1 Aristotele enuncia le aporie, in B 2-6 le sviluppa. L'ordine seguito nei due testi non è uniforme; in particolare, in B 2 quello della IV e V aporia è capovolto rispetto a B 1. Qui ci riferiremo senz'altro all'ordine usato in B 2-6. — Giovi inoltre rammentare che le aporie di *Metaf.* B ricompaiono nei capp. 1-2 dell'XI libro (K). Ciò solleva la questione dei rapporti fra i due libri, date le loro non infrequenti difformità. La questione è innanzi tutto di cronologia: Jaeger, von Arnim, Ross considerano K anteriore; Gohlke, invece, posteriore. Circa il contenuto, Oggioni trova un « parallelismo » fra i due testi; S. MANSION, per contro, insiste sulle differenze. D'altro canto A. MANSION (a pp. 209-21 di *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, « Rev. Philos. Louv. », 56 [1958], n. 2, pp. 165-221) attribuisce la redazione di K a un peripatetico posteriore. Queste incertezze impongono speciali cautele nell'utilizzare congiuntamente K 1-2 e B (e, anche, Γ E e K 3-8, che presenta un compendio degli altri due libri). — Per l'interpretazione delle aporie di *Metaf.* B, e per il loro inserirsi nel contesto dell'opera, cfr. spec. A. GUZZONI, *Die Einheit des ὄν πολλαχῶς λεγόμενον bei Aristoteles*, Diss., Freiburg i. Br. 1957, pp. 7-40; cfr. anche S. MANSION, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne* (in *Autour d'Arist.*, pp. 141-79).

di scienza « massimamente reggitrice e sovrana »². Nello sviluppo della discussione queste sue peculiarità fungono da termine di misura, insieme col sottaciuto ma ben operante requisito della sua universalità. Le aporie sorgono appunto perché è questa la pietra di paragone; e in rapporto ad essa valgono a mostrare inesauriente l'idea che della episteme cercata è stata raggiunta nel libro inaugurale dell'opera.

La serie delle aporie discusse presenta una netta suddivisione fra le quattro iniziali e le successive³. Il primo gruppo sfocia nel seguente quesito generale: quali principi siano argomento della filosofia, poste le richiamate peculiarità. Nel secondo gruppo il problema è invece il seguente: come sia possibile che la episteme filosofica abbia in argomento ogni sorta di principi primari. Ma ciò che in entrambi i casi suscita le aporie è il requisito di universalità del sapere filosofico, a motivo di certi impedimenti frapposti dall'apodittica alla possibilità di una episteme universale. Sí che in definitiva è proprio quel requisito il *punctum crucis* suscitante la complessiva situazione aporetica. Sotto questo riguardo la distinzione fra i due gruppi di aporie mostra un aspetto diverso. Ché nel primo la messa in mora delle prospettive di *Metaf.* A appare generata precisamente dagli impedimenti accennati, mentre nel secondo l'intento di Aristotele si rivela quello di scavalcarli. La filosofia come episteme dell'ente in quanto tale sarà l'esito del loro scavalcamento.

1. - *Difficoltà relative alla universalità della filosofia.*

Le prime quattro aporie nascono dalle seguenti alternative: (I) Compete a una sola scienza o a piú la teoresi di tutte le cause? (II) Pertiene a una sola o a piú di esaminare l'ousia e i principi generali dell'apodissi? (III) Una sola episteme deve occuparsi di tutte le ousiai oppure il loro studio va ripartito fra piú scienze? (IV) La filosofia riguarda soltanto le ousiai o anche le loro determinazioni? Filo conduttore è la questione dell'ampiezza d'ambito della episteme filoso-

² *Metaf.* B 2, 996 b 13 e risp. b 10; 997 a 12. Cfr. pure K 1, 1059 a 16.

³ La suddivisione è generalmente riconosciuta: cfr. per es. JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 261-63; S. MANSION, *Les apories...*, pp. 149-50. Lo JAEGER (op. cit., pp. 263 ss.) trova risolte le aporie del primo gruppo nel IV libro della *Metafisica* e quelle del secondo gruppo nei libri successivi (cfr. analog. ROSS e TRICOT nei rispettivi commenti di *Metaf.* B). Vedremo, però, che la distinzione tra i due gruppi di aporie è meno rigida e che il IV libro dà soluzione a certe questioni di fondo alle quali mette capo il complessivo sviluppo delle aporie di entrambi i gruppi.

fica. Criterio per la discussione sono invece taluni fondamentali requisiti dell'apodittica: l'antinomica situazione derivante da questo primo gruppo di aporie è l'esito della loro applicazione.

I requisiti dell'apodissi che qui entrano in gioco riguardano principalmente la struttura formale dell'apodissi. È noto come Aristotele giunga a stabilirli. Da prima egli fissa il concetto di episteme, in generale, subordinando il costituirsi del sapere scientifico (dell'ἐπίστασθαι) alla osservanza di tre condizioni. Bisogna cioè conoscere: *a*) « la causa per la quale la cosa è »; *b*) « che essa è causa di quella cosa »; *c*) che la cosa esaminata « non può stare altrimenti »⁴. Si tratta del concetto di episteme che regge anche il I libro della *Metafisica* e i primi due della *Fisica*⁵. — Successivamente Aristotele delinea i tratti specifici della « apodissi » e della « episteme apodittica »⁶ e li assomma nella necessità che le scienze di questo tipo si costituiscano in base ad elementi veri, primi, immediati, meglio conosciuti ed anteriori rispetto a ciò che si tratti di dimostrare e tali che ne siano cause⁷. Nel suo senso più lato l'apodissi (ἀπό-δειξις, *de-monstratio*, di-mostrazione) consiste dunque nel m o s t r a r e (δεικνύω) qualcosa muovendo da (ἀπό) principi del tipo indicato. E secondo questa sua configurazione essa presenta un andamento rigorosamente deduttivo, il cui rigore è garantito dalla forma sillogistica dei suoi procedimenti⁸ ed il cui sviluppo prende le mosse dai principi (o dalle premesse sillogistiche) e sbocca in ciò che ne viene mostrato (la conclusione del sillogismo). — In seguito Aristotele determina i costitutivi dell'apodissi⁹. Vale a dire: *a*) ciò che viene dimo-

⁴ *An. Post.* A 2, 71 b 9-12. — Per una buona esposizione critica del concetto di episteme e in particolare di quello di apodittica prospettati negli *Analitici Posteriori*, ed anche per questioni attinenti, cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, II. Teil, II. Abteilung: *Aristoteles und die alten Peripatetiker* (Leipzig 1921³), pp. 161-66, 188-98, 304-13; S. MANSION, *Le jug. d'exist. ...*, pp. 11-107; LE BLOND, *Logique et Méthode...*, pp. 57-106; M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.

⁵ Cfr. *Metaf.* A 3, 983 a 25-26; *Fis.* A 1, 184 a 12-14; spec. B 3, 194 b 18-20.

⁶ *An. Post.* A 2, 71 b 16 ss.

⁷ *An. Post.* A 2, 71 b 200-22 (cfr. poi b 25 ss. per le spiegazioni in merito). Aristotele soggiunge: « In tal modo i principi saranno appropriati a ciò che viene mostrato » (b 22-23): vi si riflette la seconda delle tre condizioni riferite. In proposito cfr., poi, spec. A 9, 75 b 37-76 a 15; A 10, per la distinzione fra principi « comuni » e principi « propri ».

⁸ Cfr. *An. Post.* A 2, 71 b 17-19: « chiamo apodissi il sillogismo apodittico... ».

⁹ *An. Post.* A 7, 75 a 39-b 2: cfr. A 10, 70 b 11-16, 21-22.

strato: la conclusione del sillogismo; *b*) gli « assiomi »: i principi 'logici' in forza dei quali la conclusione deriva dalle premesse¹⁰; *c*) il genere posto a base (τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον), del quale l'apodissi manifesta le affezioni e determinazioni « per sé »¹¹. Nel quadro dell'apodittica il terzo fattore riveste importanza saliente. Il « genere » posto a base delimita il campo di studio di una singola disciplina o di un gruppo di discipline bensì distinte ma subordinate (per es. la geometria e l'ottica, l'aritmetica e l'armonica). Aristotele, però, dichiara anche la incommunicabilità dei generi e quindi vieta di applicare le varie discipline entro campi di ricerca eterogenei¹². La istituzione di una scienza universale, omniestensiva, ne è parimenti inibita.

Il divieto degli *Analitici Posteriori* relativo alla inapplicabilità di una scienza al dominio di altre suscita le aporie dianzi elencate. Seguiamone in breve la trama. La *prima aporia*¹³ nasce da qui: per un verso, non si vede come un'unica scienza possa occuparsi di tutti i tipi di causa; per l'altro, qualora le scienze che ne trattino fossero molteplici resterebbe indecidibile quale sia reggitrice e sovrana e si riferisca a ciò che è massimamente argomento di sapere scientifico¹⁴. Che la episteme cercata debba rivestire queste ultime caratteristiche non è peraltro revo-

¹⁰ *An. Post.* A 7, 75 a 42: ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν (cfr. la seg. nota 26).

¹¹ ... τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα (71 b 1). Questa espressione ha solo un diretto rapporto col piú abituale uso di συμβεβηκός nel senso di « accidente » e in contrapposizione a καθ' αὐτό. Qui i συμβεβηκότα stessi sono detti καθ' αὐτά. L'espressione antitetica corrispondente è τὰ συμβεβηκότα μὴ καθ' αὐτά (cfr. *An. Post.* A 6, 75 a 18) o καθ' ἕτερον τρόπον (A 22, 83 b 19-20). Il lato almeno in apparenza sorprendente di queste espressioni è che esse vengono usate per caratterizzare l'ἀποδεικνύμενον, ciò che si tratta di mostrare mediante apodissi. Occorre tuttavia notare che negli *Analitici Posteriori* (cfr. spec. A 22, 83 a 1 - b 3) per lo piú τὰ συμβεβηκότα nomina ciò che ha la peculiarità di inerire a qualcos'altro e che nell'ambito delle proposizioni deve quindi occupare posizione di predicato (e mai di soggetto), onde evitare che l'ordine delle cose venga capovolto. 'Accidenti' « per sé » sono quelli che, a differenza degli 'accidenti' « non per sé », ineriscono al soggetto della proposizione (cioè alla 'sostanza': 83 b 11-12) in modo necessario e che, quindi, costituiscono argomento di possibile dimostrazione. — Cfr., piú estesamente ed anche per i fondamenti ontologici di questa prospettiva, il mio studio *Il problema delle categorie...*, pp. 74-81.

¹² Sulla eterogeneità dei campi di ricerca delle varie scienze particolari e sulla incommunicabilità dei generi, cfr. *An. Post.* A 7, 75 a 37 - b 14, e, per la sua motivazione, A 9, 75 b 41 - 76 a 1. Sul caso delle scienze subordinate cfr. A 7, 75 b 14-20; 9, 76 a 9-15; cfr. pure A 12, 77 a 40 - b 3.

¹³ *Metaf.* B 2, 996 a 18 - b 26; B 1, 995 b 4-6.

¹⁴ Cfr. *Metaf.* B 2, 996 a 20 ss. e risp. b 1 ss.

cabile in dubbio: il primo membro dell'alternativa è dunque cruciale. Quali ne sono dunque le difficoltà? Aristotele dice: « Come potrebbe spettare a un'unica scienza di conoscere [tutti] i principi, dal momento che essi non sono contrari? » (996 a 20-21). La domanda sorge in quanto i contrari delimitano un genere e, inversamente, ogni genere è delimitato da una coppia di contrari¹⁵: l'istituire una scienza unitaria del tipo indicato è impedito dal precetto dell'apodittica che ancora ogni disciplina scientifica a un determinato « genere » e dal concomitante divieto di estenderla oltre il suo particolare campo di studio. Il venire a capo dell'antinomia esigerà l'apertura di un'altra strada, non bloccata da quel precetto e da questo divieto.

Nella *seconda aporia* l'intreccio di filosofia e apodittica è maggiormente scoperto¹⁶. Aristotele premette di intendere per « principi apodittici » le « opinioni comuni » (o « assiomi ») in base alle quali le dimostrazioni vengono sviluppate: per es., che necessariamente ogni cosa è suscettibile di affermazione o di negazione, e che è impossibile che una cosa sia e insieme non sia¹⁷. Poi discute il caso che la episteme relativa ai principi suddetti coincida con quella dell'ousia. Egli lo esclude per due ordini di considerazioni. Il secondo è determinante ed investe la possibilità stessa di una scienza dei principi dell'apodissi (997 a 2-11). Si domanda: « In qual modo vi sarà una scienza di essi? ». Vien fatto notare che, se l'eventuale scienza dei principi in questione fosse di tipo apodittico, dovrebbe basarsi su qualche genere (δεήσει τι γένος... ὑποκαίμενον; a 6) in rapporto al quale i medesimi principi sarebbero da considerare alcuni come sue determinazioni, altri come « assiomi » del processo dimostrativo dei precedenti. Aristotele ne desume che di tutte le cose suscettibili di dimostrazione vi sarebbe « un genere unitario » (a 9-10): la incomunicabilità dei generi e la correlativa loro irriducibilità ad un genere unico vanifica, o vanificherebbe, l'ipotesi di una scienza dei principi menzionati. Ciò nonostante egli discute pure il caso che di tali principi e dell'ousia trattino due scienze distinte (a 11-15). Ma domanda quale delle due sarebbe dominante e primaria, dal momento che gli assiomi sono « massimamente universali e principi di tutto »; e con-

¹⁵ Propriamente, dai termini di una « contrarietà massima »: per es. bianco e nero rispetto al « genere » colore. Cfr. sopra, p. 113, nota 24.

¹⁶ *Metaf.* B 2, 996 b 26 - 997 a 15; B 1, 995 b 6-10.

¹⁷ *Metaf.* B 2, 996 b 27-29. Circa le menzionate « opinioni comuni » cfr. *An. Post.* A 11, 77 a 10-25; e cfr. la seg. nota 26.

clude: « se non tocca al filosofo, a chi altri spetterà di considerare il vero e il falso a loro proposito? ». — L'aporia dunque sorge perché qui Aristotele si attiene al modello del sapere dimostrativo. La mancata attribuzione della teoresi dei principi dell'apodissi alla scienza dell'ousia dipende dall'interferire di peculiarità dell'apodittica; ne dipende, anzi, la esclusione dell'ipotesi stessa che di tali principi possa esservi scienza. Allora l'aprire una strada non aporetica esige l'abbandono del terreno dell'apodittica e, determinatamente, il reperimento di un tipo di sapere scientifico non vincolato alla incomunicabilità dei generi. D'altro lato è pure da notare che, proprio in quanto sottende una coppia di contrari, ogni « genere » è il loro ὑποκείμενον e costituisce l'unità radicale delle loro differenze. Ossia quell'unità che la *Fisica* identifica con la physis e in base alla quale le differenze vanno pensate e comprese, onde evitare le antinomie. Per non riuscire antinomico il non-apodittico sapere scientifico di cui si delinea l'istanza dovrà presumibilmente impennarsi su qualcosa di analogo ad un « genere », che gli sia di sostegno. — L'apodittica funge pertanto da guida.

La seconda aporia non solo ha mostrato problematica un'unica episteme concernente tanto l'ousia quanto i principi dell'apodissi. Sopra tutto ha messo in questione la possibilità stessa di trattare questi scientificamente. La *terza aporia* è ancor più radicale¹⁸. Aristotele domanda se di tutte le ousiai la episteme sia unica o se debbano esserci molteplici scienze. L'antinomia nasce di qui: se fossero molteplici, non si saprebbe con quale identificare la filosofia; se fosse unica, dovrebbe esserci una sola scienza dimostrativa per tutte quante le determinazioni (997 a 17-19). Una scienza di questo tipo esigerebbe però l'assunzione di un unico « genere » abbracciante tutti gli altri: la incomunicabilità dei generi la impedisce (a 19-25). — Di nuovo la filosofia è pertanto misurata alla stregua di una disciplina apodittica. Ma ora l'esito ne è maggiormente pregiudizievole, poiché è il suo più appropriato dominio — il dominio dell'ousia — quello che ne risulta investito, e non soltanto un ipotetico campo unitario nel quale confluiscono la scienza dell'ousia e la scienza dei principi dell'apodissi. Allora la ridefinizione dell'idea stessa della filosofia esige il reperimento di un terreno comune a tutte le ousiai, il quale funga da base, da ὑποκείμενον, per una loro filosofica considerazione unificata.

¹⁸ *Metaf.* B 2, 997 a 15-25 (cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 226, 230-31); B 1, 995 b 10-13.

In rapporto alle conclusioni della seconda aporia diremo, anzi, che il medesimo terreno dovrà essere di base anche per una considerazione unitaria dell'ousia come tale e dei principi dell'apodissi. E alla luce della *quarta aporia*¹⁹ aggiungeremo che dovrà esserne sostenuta pure quella dell'ousia e delle sue determinazioni. Altrimenti sussisterebbe una difficoltà ulteriore, nascente dall'alternativa tra il riservare alla filosofia pure la trattazione di tali determinazioni e l'affidarla ad un'altra disciplina. Aristotele fa notare che l'alternativa non è sostenibile. Per poter occuparsi epistemologicamente di quelle determinazioni, la filosofia dovrebbe essere scienza dimostrativa e dovrebbe indagare coi metodi dell'apodittica pure l'ousia: ciò che proprio l'apodittica vieta (997 a 30-32)²⁰. D'altra parte Aristotele dichiara che, se le determinazioni dell'ousia non fossero di competenza della episteme filosofica, allora sarebbe oltremodo difficile scoprire una scienza realmente qualificata a trattarne (a 32-34). A motivo della sua insostenibilità l'alternativa è dunque tale da imporre lo svincolo della filosofia dall'apodittica e il concomitante rinvenimento di un terreno unitario entro il quale si radichino l'ousia e le sue stesse determinazioni. Il modo, però, del suo disancoramento appare già pensato in conformità con il dettame dell'apodittica stessa, secondo il quale un « genere » o un suo analogo deve pur sempre stare a base.

Nel loro insieme le quattro aporie esaminate sfociano in un risultato convergente. Sollevano cioè l'istanza di riconfigurare la filosofia quale disciplina epistemologica, ma non apodittica, e svincolata dai presupposti dell'apodittica stessa, ma non da quel suo dettame. Come disciplina, inoltre, operante su di un terreno unitario, adatto a consentire una teoresi unificata delle diverse ousiai e poi dell'ousia e delle sue determinazioni e degli anapodittici principi delle scienze dimostrative e adatto, anche, alla considerazione riunita delle quattro cause. È, questo, il terreno dell'ὄν ἢ ὄν. Ma come è possibile ritenerlo saldamente fondato, se i generi sono comunicabili? Che ne è, allora, dell'universalità del sapere filosofico?

¹⁹ *Metaf.* B 2, 997 a 25-34; B 1, 995 b 18-20.

²⁰ Su questo divieto cfr. *An. Post.* B 3-10, spec. 3 e 7. In merito cfr. S. MANSION, *Le jug. d'exist. ...*, pp. 174 ss.

2. - *Carattere meta-apodittico della teoresi dei fondamenti.*

La discussione del primo gruppo di aporie vale dunque a determinare di quali principi, anzi di che cosa, la filosofia debba trattare. La questione del suo argomento ne ottiene risposta, in modo tale da mettere in piena luce l'universalità della episteme cercata. Rimane per contro indeciso come la scienza filosofica possa avere luogo, datone il complessivo argomento ventilato e postane la universalità. Le aporie susseguenti dibattono precisamente quest'altro punto e non sono meno essenziali: conducono fino alle soglie dell'ὄν ἢ ἦ ὄν.

Per una loro adeguata comprensione occorre d'altronde notare come già gli *Analitici Posteriori* esigano, per ragioni inerenti all'apodittica stessa, la preannunziata episteme universale e contengano anzi spunti e indizi circa la sua configurazione. Il quesito è virtualmente sul tappeto nel medesimo capitolo dell'opera nel quale la teorizzazione dell'apodissi comincia. Alla « episteme apodittica » qui Aristotele affianca un'altra forma del sapere scientifico (uno ἕτερος... τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος²¹), alla quale egli dà poi il titolo di ἐπιστήμη τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτος (A 3, 72 b 19-20), di scienza anapodittica degli elementi immediati, cioè dei non dimostrabili principi dai quali l'apodissi dovrà procedere. Il sapere scientifico ne risulta articolato in due branche generali: la episteme riguardante i principi immediati e primi e quella che, prendendoli a fondamento, si struttura in forma di apodissi.

Il passo in cui il loro biforcarsi viene delineato non offre altra indicazione circa la prima di tali branche, mentre l'interesse di Aristotele rimane qui assorbito dalla illustrazione dell'apodittica²². Nel se-

²¹ *An. Post.* A 2, 71 b 16.

²² Ciò nonostante egli si riserva di chiarire in seguito « se vi sia anche un'altra forma del sapere » oltre quella dimostrativa (*An. Post.* A 2, 71 b 16-17). Il cenno è solitamente interpretato come un rinvio ad *An. Post.* B 19. Ma in B 19 la episteme è identificata, in quanto tale, con l'apodittica; viene anzi escluso che dei principi possa esservi scienza (100 b 10-11; cfr. pure *Et. Nic.* Z 6, 1140 b 33-34). Ciò determinerebbe un contrasto con la biforcazione del sapere scientifico prospettata in A 2 (cfr. ROSS, *Ar.'s Anal.*, p. 509; COLLI, *Organon*, pp. 891-92, per un tentativo di mostrare « soltanto apparente » il contrasto). D'altra parte non è da dimenticare che in B 19 Aristotele si propone di discutere, « in merito ai principi, come essi vengano conosciuti e quale sia l'*habitus* che ne dà conoscenza » (99 b 17-18). Al primo quesito offre risposta la illustrazione del graduale passaggio dalla sensazione al nous (cfr., qui, pp. 108-10); al secondo, il ricorso al nous stesso. La questione affrontata a proposito dei principi non concerne dunque la struttura della

guito degli *Analitici Posteriori* la questione è nondimeno toccata ancora. Una prima volta nel nono capitolo del I libro, in connessione con la indimostrabilità dei principi propri delle scienze apodittiche. Aristotele rileva che la loro dimostrazione dovrebbe fondarsi su « principi di tutte le cose »; e nel chiarire come in tal caso non avrebbe luogo una apodissi, accenna che la scienza di questi altri principi dominerebbe le rimanenti e sarebbe scienza a un titolo maggiore ed anzi al titolo piú alto²³. La episteme qui accennata è di dubbia interpretazione. Per lo piú vi si scorge una allusione alla « metafisica » o, come preferiamo dire, alla filosofia²⁴. Nondimeno altri interpreti disconoscono l'allusione, ritenendo che, appunto col mettere in chiaro la indimostrabilità dei principi propri, qui Aristotele si proponga di lumeggiare la inammissibilità di una scienza di quel tipo, quale sarebbe la dialettica secondo Platone²⁵. Uno spunto polemico contro la dialettica platonica è forse presente nel brano citato; qui, comunque, Aristotele non dice che la scienza in questione dovrebbe « dimostrare » i principi generali, mentre si limita a notare che una disciplina cui spettasse di trattarli dominerebbe ogni altra scienza e sarebbe la episteme maggiormente elevata. Del suo procedimento qui non si fa parola. Ma la sua rimarcata eccellenza la avvicina a quella episteme che nel I libro della *Metafisica* è detta sofia ed anche filosofia e vi è prospettata appunto come la scienza eccellente fra tutte e che nel III libro viene rimessa in questione, senza peraltro inficiarne questo requisito.

Piú avanti Aristotele fa notare che tutte le scienze comunicano tra loro mediante i principi generali dell'apodissi: mediante quelli che

episteme, mentre riguarda il processo di acquisizione della loro conoscenza. Sotto questo rapporto *An. Post.* B 19 non appare un testo abbastanza probante in merito alla suddetta biforcazione e, in genere, a proposito dell'architettura aristotelica delle scienze.

²³ *An. Post.* A 9, 76 a 16-22: ... καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐξείνων κυρία πάντων (a 18); ... καὶ μᾶλλον καὶ μάλιστα [ἐπιστήμη] (a 21-22). Interpreto κυρία πάντων nel senso di un raffronto di tale episteme con le altre, cioè con le scienze apodittiche (così COLLI, *Organon*, p. 300; cfr. ROSS, *Ar.'s Anal.*, p. 536), anziché nel senso che essa sia « la scienza di tutte le cose per eccellenza » (TRICOT, *Les Seconds Analytiques*, trad. fr., Paris 1947, p. 52).

²⁴ Cfr. TRICOT, *Sec. Anal.*, p. 52, n. 4, e citaz. *ivi*.

²⁵ Cfr. così S. MANSION, *Le jug. d'exist.*, p. 143, n. 42, ed anche ROSS, *Ar.'s Anal.*, p. 537 (ove figura il riferimento alla dialettica platonica). Si veda del resto il cenno critico di *Metaf.* A 9 (992 b 24-29) a quella « scienza di tutte le cose » che nell'interpretazione di Aristotele è la dialettica platonica.

egli chiama anche « principi apodittici »²⁶. Soggiunge che pure la dialettica comunica con tutte, perché, a differenza delle scienze dimostrative, non si riferisce a un qualche « genere » ma, indeterminatamente, ad ogni cosa. Ed egli dice che con tutte le scienze comunicherebbe anche una episteme la quale, in generale, tentasse di « mostrare » (δεικνύναι) i principi comuni: p. es., che ogni cosa è suscettibile o di affermazione o di negazione²⁷. Pure a questo riguardo i pareri sono discordi²⁸. Giovi notare che tale ipotetica episteme non sarebbe identificabile con la dialettica, proprio in quanto dovrebbe trattarsi di una episteme anziché di un metodo di discussione, quale è invece la dialettica per Aristotele nella sua accezione più generale²⁹. Ma ciò che occorre sottolineare maggiormente è che alla medesima eventuale scienza Aristotele qui assegna l'ufficio non di dimostrare, bensì di mostrare, i principi generali dell'apodissi. La precisazione è di gran conto. Ne è indicato, sia pure con un cenno, che il procedimento della episteme riguardante i principi del dimostrare non è il dimostrare stesso, bensì un altro. Si tratta, verisimilmente, di quell'« altra forma del sapere scientifico » preannunziata nel secondo capitolo dell'opera. Nel brano ora esaminato (A 11) quello ἔτερος τρόπος riceve una caratterizzazione ancora assai generica: esso consiste in un « mostrare » e non in un « dimostrare »; o è, come è anche l'apodissi, una forma del δεικνύναι, ma differente dall'ἀπο-δεικνύναι.

²⁶ Si tratta, esattamente, dei principi di non contraddizione e del terzo escluso, per i quali cfr., negli *Analitici Posteriori*, A 11, 77 a 10-25. Qui Aristotele li chiama τὰ κοινά, per distinguerli dai principi propri. Cfr. analog. A 32, 88 a 36; b 27-28: κοινὰ ἀρχαί; *Metaf.* B 2, 996 b 28: κοινὰ δόξα. La loro denominazione tecnica è peraltro ἀξιώματα (cfr. *An. Post.* A 10, 77 b 14), che Aristotele dice di attingere alle matematiche (*Metaf.* Γ 3, 1004 a 20). — Indipendentemente dalla terminologia, si tratta di principi in virtù dei quali la conclusione del processo dimostrativo discende dalle premesse (cfr. *An. Post.* A 2, 72 a 16-18; 7, 75 a 42; 10, 76 b 14-15; *Ind. arist.* 70 b 4-13; Ross, *Ar.'s Anal.*, pp. 510-11, spec. 531-32; TRICOT, *Sec. Anal.*, p. 44, n. 2). Per questo loro requisito *Metaf.* B 2 (996 b 26) li chiama « principi apodittici » per distinguerli dai principi che diremo 'ontologici': essi sono principi apodittici nel senso che reggono l'apodissi, non nel senso che siano suscettibili di dimostrazione.

²⁷ *An. Post.* A 11, 77 a 26-32; cfr. spec. a 29-31.

²⁸ La maggior parte degli interpreti ritiene che si tratti di una nuova allusione alla metafisica (o, piuttosto, alla filosofia). Il Ross (*Ar.'s Anal.*, p. 543) vi scorge invece un nuovo spunto polemico contro la dialettica platonica e una indiretta dichiarazione della inammissibilità di una tale scienza.

²⁹ Cfr. sopra, pp. 160-61.

Poco oltre viene chiarito che dei problemi inerenti p. es. alla geometria dovrà render conto il geometra, basandosi sui principi della geometria e sui teoremi che ne dipendono; ma si avverte che non il geometra, in quanto tale, dovrà rendere conto dei principi, e analogamente nel caso delle altre scienze³⁰. A chi dunque spetterà di trattarne? In merito gli interpreti sono pressoché concordi nell'attribuirne la competenza al metafisico o, ripeteremo, al filosofo³¹.

Nel loro insieme i passi citati degli *Analitici Posteriori* e si gono una disciplina che persegua i principi dell'apodissi: la filosofia stessa. Richiedono, anzi, che questa sia epistemica pur non potendo essere apodittica; determinatamente, ne esigono una struttura epistemica tale che la renda capace di « mostrare » i principi suddetti, stante la indimostrabilità. Dal seno stesso dell'apodittica affiora pertanto la necessità di una scienza non-apodittica e meta-apodittica. Lo scavalamento degli impedimenti che nel primo gruppo delle aporie del III libro della *Metafisica* la teoria dell'apodissi è venuta frapponendo alla possibilità di una episteme universale, ora appare richiesto proprio dalla teoria dell'apodissi e dalle corrispondenti peculiarità delle scienze dimostrative.

L'architettura del sapere addietro prospettata³² torna ad affacciarsi. L'edificio appare tuttora ramificato in una scienza di base (la filosofia), vertente sui principi, e in molteplici scienze subordinate (le discipline particolari e specificatamente quelle apodittiche), imperniantisi su principi stabiliti filosoficamente. Il *novum* ora acquisito concerne due punti principali: la determinazione dell'universalità dell'una in rapporto alla particolarità delle altre e il differire delle forme del sapere operanti nei due casi. Il primo punto è il più cospicuo apporto delle aporie iniziali di *Metaf. B*; il secondo è essenziale indicazione degli *Analitici Posteriori*, congiunta con istanze nascenti dall'apodittica. E come il primo aspetto ribadisce ed anzi consolida il primato della filosofia, così l'altro pone in luce una eterogeneità fra le due branche

³⁰ *An. Post.*, A 12, 77 b 3-6.

³¹ Pure il Ross (op. cit., p. 546) è di questo avviso. Anzi egli collega *An. Post.* A 12 cit. con A 11, 77 a 29-31. Data la sua interpretazione di quest'ultimo passo (cfr. sopra, nota 28), ciò lo porta a precisare che lo studio dei principi « è affare, se mai lo è di qualcuno, del metafisico ». Noteremo che proprio *An. Post.* A 12 cit., ed il suo stesso tono, fa ritenere che secondo Aristotele deve pur esservi « qualcuno » che tratti dei principi.

³² Cfr. sopra, pp. 202-3.

del sapere scientifico. Alla forma dimostrativa delle scienze particolari si affianca la forma semplicemente mostrativa propria del filosofare. Nondimeno la loro eterogeneità è anche sottesa da un'omogeneità di fondo, risiedente nella loro comune epistematicità e dovuta al fatto che in entrambi i casi la scienza si costituisce tramite il *mostrare*. Il sapere scientifico (l'ἐπίστασθαι) è cioè essenzialmente e primariamente un δεικνύναι (o anche un δηλοῦν, un « manifestare »); pertanto esso detiene quel carattere rivelativo che sopra è apparso inerente alla filosofia e che ha consentito di esplicitarne l'indole teoretica e l'andamento apofantico (cfr. cap. II). La episteme stessa, in quanto tale, risulta apofantica e rivelativa e diretta alla teoresi. Che la filosofia possieda questi requisiti ne riflette la epistematicità. E che le discipline apodittiche siano scienze denota che a loro volta esse detengono funzioni apofantiche e rivelative, benché di tipo diverso. In tal senso l'una e le altre rientrano nel quadro del sapere (dell'εἰδέναι) e vengono a ramificarlo. Più determinatamente: il loro insieme compone l'edificio della episteme in quanto che nel loro caso il sapere oltrepassa la comprensione immediata delle cose ed assume la forma di loro comprensione basata su principi e fondamenti, benché in guise diverse.

3. - *Spostamento della questione dei fondamenti sul terreno dell'« ente » e dell'« uno ».*

In che consiste dunque la forma semplicemente mostrativa, od ostensiva, propria del sapere filosofico? E come è possibile che la filosofia sia un « mostrare » — che sia theorein ed apofansi — visto che la sua universalità, quantunque richiesta dall'apodittica, ne è anche impedita?

La prima questione ha trovato una certa risposta nella *Fisica*, allorché è venuto in luce che la filosofia non procede apoditticamente ma epagogicamente e che suo compito precipuo è quello di fissare i requisiti dei fondamenti come tali e di dirigere, così, le scienze particolari³³. L'altra questione, invece, è tuttora indiscussa: il secondo grup-

³³ Cfr. cap. prec., spec. § 4. — Giovi inoltre rilevare come nella prospettiva aristotelica l'apodissi non costituisca se non un caso particolare di metodologia scientifica. Essa ha cioè luogo quando, e solo quando, siano disponibili principi veri, primi, immediati ecc. Tale, dal punto di vista di Aristotele, è sopra tutto il caso delle matematiche, secondo l'impianto metodico o piuttosto espositivo che esse han-

po delle aporie di *Metaf.* B contiene indicazioni essenziali per venirne a capo.

Le aporie maggiormente significative sono in proposito la sesta, la settima e l'undicesima: di grado in grado, e tramite collegamenti offerti da quelle intermedie, esse ci trasportano sul terreno dell'ὄν ἢ ὄν. Nella *sesta aporia* la questione dei principi è ripresa da capo³⁴. Aristotele domanda: si devono considerare principi i generi o piuttosto i componenti elementari di cui ciascuna cosa è intrinsecamente composta? p. es. sembrano esser principi della voce quei suoni elementari di cui le voci sono composte, non la voce in generale³⁵. L'alternativa rimette in gioco un risultato acquisito nel I e II libro della *Fisica* e sottinteso nel I della *Metafisica*, cioè l'abbandono dell'identità di « principio » ed « elemento », preso nel senso di primitivo componente di un composto: p. es. le lettere rispetto alle sillabe³⁶. Alla luce delle aporie precedenti, il riaffacciare l'ipotesi della loro identità assume il significato di cercare una via d'uscita dall'*impasse* che esse hanno generato. Ma la discussione dell'alternativa vale a chiarire che la via schiusa da tale ipotesi non è ripercorribile. Infatti Aristotele osserva che, siccome noi conosciamo ciascuna cosa per mezzo delle definizioni

no ricevuto da Ippocrate di Chio e dai suoi continuatori, poi, in forma esemplare, negli *Elementi* di Euclide. (In proposito merita di essere ricordato principalmente Teudio di Magnesia, autore di *Elementi* di geometria in uso presso l'Accademia e adoperati quasi certamente anche da Aristotele: cfr., in breve, Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 234). Ma quando principi del tipo suddetto non siano disponibili, secondo Aristotele l'impostazione metodica delle scienze particolari stesse deve essere, e di fatto è, alquanto diversa. In quest'altro caso i principi sono da porre, o meglio da scoprire: ciascuna scienza particolare è tenuta a porli e, poi, a ricondurvi i fenomeni indagati; ovvero a indagare causalmente questi sulla base di quelli. Per lo meno nella preliminare fase della posizione dei principi l'andamento di ciascuna disciplina scientifica particolare è in tal caso epagogico, giusta le indicazioni metodologiche di *Fis.* A 1 (cfr. sopra, pp. 87 ss.). A titolo di cospicuo esempio si vedano l'impostazione programmatica e la già accennata linea di sviluppo del *De Anima*. Argomento dell'opera è la ricerca della physis e dell'ousia dell'anima (A 1, 402 a 7-10). La trattazione dell'argomento avviene in modo conforme. Dopo la discussione delle altrui opinioni in proposito, Aristotele provvede a « definire che cos'è » l'anima (B 1-2), successivamente ne studia le 'potenze' (B 3 ss.): la sua definizione costituisce l'*arché* su cui la trattazione susseguente viene a trovarsi imperniata.

³⁴ *Metaf.* B 3, 998 a 20 - b 13; B 1, 995 b 27-29.

³⁵ 998 a 21 ss.: πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρῶτων... Qui στοιχεῖον è usato come equivalente di γένος, non riveste il significato tecnico di « elemento ».

³⁶ Cfr. sopra, p. 191, nota 14.

e siccome principi delle definizioni sono i generi, necessariamente i generi sono anche i principi delle cose definite (998 b 4-6). L'alternativa viene dunque sciolta in base alle caratteristiche della definizione come tale e, prima, in base alla coincidenza fra la struttura formale delle cose e quella delle loro definizioni. Ciò approda a una piú netta e sicura riassunzione della già acquisita universalità dei principi, ma anche determina il ripresentarsi delle concomitanti aporie. La questione rimane cioè la seguente: come è possibile una scienza universale dei principi, visto che principi sono i generi e dato che i generi sono incomunicabili?

La settima e l'undicesima aporia spingono il problema fino all'orlo della svolta risolutiva, cioè fino al punto d'apertura di una nuova e « buona » strada. Comincia la *settima aporia*³⁷, avanzando la questione che poi si rivela preliminare. Se principi in grado eminente sono i generi, bisognerà considerare principi i generi sommi oppure gli infimi, ossia quelli che vengono attribuiti direttamente alle cose singole? (998 b 14-16). La successiva discussione mostra insostenibili entrambe le ipotesi. Ma come l'insostenibilità dell'una sposta l'attenzione sull'altra, così Aristotele chiude la disamina rimarcando che la inammissibilità della seconda ripropone la prima (cfr. 999 a 21-23). In apparenza il quesito rimane senza risposta. In effetti emerge una gradualità nell'ambito dell'universale, ed insieme affiora il convincimento aristotelico che sia quello massimo il grado di universalità inerente ai principi. Dove poi sia reperibile l'universalità di grado maggiore è detto con ogni chiarezza: « Principi [degli enti] e fondamento del loro essere-enti (*ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι*) saranno l'ente e l'uno, poiché sopra tutto questi si dicono di tutti gli enti » (998 b 20-21). Il riconoscimento di una gradualità dell'universale porta in scena l'ὄν e l'ἓν, come tali. Li chiama in causa a titolo di generi sommi; ma subito Aristotele avverte che l'ente e l'uno non possono essere generi (b 22 ss.) e si trova quindi condotto a lasciar cadere la prima delle due ipotesi segnalate. Il fatto, però, che il successivo esame della seconda rimandi all'altra fa sí che il cercare i principi in questione sul terreno dell'ente e dell'uno appaia risorsa suscettibile di ulteriore sviluppo. In tal senso l'aporia suddetta pone il quesito preliminare: intorno all'ente e all'uno il discorso potrà, anzi dovrà, venire ripreso.

³⁷ *Metaf.* B 3, 998 b 14-999 a 23; B 1, 995 b 29-31.

Aristotele lo riprende nell'undicesima aporia, ma dopo aver posto in rilievo altri punti essenziali. Uno è quello sul quale viene imposta l'*ottava aporia*³⁸: noi conosciamo i singoli enti in quanto essi sono qualcosa di uno e medesimo e in quanto inerisce loro qualcosa di universale (999 a 28-29). Un'altra indicazione è fornita nel corso della *nona aporia*³⁹: il sapere scientifico esige una qualche unità riferentesi a tutte le cose singole (τι ἓν ἐπὶ πάντων); e l'universale non è se non un'unità di questo tipo, così come l'individualità consiste nell'esser numericamente uno (999 b 26-27; b 33-1000 a 1). Implicitamente quest'ultimo chiarimento ripropone la questione dell'uno e dell'ente, in quanto fattori dell'unità degli individuali e rispettivamente del loro esser-enti. Nell'*undicesima aporia*⁴⁰ la questione è affrontata di petto ed in forma radicale.

L'alternativa suona così: « L'ente e l'uno sono ousiai degli enti [sono cioè fondamento del loro esser-enti], e ciascuno di loro è rispettivamente l'uno e l'ente senza esser qualcosa di diverso, oppure si deve cercare che cosa siano mai l'ente e l'uno, nel senso che li sorregga una *physis* diversa (ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως)? » (1001 a 5-8). Anche qui *physis* nomina l'arché e l'aitia: il fondamento originativo; nella fattispecie designa la questione dell'origine e della ragione per la quale l'ente e l'uno sono tali⁴¹. Dal momento che li esamina a titolo di « ousiai degli enti » (a 6), Aristotele discute dell'ente e dell'uno in rapporto alla questione generale dei principi. Ma in quanto la domanda formulata investe la loro *physis*, ora vengono posti in questione i principi dell'ente e dell'uno stessi, come tali. Ciò segna un cruciale spostamento di piano. Ne è infatti predisposto il riesame dell'intera questione dei principi, ma in forma nuova, svincolata dall'apodittica e dal suo divieto concernente la incomunicabilità dei generi.

³⁸ *Metaf.* B 4, 999 a 24 - b 24; B 1, 995 b 31-36.

³⁹ *Metaf.* B 4, 999 b 24 - 1000 a 4; B 1, 996 a 1-2.

⁴⁰ *Metaf.* B 4, 1001 a 4 - b 25; B 1, 996 a 4-9.

⁴¹ Cfr. 1001 a 8-9: alcuni ritengono che la *physis* (dell'ente e risp. dell'uno) stia nel primo modo, altri nel secondo. E cfr. B 1, 996 a 7-8: ... ἔτερόν τι τὸ ὑποκείμενον. L'espressione corrisponde a ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως di B 4, 1001 a 8: la *physis* è qui considerata « sostrato » o meglio « sostegno » (dell'ente e risp. dell'uno), come già in *Fis. A*. L'*ἄλλης* della seconda espressione indica del resto che in questione è appunto la *physis* dell'ente e risp. dell'uno; solo che nella seconda delle due ipotesi prospettate essa viene ritenuta « altra » dall'ente e dall'uno stessi, mentre nella prima è considerata « non diversa » (cfr. 1001 a 11).

Il risolutivo passo che verrà compiuto nel IV libro della *Metafisica* consisterà sopra tutto nel trarre partito dall'accennato spostamento e nel pensare l'ente e l'uno non più quali « generi », nemmeno sommi, bensì come dotati di un'universalità di tipo diverso. Allora, ma allora soltanto, l'argomento della filosofia potrà venire rideterminato secondo l'ampiezza d'ambito richiesta dalle prime quattro aporie, essendo allora possibile riconfigurare la questione dei fondamenti ultimativi. La « episteme cercata » prenderà carattere di scienza altrettanto universale e fruente di un più garantito primato.

4. - *La φύσις dell'ente, argomento ultimativo della filosofia.*

Nel contesto del III libro della *Metafisica* quest'altro tipo di universalità non appare. Perciò la situazione rimane antinomica. Nondimeno la discussione dell'undicesima aporia fa intravedere in quali termini il problema dell'ente e dell'uno e in generale quello dei principi vada posto. L'aporia nasce perché storicamente le ipotesi dianzi citate sono entrambe sostenute. Da una parte Platone e i Pitagorici; dall'altra οἱ περὶ φύσεως, coloro che hanno realmente meditato sulla ' natura '. Il loro contrasto si impenna sul fatto che ad avviso di Platone e dei Pitagorici la physis dell'ente e dell'uno non consiste se non nell'essente e nell'esser-uno, presi come loro ousia e cioè come fondamento dell'esser-ente del primo e dell'esse-uno del secondo (1001 a 9-12)⁴², mentre per gli altri pensatori ne è physis qualcosa di diverso: Empedocle la scorge nell'amicizia, in quanto fondamento dell'unità per tutte le molteplici cose che sono, altri nel fuoco o nell'aria ecc. (a 12-19). Ad Aristotele nessuna delle due contrastanti prospettive riesce accettabile. Egli comincia col discutere la seconda, rilevando che nel suo caso null'altro potrebbe sussistere oltre alle cose individuali: qualsivoglia universale ne sarebbe escluso (a 19-24), con la conseguente vanificazione della possibilità del sapere scientifico e della possibilità di sciogliere la generale questione dei principi. Ma poi rifiuta anche la prospettiva platonico-pitagorea (a 27-b 1). Nel suo insieme la situazione è dunque aporetica. E come per nessuna delle due strade esami-

⁴² 1001 a 11-12: ὡς οὐσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἐνὶ εἶναι καὶ ὄντι. — Sull'uso del dativo interno cfr. *Ind. arist.* 221 a 34-41. Qui *ousia* non nomina la prima categoria (la ' sostanza ', distinta dagli accidenti), ma ciò per cui qualcosa è quale è: il τί ἐστίν (nel senso di Platone) o meglio l'aristotelico τί ἦν εἶναι.

nate si riesce ad impostare debitamente il problema della *physis* dell'ente e dell'uno, così la richiesta universalità non « generica » dei principi rimane tuttora da scoprire. La questione dei principi di cui la filosofia debba trattare — e dunque la cruciale questione del suo argomento — resta ancora indecisa. Entrambe le vie delineate nella sesta aporia sembrano chiuse: quella di identificare i principi con gli elementi e quella di identificarli con l'universale. La filosofia sembra allora destinata a rimanere « episteme cercata ».

Ciò nonostante l'undicesima aporia contiene una indiretta ma basilare indicazione positiva. Essa affiora dalla replica al punto di vista platonico-pitagoreo. Aristotele dice: « Se vi è un qualche uno in sé e un qualche ente in sé (*αὐτὸ ἕν καὶ ὄν*), loro ousia è necessariamente l'uno e l'ente, poiché null'altro oltre ad essi viene attribuito a tutte quante le cose. Ma se vi fosse un ente in sé e un uno in sé, sarebbe molto difficile comprendere come possa sussistere qualcos'altro oltre a loro, vale a dire come gli enti possano essere più d'uno » (1001 a 27-31). Poi egli spiega che la difficoltà sorge perché « ciò che è altro dall'ente non è » (*τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν*) e per la concomitante impossibilità di evitare, in tal caso, l'assunto parmenideo: « tutti quanti gli enti sono uno soltanto e questo è l'ente » (a 31-b 1). Ad Aristotele l'eleatica unità di tutte le cose risulta peraltro inammissibile⁴³. La situazione è quindi alternativa: o gli enti si riducono ad uno solo oppure sono molti e ciascuno di essi è uno⁴⁴. L'interpretazione platonico-pitagorea sfocia nella prima soluzione. L'inammissibilità di questa esige che l'*ὄν* (e l'*ἕν*) venga riconcepito sotto luce diversa, idonea a render conto della molteplicità degli enti e della duplice caratteristica che la seconda soluzione reclama per ciascun ente: quella di esser « ente » e quella di esser « uno ».

Nel corso dell'undicesima aporia di *Metaf. B* la esclusione dell'assunto eleatico rimane tuttavia ingiustificata. D'altro canto, ivi Aristotele nega espressamente che l'« altro dall'ente » sia (1001 a 31). Ciò significa una tacita ripulsa del tentativo platonico di venire a capo, nel *Sofista*, del paradosso eleatico mostrando che pure il *μὴ ὄν*, in quanto

⁴³ Dico unità « eleatica », piuttosto che parmenidea, essendosi posto in dubbio che già Parmenide abbia sostenuto l'*ἅπαντα ἕν* che Aristotele e Platone rimproverano all'eleatismo. Cfr. M. UNTERSTEINER, *L'essere di Parmenide è οὐδὸν, non ἕν* (« Riv. crit. di Storia d. Filos. », 10 [1955], n. 1, pp. 5-23).

⁴⁴ *ἅπαντα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἕν ἢ πολλὰ ὄν ἕν ἕκαστον* (1001 b 6).

alterità, è; ma Aristotele non motiva quella sua negazione. Entrambi i punti sono però chiariti altrove: nel I libro della *Fisica* e rispettivamente nel XIV della *Metafisica*. Il modo della loro chiarificazione lascia vedere nettamente le ragioni per le quali l'interpretazione platonico-pitagorea dell'ὄν e così pure quella eleatica *ἰμπὸν γὸν*, a vedere dello stagirita, la riduzione di tutte le cose ad un unico ente.

Per quanto riguarda gli Eleati, da prima Aristotele domanda in quale senso gli enti dovrebbero ridursi a uno solo, se come *ousia* o quantità o qualità ecc., ed in quale senso bisognerebbe assumere l'ἔν, se a titolo di continuo o di indivisibile ecc.⁴⁵. Poi volge la mira contro il *f o n d a m e n t o* dell'unicità eleatica di tutte le cose. Lo identifica con l'interpretazione dell'ὄν come unisenso⁴⁶ e lo respinge mostrandone la conseguente vanificazione dell'ente stesso, in quanto tale⁴⁷. E da qui ricava la necessità di riconoscere all'ὄν molteplici sensi, onde garantirne l'esser-ente (186 b 10-12).

Quanto a Platone, un cenno compare anche nello sviluppo dell'indicata critica dell'eleatismo: Aristotele dichiara inesauriente il ricorso platonico al μὴ ὄν ed anzi lo collega con una certa adesione del suo maestro alle tesi eleatiche (187 a 1-8). Il rimprovero è il medesimo che viene mosso nel XIV libro della *Metafisica*, salvo che in quest'ultimo testo esso figura debitamente motivato. In causa sono qui le teorie platonico-accademiche dei principi, identificati con l'Uno e con la Diade indefinita⁴⁸. Il brano cui ci riferiamo⁴⁹ dà compimento alle

⁴⁵ Cfr. *Fis.* A 2, 185 a 20-25.

⁴⁶ *Fis.* A 3, 186 a 24-25: ... ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι (qui ἀπλῶς si contrappone al susseguente *πολλαχῶς*; a 25); cfr. 186 a 32-33: ἔν σημαίνει τὸ ὄν — Γιῶνι notare che per nominare l'ente in quanto ente viene qui usata l'espressione τὸ ὅπερ ὄν, non ancora l'espressione classica τὸ ὄν ἢ ὄν (sull'uso di ὅπερ in questo senso cfr. *Ind. arist.* 533 b 36 ss.).

⁴⁷ *Fis.* A 3, 186 a 32 - b 10. Cfr. b 10: τὸ ἄρα ὅπερ ὄν οὐκ ὄν.

⁴⁸ Cfr. *Metaf.* N 1, spec. 1087 b 4 ss. — In merito alla cronologia rammenteremo, seguendo JAEGER (*Arist.*, trad. it., pp. 235-58), che la complessiva discussione delle teorie platonico-accademiche dei principi svolta nei libri XIII e XIV contiene due trattazioni distinte, risalenti a due diversi periodi della vita di Aristotele: la prima in ordine cronologico (che Jaeger assegna al periodo di Assos) ha inizio in M 9 (1086 a 21) e si potrae sino al termine di N; la seconda comprende M 1-9 (fino a 1086 a 21) e da Jaeger è attribuita al periodo del Liceo. — Sulle citate teorie platonico-accademiche cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908; J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig u. Berlin 1924; ib., 1933²; M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa 1930; W. D. ROSS, *Pl.'s Theory*

riserve di Aristotele in proposito. Da prima egli spiega l'insufficienza delle accennate prospettive accademiche col fatto che i Platonici diedero credito senz'altro alla esclusione parmenidea di ogni positività del $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$: avendo quindi supposto che tutto si ridurrebbe a unità indifferenziata qualora si convenisse con Parmenide su questo punto, Platone ritenne necessario mostrare che pure il non-ente è (1089 a 2-6). L'obiezione di Aristotele giunge perentoria. Ad entrambi i pensatori egli oppone che l'ente si dice in molti sensi, « poiché esso significa ouisia, qualità, quantità e le altre categorie » (a 7-9). Poi domanda in qual senso occorrerebbe dunque pensare l' $\delta\upsilon\nu$ parmenideo ed in quale il $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ platonico, considerato come alterità (a 9-31). Successivamente egli indica la ragione fondamentale di siffatti inconvenienti nell'aver Platone limitato le sue ricerche all'ente considerato nel solo senso dell'ousia (a 31-b 15). La conclusione è radicale. Aristotele dice antiquata (cfr. 1089 a 2: ἀρχαϊκῶς) l'impostazione platonico-academica della problematica relativa all'ente, essendone mantenuta l'interpretazione eleatica dell' $\delta\upsilon\nu$ come unisenso. L'interpretarlo in tal guisa sfocia però nelle aporie vedute; specificatamente, rende insostenibile la molteplicità degli enti e l'unitarietà di ciascuno. L'interpretare l' $\delta\upsilon\nu$ come plurisenso è per contro la strada che Aristotele trova « buona », libera dalle *impasses* dell'altra. Essa costituisce anzi una via nuova, che dispone a pensare l'ente in maniera più appropriata.

La basilare indicazione offerta dall'undicesima aporia del III libro della *Metafisica* culmina nell'affermazione del carattere plurisenso dell'ente, come sua interpretazione più originaria e congruente rispetto a quella che lo dice unisenso. La celeberrima sentenza di Aristotele: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς ne è chiamata in scena, a titolo di via d'uscita dalle *impasses* cui l'altra e tradizionale interpretazione mette capo. Allora la grande questione che l'aporia suddetta lascia insoluta — la questione della physis dell'ente — potrà e dovrà venire reimpostata *ex novo*: al livello dell'ente come tale e nel quadro della problematica delle cause e dei principi, ma sulla base di quella più radicale interpretazione dell'ente.

Nel caso che al nuovo livello la questione richiamata venga ri-

of *Ideas*, capp. XII, XIII, XV; G. MARTIN, *Platons Lehre von der Zahl und ihre Darstellung durch Aristoteles*, « Zeitschr. f. philos. Forsch. », 7 (1953), pp. 191-203.

⁴⁹ *Metaf.* N 2, 1088 b 35 - 1090 a 1.

solta, l'argomento della filosofia potrà essere finalmente rideterminato ed acquistare la richiesta universalità. Ne è buona premessa l'universalità dell'ente stesso, come tale: ciascuna cosa, qualunque ne sia il genere, è innanzi tutto un ente; perciò dovrà esserle intrinseca, a titolo di suo piú originario costitutivo, la *physis* dell'ente in quanto ente. Ma affinché queste fondamentali indicazioni possano diventare operanti dovrà pure esser scoperto un tipo di universalità che nel contesto della *Metafisica* non è ancora affiorato; tale, cioè, da permettere di considerare unitariamente tutte quante le cose, indipendentemente dalle loro partizioni in generi, infimi ed anche sommi. — Le peculiarità del « mostrare » pertinente alla filosofia (e dunque della epagoghé e in genere della teoresi a lei appropriate) potranno venire chiarite, a loro volta, in corrispondenza con quelle del tipo di universalità che venga reperito.

Lo scoprire un'universalità del tipo richiesto è la nuova e « buona » strada aprentesi al di qua della biforcazione di quelle rivelatesi infruttuose nella sesta aporia. L'aprirla è l'arduo tema iniziale del IV libro della *Metafisica*, nella cornice della problematica riguardante i fondamenti (la *physis*) dell'ente in quanto tale. Il libro si preannunzia decisivo per svincolare la « scienza » filosofica dall'apodittica e dai suoi precetti e divieti. La filosofia, a sua volta, è per mutare segno: da episteme « cercata » sta diventando episteme trovata.

Di fatto, però, anche l'intera discussione del suo possibile argomento nel III libro della *Metafisica* è avvenuta in chiave strettamente filosofica. Anzi essa si è svolta proseguendo la discussione relativa ai principi ed alle cause come tali dibattuta nella *Fisica* e riesaminandola a partire dalle risultanze ivi acquisite: la identificazione dei fondamenti con le quattro cause. Si è inoltre sviluppata con altrettanto rigoroso procedimento diaporetico e mirando a scoprire vie non bloccate, cioè mettendo in opera quello stile di pensiero che abbiamo detto preantimonico. Per tutto ciò il III libro della *Metafisica* è trattazione filosofica nonostante il suo aspetto introduttivo o preliminare, come lo sono i libri iniziali della *Fisica*: lo è nel senso in cui la filosofia appare concepita nel I libro della *Metafisica* stessa, letto in connessione coi primi due della *Fisica*. Il caposaldo che in entrambi i testi fa da sostegno perdura: argomento della filosofia sono i principi e le cause e cioè la *physis*.

CAPITOLO DECIMO

LA FILOSOFIA COME TEORESI DELL'ENTE IN QUANTO ENTE

1. - *L'idea della filosofia come episteme teoretica dell'ente in quanto ente.*

Il capitolo iniziale del IV libro della *Metafisica* traccia l'idea della episteme destinata alla teoresi dell'ente in quanto tale¹. La perentoria concisione del breve capitolo suggerisce di riportarlo per intero²:

Vi è una certa episteme la quale studia teoreticamente l'ente in quanto ente e ciò che gli appartiene per se stesso³.

[I] Essa non coincide con nessuna delle scienze dette particolari. Infatti nessuna delle altre si occupa *universalmente* (*καθόλου*) dell'ente in quanto ente, ma, ritagliandone una qualche parte (*μέρος αὐτοῦ* τί), ne studia le determinazioni (*τὸ συμβεβηζός*); per es. le scienze matematiche.

[II] Poiché noi cerchiamo i principi e le cause piú elevate, è chiaro che questi [principi e cause] devono appartenere ad una certa

¹ Per l'interpretazione del capitolo, e in genere del IV libro della *Metafisica*, cfr. spec. A. GUZZONI, *Die Einheit des ὄν πολλὰχὼς λεγόμενον bei Arist.*, pp. 106 ss.; nonché F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg i. Br. 1862), rist. Darmstadt 1960, passim; W. BRÖCKER, *Aristoteles*, pp. 39-49; E. TUGENDHAT, *Tὸ κατὰ τινός*, passim; W. MARX, *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*, The Hague 1954, spec. pp. 4-7, 22-37; OWENS, *Doctr. of Being...*, pp. 147-68. Cfr. pure i comm. di ROSS e di COLLE alla *Metafisica*; inoltre, E. OGGIONI, *La « filosofia prima » di Arist.*, cap. III, spec. per le questioni di cronologia. — L'interpretazione qui prospettata si riallaccia, in parte, al mio studio *Il probl. delle categ. in Arist.* e ai due saggi prec. *L'unità dell'idea nel Parm.* e *L'argom. del « terzo uomo »*.

² *Metaf.* Γ 1, 1003 a 21-32. Per comodità espositiva indicherò con (I) e (II) le due principali sezioni del capitolo.

³ 1003 a 21-22: "Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. Cfr. pure Γ 2, 1005 a 13-14; E 1, 1026 a 31-32.

'natura', in virtù di essa medesima. Se dunque anche coloro che cercavano gli elementi (τὰ στοιχεῖα) degli enti cercavano tali cause, è necessario che pure gli elementi appartengano all'ente non in modo accidentale, bensì in quanto ente. Perciò sono le prime cause dell'ente in quanto ente quelle che anche noi dobbiamo cogliere.

Nell'insieme delle sue due sezioni il capitolo fissa I) la prospettiva e II) l'argomento della episteme suddetta. A sua volta questa viene subito presentata come una scienza allo stato di progetto (ἐπιστήμη τις: 1003 a 21) e non ancora istituita. La determinazione della prospettiva e dell'argomento a lei peculiari funge qui da premessa per dare corso alla sua istituzione. In altri termini: la episteme dell'ente in quanto ente è solo *i d e a t a*: l'istituirlo è compito ulteriore, da assolversi però in base all'idea che ne viene concepita.

La riga iniziale del capitolo è già decisiva. Pone infatti le basi per soddisfare le istanze nascenti dalla trama di aporie sopra illustrata. In primo luogo, essa fissa l'indole *t e o r e t i c a* della scienza in esame: questa ne è subito inserita nel quadro del θεωρεῖν, preso nel non teoristico senso in cui Aristotele assume la parola e le corrispondenti operazioni. In secondo luogo, determina il campo d'azione della teoresi pertinente a tale scienza: esso è definito dall'espressione τὸ ὄν ἢ ὄν. In terzo luogo, offre un preventivo chiarimento circa il senso di questa espressione: la scienza progettata dovrà condurre la teoresi a proposito di τὰ τούτω [scil. τῷ ὄντι] ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. Le compete di indagare ciò che appartiene all'ente per se medesimo (καθ' αὐτό), in quanto esso è *e n t e* e a prescindere dalle determinazioni generiche specifiche e individuali che lo caratterizzano in concreto. Essa è cioè tenuta a indagarne i fattori costitutivi, quelli che lo fanno esser ente.

La *prima sezione* del capitolo stabilisce la *u n i v e r s a l i t à* della episteme in questione. Che si tratti di scienza universale viene però semplicemente indicato, tramite il raffronto con le scienze « dette particolari ». Come essa lo sia e possa esserlo, rimane viceversa inespreso: sarà chiarito nel capitolo susseguente. Tuttavia qui Aristotele chiarisce il *s e n s o* della sua universalità; così prepara la chiarificazione successiva. Innanzi tutto è da notare che anche le scienze particolari vengono qui riferite all'ente in quanto ente: il loro differire dalla episteme in questione risiede nel fatto che esse ritagliano una qualche « parte » dell'ente *i n q u a n t o e n t e* (μέρος αὐτοῦ τι: a 24), mentre la scienza erigenda lo studio in generale (καθόλου: *ib.*) ed anzi nella

sua universalità. Ciò esclude che le prime si occupino di settori o di gruppi di enti e che il « genere » cui esse si riferiscono suddivida la totalità delle cose che sono. Pure nel loro caso è oggetto di studio $\tau\acute{o}\nu\eta\eta\acute{o}\nu$, ma considerato in qualche suo aspetto: nell'esempio delle matematiche è l'ente come tale ciò che viene indagato, ma sotto l'aspetto della quantità⁴. Per contro la episteme in argomento tratta pur sempre dell'ente come tale; non però sotto un aspetto o un altro, bensì in universale. — Che significhi, poi, il considerarlo nella sua universalità è nettamente puntualizzato dal fatto che la medesima episteme eserciterà la teoresi in rapporto ai costitutivi dell'ente in quanto ente (a 21). Le scienze particolari, viceversa, la esercitano in rapporto a ciò che si riferisce all'aspetto o alla « parte » dell'ente di loro competenza ($\theta\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\zeta\acute{o}\varsigma$: a 25): considerare l'ente nella sua universalità, anziché in qualche particolare aspetto, significa porre in questione l'esser-ente ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)⁵ e indagare ciò per cui l'ente è ente. In tal senso, ma solo in tal senso, la scienza ideata ha l'ufficio di inquisire l'essere dell'ente, in quanto tale. E pur non studiando la totalità delle cose prese una per una o riunite in settori o gruppi o classi, le studia tutte, indagando ciò per cui ognuna e tutte sono enti; anzi, per cui esse sono. Soggiungeremo: non studia la totalità degli enti, bensì l'ente come tale e nella sua totalità.

Il differire della scienza programmata — diciamo senz'altro: della filosofia — dalle scienze particolari riguarda la prospettiva sotto cui l'ente viene considerato; e riguarda anche, ma solo in via subordinata, l'argomento del rispettivo studio. Che in primo luogo si tratti di una differenza di prospettiva ha peso determinante: indica che quello filosofico è un tipo diverso di considerazione delle cose. $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ (la non-apodittica forma del « mostrare ») che già l'apodittica esige per la investigazione dei principi⁶ ne ottiene una essenziale determinazione. Esso appare cioè congruente

⁴ Per queste caratteristiche della distinzione fra l'universalità della scienza in questione e la particolarità delle altre cfr. *Metaf.* K 3-4: 1061 a 2-b 3, b 21-25 (le matematiche considerano gli enti sotto l'aspetto della quantità, $\pi\omicron\sigma\acute{o}\nu$, e propriamente del continuo, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$); 1061 b 6-7, b 28-30 (la fisica li studia « in quanto mossi e non in quanto enti »). Cfr. inoltre *Fis.* B 2, per la differenza tra fisica e matematica. Sulla questione cfr. spec. A. GUZZONI, op. cit., pp. 113-14; in parte, A. MANSION, *Introd. à la phys. arist.*, pp. 143-95 già cit.

⁵ Cfr. quest'espressione in *Metaf.* B 4, 1001 a 12; e cfr. cap. prec., nota 42.

⁶ Cfr. sopra, pp. 213 ss.

con quella maniera di riferirsi alle cose che sta nel considerarle appunto in quanto sono e puramente in quanto sono. Sotto questo rapporto l'« ente in quanto ente » costituisce a sua volta un livello considerativo. Il caposaldo su cui Aristotele impernia il richiesto svincolamento della filosofia dall'apodittica, vedremo, è fornito da tale livello. Subito egli vi traspone la ricerca filosofica dei fondamenti e se ne fa base su cui impostare il processo di risoluzione delle cruciali aporie dianzi esaminate. Specificatamente, ne fa il sostegno della universalità stessa della filosofia.

La trasposizione avviene già nella *seconda sezione* del capitolo in esame. Vi è difatti ripresa esplicitamente la questione dell'argomento della episteme filosofica, che di nuovo troviamo identificato con i principi e le cause d'ordine più elevato (a 26-27). Il punto di vista del I libro della *Metafisica* è in proposito nettamente ribadito. Muta, invece, il piano della loro considerazione: a loro riguardo la teoresi ora viene programmaticamente insediata sul piano dell'ente in quanto ente, cioè viene sussunta sotto la prospettiva che la prima sezione ha mostrato peculiare al sapere filosofico. La maniera, poi, in cui la sussunzione ha luogo rispecchia, insieme con il nuovo livello fissato, anche l'impostazione della problematica relativa all'ente che l'undicesima aporia di *Metaf.* B è valsa a delineare. La sua ripresa è per decidere dell'impianto della filosofia al livello dell'ente come tale.

Quella che decide è la frase: δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς [scil. τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀγορεύουσας αἰτίας] ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν (a 27-28). Abbiamo tradotto: « è chiaro che i principi e le cause d'ordine più elevato devono appartenere ad una certa ' natura ', in virtù di essa medesima ». La traduzione è voluta dall'impostazione del problema dell'ente (e dell'uno) fatta valere nell'aporia del III libro della *Metafisica* testé ricordata. In questione è ivi apparsa la φύσις dell'ente (e rispettivamente dell'uno), come quella che in un modo o in un altro origini e fonda l'ente, in quanto ente⁷. Il dubbio investiva la maniera di pensarla affinché possa valere realmente da fondamento originativo dell'ente come tale. Non concerneva invece l'assunto generale, ossia che l'ente, per esser tale, deve pur avere una sua propria physis; lasciava dunque immutato il capitale acquisto della *Fisica*, secondo cui ogni ente che non provenga da tecne ha una certa physis in aitia (del suo

⁷ Cfr. cap. prec., § 4.

essere) e in arché (della sua pluriforme motilità). Nella sua seconda sezione il capitolo inaugurale del IV libro della *Metafisica* riprende appunto l'impostazione richiamata: ne deriva l'accentrarsi della questione dell'ὄν nella questione della φύσις, e propriamente nella questione della physis alla quale siano da annodare « i principi e le cause d'ordine piú elevato ». Subito Aristotele precisa che la ragione del loro annodarvisi dovrà essere intrinseca (καθ' αὐτήν) alla physis stessa cercata. E con implicito riferimento alla sesta aporia di *Metaf.* B sottolinea che i fondamenti da cercare dovranno esser quelli che appartengano all'ente non in modo accidentale bensí in quanto ente (a 30-31); cioè, diremo, in quanto intrinsecamente connessi con la sua propria physis. All'uopo egli si richiama a coloro che hanno interpretato la ricerca dei fondamenti nel senso di ricerca di « elementi »: alla luce dell'aporia citata il richiamo suona come avvertenza che la strada da lui battuta è l'altra, vale a dire la identificazione dei fondamenti con l'universale, e che tuttavia l'esigenza è la medesima, essendo pur sempre in questione i fondamentali costitutivi dell'ente in quanto ente. Così egli ci avverte che il suo vuole essere un « buon cammino », adatto a soddisfare proprio l'esigenza che l'altra via lascia inappagata.

Con tutto ciò l'argomento della filosofia è virtualmente rideterminato. Le compete di inquire la physis dell'ente come tale, nell'attesa di reperirvi « le prime cause » (a 31) dell'ente come tale. Nel contempo è raggiunto un livello considerativo che, mentre definisce la prospettiva del sapere filosofico, promette di assicurargli l'indispensabile universalità. Come la physis in questione vada perseguita, a tale livello e in maniera da rendere universale la forma filosofica del sapere, e quale senso ne prenda la teoresi filosofica — tutto ciò è problema ulteriore, che Aristotele affronta nel capitolo successivo e che ivi egli dirime pensando l'ente nell'originario modo che gli è peculiare.

La rideterminazione dell'argomento della filosofia è peraltro avvenuta in base ai dettami dell'idea aristotelica della episteme. Non è invece l'ente, come tale e secondo le guise del suo proprio manifestarsi, la sola fonte e la sola guida del processo rideterminativo. L'argomento suddetto viene rideterminato *in idea*, così come è l'idea del sapere filosofico ciò di cui veramente si tratta. Né l'uno né l'altra appare imposto direttamente dalle cose.

2. - *La questione della φύσις dell'ente in quanto ente.*

Nel secondo capitolo del IV libro della *Metafisica* la questione della physis dell'ente è tosto in evidenza. La physis stessa ne è subito avvistata. Il contesto, però, eniro cui la questione viene posta cela difficoltà che minacciano di rendere senza sbocco il quesito ed anzi mettono in forse la universalità della episteme progettata.

Le difficoltà in proposito sorgono dalla interpretazione aristotelica stessa dell'ente, preso in generale. Aristotele, d'altronde, scorge nella propria interpretazione la via adatta a sciogliere le aporie nascenti da quelle altrui. A suo vedere essa va quindi posta a fondamento: la physis dell'ente sarà comunque da cercare in base ad essa.

L'interpretazione aristotelica dell'ente si compendia nella sentenza già riferita: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, « l'ente si dice in più sensi ». Il capitolo della *Metafisica* che stiamo per esaminare comincia con la sua enunciazione e subito la chiarisce. Aristotele scrive⁸:

L'ente si dice sí in più sensi, ma in relazione a un'unità e ad una physis unitaria e non per omonimia, bensí nello stesso modo in cui tutto ciò che è salutare si riferisce alla salute o perché la conserva o perché la produce o ne è sintomo ovvero perché la promuove... Così anche l'ente si dice in più sensi, ma tutti in relazione ad un principio unico. Infatti talune cose si dicono enti perché sono 'sostanze' (οὐσίαι), altre perché determinazioni della sostanza, altre ancora perché mettono capo ad essa, in quanto ne sono corruzioni o privazioni o qualità ovvero producono o generano una sostanza o ciò che le si riferisce, oppure sono negazioni di qualcuna di queste cose o della sostanza stessa.

Aristotele ne ricava direttamente la possibilità di riservare ad una scienza u n i c a la teoresi « degli enti in quanto enti » (1003 b 11-16). La questione del c o m e la episteme dell'ente in quanto ente possa essere universale ne è risolta; trova quindi risposta il quesito di spiegare in che modo possa fruire di universalità la filosofia stessa. Nell'intendimento di Aristotele l'ostacolo frapposto dall'apodittica è finalmente rimosso. Ma in che modo?

La soluzione aristotelica — e la sua entità — va compresa in base all'aporia che secondo Aristotele stesso il medesimo ostacolo suscitava, una volta posta l'accennata interpretazione dell'ente. L'aporia che ne

⁸ *Metaf.* Γ 2, 1003 a 33 - b 10.

nasce trova espressione nel brano dell'XI libro della *Metafisica* corrispondente al secondo capitolo del IV libro⁹. Ivi Aristotele presuppone acquisito che la filosofia riguarda l'ente come tale, considerato universalmente e non in qualche suo aspetto (1060 b 31-32); e con implicito richiamo all'inizio di *Metaf.* Γ 2 soggiunge che « l'ente si dice in più sensi e non in un modo soltanto »¹⁰. Ma subito egli avverte: « Se dunque [l'ente si dice in più sensi] per omonimia e non secondo qualcosa di comune (ὁμωνίμως κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν), esso non può rientrare sotto un'unica scienza, poiché non vi è un genere unitario (ἓν γένος) per cose siffatte; se invece [si dice] secondo qualcosa di comune (κατὰ τι κοινόν), esso potrebbe appartenere ad un'unica episteme » (b 33-36). Più avanti la difficoltà viene ripresentata nei seguenti termini: « Come vi sarà una qualche scienza unica di molteplici enti che differiscono per il genere (πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων τῆ γένει)? » (1061 b 16-17). L'istituire la filosofia come episteme dei fondamenti dell'ente in quanto tale è dunque ostacolato dall'impedimento che già conosciamo: ogni disciplina scientifica si muove all'interno di un genere, di modo che ove manchi un « genere unitario » non può trovar luogo una « scienza unica ». Pure qui, come nell'aporetico sviluppo del III libro della *Metafisica*, le peculiarità della episteme e particolarmente dell'apodittica fissate negli *Analitici Posteriori* giocano una parte determinante: ora ne è compromessa la possibilità di una scienza universale al livello dell'ὄν ἢ ὄν, posto il carattere plurisenso dell'ente in quanto ente. Nell'interpretazione aristotelica dell'ente, tale suo carattere esclude infatti la possibilità stessa di un genere unitario che sottenda e abbracci tutte quante le cose. Queste sono molteplici e differiscono « per il genere »; ed in armonia con la celebre sentenza citata Aristotele dice: l'ente sussiste i m m e d i a t a m e n t e articolato in generi¹¹. La possibilità di una considerazione unitaria di tutto ciò che è sembra esserne parimenti esclusa, poste le ricordate peculiarità. Non-dimeno Aristotele ritiene di averla debitamente stabilita. C o m e ciò

⁹ *Metaf.* K 3, 1060 b 31-36; cfr. 1061 b 16-17. In merito ai rapporti tra l'XI e il IV libro della *Metafisica* cfr. sopra, p. 206, nota 1.

¹⁰ *Metaf.* K 3, 1060 b 32-33: τὸ δ' ὄν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἓνα λέγεται τρόπον. Che il concetto della filosofia come scienza dell'ente in quanto ente sia qui presupposto acquisito è testimoniato anche dall'inizio del cap.: ἐπεὶ ... Che poi si tratti della filosofia è indicato dall'espressione: ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη (b 31).

¹¹ *Metaf.* Γ 2, 1004 a 4-5: ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχον τὸ ὄν [καὶ τὸ ἔν]. Cfr. esplicitazione in Z 4, 1030 a 21-27.

sia potuto avvenire è detto nel passo di *Metaf.* Γ 2 sopra riportato: si tratta della peculiare interpretazione della φύσις dell'ὄν che vi è posta in opera. Tuttavia il senso della interpretazione prospettatane non è immediatamente chiaro. Esso prende luce dall'aporia esposta nel riferito brano dell'XI libro. Ma a sua volta la comprensione dell'aporia nei suoi termini precisi rimanda a quella dell'accennata interpretazione dell'Ente e delle ragioni per le quali Aristotele ne deriva l'immediato articolarsi dell'ente in generi. — Venire in chiaro di questa somma di quesiti è ciò che sopra tutto occorre affinché la rideterminazione dell'argomento della filosofia a livello dell'ὄν ἢ ὄν possa manifestare il suo senso e la sua portata e affinché possa emergere il senso della teoresi filosofica al medesimo livello e poi l'eventuale sua trasmutazione.

Il titolo: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς è la risposta di Aristotele ad un'implicita domanda: ποσαχῶς λέγεται τὸ ὄν; « in quanti modi l'ente si dice? ». Il primo punto da chiarire è il senso e la portata di questa domanda: in generale, è il senso del porre domande di questo tipo¹². Una preliminare chiarificazione è data dal fatto che, domandando in quanti modi l'ente si dica, Aristotele viene tacitamente a rispondere a un altro e più originario quesito: τί τὸ ὄν; « che è l'ente [in quanto tale] ». Abbiamo già notato che là dove lo formula esplicitamente, Aristotele converte senz'altro questa domanda in una ulteriore: « che è l'ousia? ». E si è pure rimarcato che fondate, tra le due, è la questione dell'ente e non la questione dell'ousia: la seconda specifica la prima¹³. Ora bisogna però aggiungere che la domanda riguardante l'ousia viene a specificare quella relativa all'ente non già in maniera diretta, bensì emergendo dal contesto di una anteriore e più generale risposta che Aristotele dà al quesito originario: « che è l'ente? ». La risposta più generale suona così: l'ente è un λεγόμενον. Siccome l'ente si dice in più sensi e siccome ne è l'ousia quello primario, il domandare « che è l'ente? » esige che in primo luogo ci si domandi

¹² In proposito cfr. *Top.* A 13, 105 a 23-24, dove ricorre la formula: τὸ ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται διελεῖν (cfr. poi *Top.* A 15 e 18, 108 a 18-37: sull'importanza di tali ricerche per il buon andamento delle discussioni). In *Metaf.* Z 1, 1028 a 1, I 1, 1052 a 15-16, viene usata la formula ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς per citare il V libro dell'opera: discernendo i vari sensi dei termini che vi esamina, in questo libro Aristotele risponde dunque alla domanda: ποσαχῶς [λέγεται]?

¹³ *Metaf.* Z 1, 1028 b 4 (cfr., qui, pp. 98, poi 251). Cfr. anche E 1, 1026 a 31-32 (qui cit. nella seg. nota 49).

« che è l'ousia? »¹⁴. Ma è pure chiaro che quest'ultima domanda, e innanzi tutto l'espressione « l'ente si dice in piú modi », ricevono il loro senso dalla preliminare determinazione dell'ente come λεγόμενον. — Che significa questa sua preliminare determinazione?

La questione ora sollevata rinvia ad un quesito di carattere generale, concernente l'uso aristotelico di attingere all'ambito del linguaggio indicazioni riguardanti le cose¹⁵. Si tratta di un procedimento sorretto dall'idea di una pregnanza ontologica delle parole e in particolare dei nomi: base di quest'idea è la identificazione del contenuto semantico dei nomi con le cose che ne vengono nominate. In un passo famoso Aristotele dice: « Il nome è voce significativa (σημαντική) per convenzione... »¹⁶. Gli inerisce un certo significato: ciò che esso significa (il τι del suo σημαίνειν) non è tuttavia d'ordine mentale o linguistico né tanto meno fonetico, bensí è un πράγμα, una « cosa ». Il significato della parola 'uomo' è la cosa di tal nome: il nome è della cosa, le appartiene, pur essendo convenzionale. La separazione tra nome, cosa e significato, che la teoria stoica del λεκτόν verrà ad instaurare¹⁷, in Aristotele non ha ancora luogo, benché in certa misura sia da lui stesso predisposta. Nella *forma mentis* dello stagirita perdura invece « l'identità, presente nella coscienza popolare, di parola e cosa »¹⁸, fondata sul convincimento di un potere rilevativo dei nomi¹⁹. Nella sfera del linguaggio le cose giungono ad espressione ed anzi si manifestano, grazie

¹⁴ Cfr. *Metaf.* Z 1, 1028 a 10-20, 29-31.

¹⁵ In proposito cfr. H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1890², vol. I, spec. pp. 202-204; FINK, *Z. ontol. Frühgesch.* ..., p. 195; A. GUZZONI, *Die Einheit* ..., pp. 48-49; L. LUGARINI, *L'orizzonte linguistico del sapere in Aristotele e la sua trasformazione stoica*, « Il Pensiero », 1963, n. 3, pp. 327-51. Si tenga inoltre presente l'avvertenza fatta sopra, a chiusura del cap. VII (p. 182).

¹⁶ *De Int.* 2, 16 a 19 ss. Cfr. anche *El. Sof.* 1, 165 a 6-13; dove è peraltro da notare che i nomi vengono considerati « simboli » delle cose, a differenza del celebre passo di *De Int.* 1, 16 a 3-4, nel quale le parole sono invece dette simboli delle 'passioni' dell'animo. Si veda inoltre la prima parte della difesa del principio di non contraddizione in *Metaf.* Γ 4, 1006 a 28 - 1007 b 18, il cui perno è appunto la identificazione del contenuto semantico dei nomi con la « cosa » che ne è nominata (cfr. spec. 1006 a 31-34).

¹⁷ Per il λεκτόν stoico basti citare SESTO EMP., *Adv. math.* VIII 10 ss. Cfr. B. MATES, *Stoic Logic*, Berkeley a. Los Angeles 1953, pp. 11-26; I. M. BOCHENSKI, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1951, pp. 83-85.

¹⁸ Così STEINTHAL, op. cit.², I, p. 207; cfr. pp. 5, 8.

¹⁹ Cfr. in *El. Sof.* 1, 165 a 15-16 il cenno alla *vis nominativa* dei nomi.

anche a questo potere dei nomi, che il riconoscimento della loro convenzionalità non sminuisce. L'ambito del linguaggio — e innanzi tutto quello del linguaggio comune, del comune 'parlare' — è ambito di manifestazione delle cose. Merita quindi il titolo di « fenomeno », di dominio nel quale esse si mostrano e già da sempre stanno disponibili per la nostra comprensione; nel quale, anzi, sono già da sempre comprese o meglio pre-comprese. — Il pre-sapere su cui Aristotele imposta la possibilità del sapere scientifico e filosofico e in genere della teoresi²⁰ è in primo luogo quel comune e familiare presapere delle cose che consiste nella loro non-scientifica e non-filosofica precomprensione di cui il linguaggio è portatore. Presa nel senso di Aristotele, la teoresi filosofica comincia da qui e subito si installa in tale ambito di manifestatività. Essa mira bensì ai fondamenti, ed invero a quelli ultimativi, ma li cerca vagliando sviluppando integrando ed anche trasformando quella precomprensione, in tal maniera da illuminarne il fondo non-compreso e tuttavia già da sempre pre-compreso e pre-saputo; in maniera cioè da 'farlo apparire', « per noi ». L'orizzonte della comprensione filosofica collima con quello di ciò che gli uomini — siano essi filosofi o non filosofi — abbiano pensato e detto o pensino e dicano in merito alle cose. Ma siffatta prospettiva, anziché ridurre la filosofia ad analisi linguistica, estraniata dalle cose, in Aristotele fonda la possibilità di parlare appunto delle cose e di tener loro dietro. Nell'orizzonte linguistico queste giungono ad espressione: alla filosofia tocca di discernere i modi che siano loro connaturati (κατὰ φύσιν) di λέγεσθαι, di esser dette. Ne è fondata l'ontologia, in quanto linguaggio di cui le cose e in definitiva l'ente, come tale, sono argomento e misura, ossia quel tipo di linguaggio del quale è primaria esemplificazione la formula: τὸ ὄν λέγεται...

Che l'ὄν sia un λεγόμενον rientra in questo quadro e non è se non un caso particolare, benché eminente, della pre-stoica mentalità accennata. A sua volta la sentenza: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς si inserisce nella medesima prospettiva. Tuttavia nei confronti dell'ente essa apporta una determinazione capitale: poiché si dice in più sensi l'ὄν è bensì un λεγόμενον, ma di un certo tipo, diverso dai μοναχῶς λεγόμενα, dalle cose che si dicono in un unico senso. Il capitale errore che Aristotele imputa a Platone e Parmenide e in genere ai predecessori consiste nel-

²⁰ Cfr. sopra, pp. 178 ss.

l'aver pensato l'ente nella seconda maniera. D'altro canto, proprio il concepirlo nella prima suscita la grande difficoltà esposta nell'XI libro della *Metafisica*; rende quindi problematica la episteme dell'ente in quanto tale e mette in forse la possibilità di scoprire la physis del suo esser-ente. Nasce infatti il dubbio che l'ὄν, essendo un πολλαχῶς λεγόμενον, detenga bensì più sensi ma ὁμωνύμως, per mera omonimia²¹, e che una corrispondente scienza unitaria non possa avere luogo. D'altronde Aristotele dichiara che l'ente si dice in più sensi « non per omonimia » (1003 a 34) ed assicura, per ciò, che un'unitaria scienza di tutti i suoi sensi è istituibile. La questione della possibilità della filosofia gravita ormai sul problema di chiarire come Aristotele ritenga evitata la omonimia nel caso dell'ente, nonostante il suo carattere plurisenso.

Nel secondo capitolo del IV libro della *Metafisica* la soluzione prospettata consiste nel mostrare che l'ente si dice bensì in modi svariati, uno dei quali — l'*ousia* — emerge però tra gli altri e in una certa maniera li sostiene. L'*ousia* vi è infatti pensata come « 'natura' unitaria » (μία φύσις: 1003 a 34) e come « unitario principio » (μία ἀρχή b 6) in relazione a cui l'ente si dice πολλαχῶς. Ad Aristotele essa appare quindi come una sorta di perno, in ciascuna cosa che è, di tutti quanti i modi del suo essere. Physis dell'ente si rivela appunto l'*ousia*: in tal maniera che il ricorso a un ente in sé perde le sue ragioni.

Che significa, però, che l'*ousia* è physis dell'ente? E che significa che gli svariati modi d'essere dell'ente le si ricolleghino come ad una physis unitaria? Il brano del IV libro della *Metafisica* sopra citato offre una illuminante indicazione: « L'ente si dice bensì in più sensi, ma in relazione a un'unità e ad una physis unitaria e non per omonimia (ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως) » (1033 a 33-34). Dunque l'*ousia* assolve la predetta funzione in quanto costituisce il πρὸς ἓν degli svariati sensi in cui l'ente si dice e in quanto li salvaguarda, per questa ragione, dalla mera omonimia. L'esigenza di qualcosa che li accomuni è soddisfatta grazie a tale carattere dell'*ousia*; e all'inverso quest'ultima sostiene la parte di loro κοινόν essendone il πρὸς ἓν. Allora il problema si sposta; ed ormai si tratta di vedere che significhi che l'*ousia* è il loro πρὸς ἓν e funge per tal ragione da loro κοινόν. In definitiva: che significa che l'*ousia*, rispondendo a questi requisiti, costituisce essa la physis dell'ente? dell'ente in quanto tale?

²¹ Cfr. *Metaf.* Γ 2, 1003 a 34, già cit. all'inizio del presente paragrafo.

3. - *Genesi e senso della questione.*

Le domande or ora formulate esigono una preliminare chiarificazione in merito al concetto aristotelico di omonimia ed a quelli, concomitanti, di sinonimia e di paronimia, nonché una preventiva elucidazione della problematica sottostante. A quest'ultima, vedremo, fanno del resto capo la tesi aristotelica dell'immediato suddividersi dell'ente in generi e la congiunta problematizzazione della *physis* cercata. Le sono dunque connesse le accennate difficoltà di garantire alla filosofia il carattere di scienza universale, una volta rideterminata l'argomento al livello dell'ente in quanto ente.

Dei concetti menzionati offre una rigorosa puntualizzazione il capitolo iniziale delle *Categorie*²². Aristotele dice:

(A) « *Omonimi* si dicono le cose che hanno comune soltanto il nome e rispetto alle quali la 'definizione' corrispondente a tale nome (ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας) è invece diversa »²³. Per es. un uomo reale e un uomo dipinto hanno comune il nome 'animale', ma è diversa nei due casi la definizione corrispondente a questo no-

²² Circa l'autenticità delle *Categorie* e la loro antica età di composizione cfr. il mio *Probl. d. categ.*, pp. 6-43 (pp. 6-10 per lo stato della questione). — Sulla distinzione tra omonimi e sinonimi (e paronimi) in *Cat.* 1 cfr. *ib.*, pp. 23-26; BRESTANO, *Von der mannigf. Bedeut.*, pp. 90-91; STEINTHAL, op. cit., I, pp. 205-208; OWENS, op. cit., pp. 49-53; A. GUZZONI, op. cit., pp. 47-50; E. K. SPECHT, *Über die primäre Bedeutung der Wörter bei Aristoteles* (« Kant-Studien », Bd. 51 [1959-60], Heft 1, pp. 102-10).

²³ *Cat.* 1, 1 a 1-2. L'espressione greca riportata nel testo abbisogna di un chiarimento. Si può cioè rendere λόγος τῆς οὐσίας con « definizione »; ma questo termine va comunque pensato secondo il senso dell'espressione che ne viene tradotta. In primo luogo, οὐσία qui non riveste lo specifico significato aristotelico di 'sostanza', distinta dalle altre categorie. Conserva invece il generico significato (platonico) di fondamento per cui qualcosa è quale è: in questo senso è per es. ousia dell'animale l'esser-animale (τὸ ζῶν εἶναι). Il λόγος concernente l'ousia così intesa è quello che esprime non tanto l' 'essenza' (la *quidditas*), quanto il modo d'essere dell'ente di cui si tratti. In secondo luogo, il λόγος in questione è precisato come κατὰ τοῦνομα. Cioè esso esprime bensì il modo d'essere ecc., ma, precisamente, quel modo d'essere che è designato dal nome da cui due o più enti siano linguisticamente accomunati: per es. « animale », rispetto a uomo reale e uomo dipinto nel caso degli omonimi e rispetto a uomo e bue nel caso dei sinonimi. In *Cat.* 1 l'attenzione è tutta posata sulla cosa e sul suo modo d'essere; ed è in base a quest'ultimo che viene tracciata la distinzione tra omonimi e sinonimi. « Omonimi » e « sinonimi » sono anzi le 'cose' stesse, τὰ ὄντα. — Cfr. anche *Probl. d. categ.*, p. 41, n. 61: a proposito della lezione di WAITZ (*Organon graece*, Leipzig 1844-46, pp. 269-70), che espunge l'inciso τῆς οὐσίας dall'espressione qui esaminata.

me; volendo infatti mostrare « che cosa sia per ciascuno di loro l'esser-animale (τὸ ζῴον εἶναι) », bisognerà fornire una spiegazione diversa nei due casi (1 a 2-6).

(B) « *Sinonimi*, per contro, si dicono le cose che hanno comune il nome e rispetto alle quali è la medesima la 'definizione' corrispondente a questo nome ». Per es. l'uomo e il bue hanno comune il nome 'animale'; inoltre è identica nei due casi la spiegazione di ciò che per ognuno è l'esser-animale (1 a 8-12).

(C) « *Paronimi*, infine, sono le cose che ricevono la loro denominazione da quaicòs'altro, da cui differiscono per la flessione linguistica ». Per es. è di paronimia il rapporto di 'grammatico' a 'grammatica', di 'coraggioso' a 'coraggio' (1 a 14-15).

La riferita tripartizione non è semplicemente nominale o linguistica. La diversità fra gli omonimi e l'identità fra i sinonimi²⁴ riguarda l'*ousia*, l'essere delle cose (p. es. l'esser-animale), a prescindere dalla mera identità nominale pertinente sia agli uni sia agli altri. « Omonimi » e « sinonimi » sono cioè le 'cose' stesse. E dal momento che riguarda il loro essere, la medesima distinzione fonda una prima, generale ripartizione degli enti. Ne è base l'identità o meno del loro modo d'essere, quale si manifesta sottoponendoli alla questione del τί ἐστίν; e, come vedremo, ne è risultanza una netta diversificazione dei rapporti fra gli enti nei due casi. La difficoltà di scoprire la *physis* dell'ente, come tale, ne sarà germinazione.

Il procedimento che nelle *Categorie* regge l'indicata partizione offre un cospicuo e già determinante esempio del tipo di teoresi poc'anzi tratteggiato e dunque della forma del « mostrare » che pertiene alla filosofia. Il tipo di teoresi qui posto in opera è cioè quello che si insedia nell'ambito del linguaggio, in quanto sfera di manifestatività dell'ente, e che prende le mosse dalla comprensione filosofica altrui (o nostra precedente) delle cose ed anche dalla loro non-filosofica precomprensione comune di cui il linguaggio è portatore. La suddivisione ora esposta viene tracciata insediando la ricerca nell'ambito suddetto e ponendo in luce quanto di non-compreso si annidi nella precomprensione comune. Nel medesimo esempio è inoltre visibile quella impostazione diaporetica della teoresi filosofica stessa di cui è nerbo lo sco-

²⁴ Ciò non significa, beninteso, che i sinonimi siano totalmente identici sul piano ontologico. La loro identità ontologica sussiste solo nella misura in cui essi sono sinonimi, cioè nella misura in cui è identico il loro λόγος τῆς οὐσίας. Vi sarà anzi una gradazione nell'ordine ontologico, nel senso di una crescente determinatezza a mano a mano che dal genere si proceda alle specie e agli individui.

prire tramite il questionare²⁵. In accordo con il tipico stile di Platone, Aristotele giunge infatti a differenziare gli enti sinonimi e gli enti omonimi sottoponendo le cose alla questione del τί ἐστίν, o meglio sottoponendole ciò che delle cose si presenta entro l'orizzonte di manifestatività costituito dal linguaggio. Ne è spinto a rivelarsi « per noi » il loro modo d'essere, anzi l'ousia che le fa essere quali si mostrano entro quell'orizzonte. All'interno del quale, tuttavia, emerge una sorta di stratificazione di piani, graduantisi da quello, piú strettamente immediatistico, della precomprensione delle cose espressa dalle pure e semplici parole fino a quello, ontologicamente piú radicale ed originario, della loro appropriata comprensione che è espressa dal λόγος τῆς οὐσίας, dalla 'definizione'. Semplificando diremo: graduantisi dal piano del preconettuale a quello del concetto. Dovremo peraltro soggiungere che pure su questo secondo piano vige l'identità di parola e cosa, benché in forma e grado diversi che non sul primo. La medesima identità, « presente nella coscienza popolare », qui sbocca nella congruenza tra ὄνομα (λεγόμενον), πράγματα (ὄν) e λόγος τῆς οὐσίας (νόημα). Parola, cosa e concetto « sono soltanto aspetti di un'unica e medesima cosa »²⁶. Non vengono ancora pensati come dimensioni *originariamente* separate; né dunque sussiste il problema della loro unificazione.

La partizione fra sinonimi ed omonimi decide, alla lontana, dell'impostazione stessa del filosofare di Aristotele. La sottende infatti una problematica d'indole strettamente ontologica, nascente dalla discussione di analoghe prospettive platoniche. La questione della physis dell'ente è suscitata dall'esito della loro discussione; e le concomitanti difficoltà provengono dal subentrare delle prospettive di Aristotele testé indicate a quelle corrispondenti di Platone.

Delle prospettive platoniche cui alludiamo si è già fatto cenno. Esse gravitano intorno al criterio della « omonimia » invalso nei dialoghi centrali come metodo o criterio per l'assunzione delle idee; piú ancora, si ricollegano al criterio della « eteronimia » sopravvenuto nei dialoghi posteriori. In proposito abbiamo segnalato come in entrambi i casi l'intendimento di Platone sia di scoprire la φύσις (anzi, la μία φύσις), o ἰδέα, costituente l'ousia delle cose designate da un medesimo

²⁵ Cfr. sopra, pp. 152-54.

²⁶ A. GUZZONI, op. cit., p. 48, n. 4. Cfr. anche STEINTHAL, op. cit., I, p. 210; OWENS, op. cit., pp. 50-52 (dove la portata ontologica, e non semplicemente nominale, della distinzione tra sinonimi ed omonimi è fortemente sottolineata).

nome e, rispettivamente, da nomi diversi²⁷: l'ousia, identificata con l'eidos, anche in Platone è detta *physis*, come quella che fa essere quali sono le singole cose che ne siano fondate. Per il nostro interesse attuale un punto, fra tutti, è specialmente istruttivo, vale a dire l'impostazione dell'argomento platonico-accademico dei « relativi » in favore delle idee che Aristotele espone e discute nel *De Ideis*²⁸. Premessa di tale argomento è infatti la specificazione dei casi in cui è possibile riferire uno stesso nome a piú cose « non per omonimia, ma in quanto esso manifesti una qualche ' natura ' unitaria » (μη ὁμωνύμως, ἀλλ' ὡς μίαν τιὰ δηλοῦν ἑῷσιν). L'espressione è oltremodo significativa: anticipa, quasi puntualmente, quella usata nel IV libro della *Metafisica* per spiegare come la molteplicità dei sensi dell'ente in quanto tale non comporti omonimia: in entrambi i testi questa viene elusa facendo appello ad una « physis unitaria ». La *μία ἑῷσις*, in Platone, è l'ousia, concepita nel modo testé richiamato; nel IV libro della *Metafisica* essa è di nuovo l'ousia, pensata però sotto una luce diversa, vale a dire come il πρὸς ἓν dei rimanenti sensi dell'ὄν. — La soluzione, addotta nel medesimo libro, dell'aporia nascente dall'aristotelico suddividersi immediato dell'ente in generi è fornita da quest'altra maniera di concepire l'ousia in quanto « ' natura ' unitaria ». Ma il principio della spiegazione è latente nell'inciso che regge il menzionato argomento platonico-accademico in favore delle idee.

In base all'identità di *physis* e *ousia*, pensata a sua volta come il τί ἔστιν delle singole cose che vi si ricolleghino, l'argomento platonico-accademico dei relativi stabilisce tre casi in cui uno stesso nome può venire riferito a piú cose « non per omonimia ». In primo luogo, quando esse ne rivestano in senso proprio il significato: p. es., se diciamo ' uomo ' Socrate e Platone. In secondo luogo, qualora si tratti di immagini di cose reali: p. es., se riferiamo il nome ' uomo ' alle pitture, essendo uno e medesimo il senso in cui ve lo applichiamo. In terzo luogo, allorché una cosa è modello e le altre sue immagini: p. es., se diciamo ' uomo ' Socrate e un suo ritratto. — Dal punto di vista di Aristotele, fin dalla pagina inaugurale delle *Categorie*, solamente il primo caso esula dalla omonimia. Fra l'una e l'altra prospettiva si apre un

²⁷ Cfr. sopra, pp. 66-69 e note 25 e 26 *ivi*.

²⁸ ALESS., *In Metaph.* 82, 11-83, 17. Circa il *De Ideis* e gli argomenti ricordati cfr. sopra, p. 68, nota 25.

solco: la questione aristotelica della *physis* dell'ente ne sarà contro-partita.

Mentre giova a chiarire lo stacco fra il pensiero dei due autori, il riferimento all'accennato punto di vista di Platone getta luce sulla distinzione aristotelica tra sinonimia ed omonimia. Le separa l'identità e rispettivamente la diversità del modo d'essere delle cose. Nelle *Categorie* il fondamento del loro modo d'essere ha nome *ousia*²⁹: di fatto si tratta pur sempre della *μία φύσις*, intesa appunto come *ousia*, che nel *De Ideis* viene esplicitamente chiamata in causa. Il divario tra le cose congiunte da un rapporto di sinonimia e quelle divise da uno di omonimia ha la sua precisa ragione nella rispettiva comunanza e non comunanza della *physis* che le fa essere quali sono e quali si manifestano. Nell'ambito aristotelico il primo è il caso delle cose *ομογενεων*, il secondo è quello delle cose *ετερογενεων*. La loro rispettiva omogeneità ed eterogeneità dipende appunto dal loro radicarsi o non radicarsi in una medesima *physis*. Ed inversamente τὸ γένος, in Aristotele, nomina certo il « genere » di una pluralità di cose; ma ciò che ne viene nominato non si riduce a classe o gruppo di enti, bensì ne costituisce la 'natura' unitaria ovvero l'*ousia*³⁰: il primario fondamento originativo del loro modo d'essere.

Su queste basi Aristotele fonda, nelle *Categorie*, la partizione categoriale degli enti³¹. Egli premette la distinzione fra due sorta di « generi »³²: da un lato quelli diversi e « non ordinati gli uni sotto gli altri » (1 b 16), p. es. animale e scienza; dall'altro quelli « sottoposti gli uni agli altri » (b 20-21), p. es. animale e uomo. Subito dopo elenca le categorie³³, pensandole come i più elevati (*ἐπίνω*) fra i generi del secondo tipo (cfr. b 22). — Le cose che rientrino in un medesimo ge-

²⁹ Intesa nel senso dell'espressione *λόγος τῆς οὐσίας* di *Cat.* 1, non in quello di prima categoria, 'sostanza' (su cui cfr. *Cat.* 4, 1 b 27-28; 5).

³⁰ Intesa, nel senso più stretto, come *οὐσία δευτέρα*: cfr. *Cat.* 5, 2 a 14-19; spec. 2 b 29 - 3 a 6; 3 a 33-39. Circa l'indicato carattere del « genere » cfr. *Ind. arist.* 152 a 6-11 (e cfr. i passi ivi cit.): « Quaestio τί τὸ ποιῶν τὸν ὄρισμὸν ἐν εἶναι ita solvitur, ut τὸ γένος sit ὑποζείμενον... ». Cfr. spec. *Metaf.* Δ 6, 1016 a 26 ss.: « Il genere è l'unitario sostegno (*ἐν ὑποζείμενον*) delle differenze, per es. cavallo uomo cane formano qualcosa di uno perché sono tutti animali ».

³¹ Per maggiori dettagli in proposito rimando al mio *Probl. delle categ.*, pp. 42-53.

³² *Cat.* 3, 1 b 16-24.

³³ *Cat.* 4; cfr., nel mio saggio cit., pp. 51-53.

nere fruiscono di un rapporto di sinonimia³⁴; quelle che appartengono a generi diversi sono invece caratterizzate da omonimia. Una physis unitaria dunque congiunge le prime, così come la sua mancanza lascia disgiunte le seconde. E come gli enti del primo tipo godono quindi di una certa comunanza³⁵, così fra gli altri non può sussisterne nessuna. Ciò segna l'abbandono della platonica *κοινωνία τῶν γενῶν* e l'avvento dell'aristotelica *ἰνκομυνικαβιλίτὰ* dei generi. — Il divieto dell'apodittica circa lo sconfinare di una scienza nel dominio di altre ne è virtualmente posto. Ma ne è pure suscitata la grande questione di capire come tutte le cose possano dirsi *enti* e come, all'inverso, l'ente (ogni cosa che è) possa rivestire altrettanti sensi quante sono le categorie. Le categorie costituiscono infatti i generi sommi: fra loro non potrà sussistere comunicazione.

Esse non possono comunicare perché, nel suo senso più pregnante, ciascuna costituisce la « natura unitaria » delle cose che ne siano fondate e perché non è reperibile una physis unitaria nella quale si radichino e unifichino, a loro volta, i generi categoriali. (Virtualmente un ὄν « in sé », come genere omniestensivo, ne è già escluso). Eppure nel IV libro della *Metafisica* Aristotele viene ad unificare tutti i sensi dell'ente, compresi quelli corrispondenti ai generi categoriali, riconducendoli proprio ad una physis unitaria, concepita come loro *πρὸς ἓν* e poi identificata con l'ousia. Il problema che stiamo discutendo — come l'ente, nonostante il suo immediato articolarsi in generi (categoriali), può formare argomento di una scienza unica? — si radica nella questione di scoprire bensì la physis dell'ente in quanto tale, ma pensata come *μία φύσις* unificante i multiformi sensi dell'ὄν e prima di tutto le categorie.

4. - *Impostazione della questione.*

L'identificazione della cercata physis unitaria con il richiamato *πρὸς ἓν* caratterizza la via seguita da Aristotele onde uscire dall'*im-passe* annidantesi nella rigida separazione tra sinonimia ed omonimia. Come è dunque da intendere tale sua identificazione? Prima ancora: che significa, in generale, il *πρὸς ἓν* di cui si tratta?

³⁴ Cfr. *Cat.* 5, 3 a 33-39.

³⁵ Entro i limiti accennati sopra, nella nota 24.

Il IV libro della *Metafisica* offre un chiarimento essenziale. Da prima Aristotele osserva che, nello stesso modo in cui tutto ciò che è salutare si riferisce alla salute, così tutte le cose si dicono enti « in relazione ad un principio unico » (πρὸς μίαν ἀρχήν: 1003 b 6), l'ousia³⁶. Poi avverte che, come una sola è la scienza di tutto ciò che è salutare, così anche negli altri casi. E spiega: « Infatti compete ad un'unica scienza la teoresi non soltanto delle cose che si dicono in un senso unico (τῶν καθ' ἓν λεγομένων), ma pure delle cose che si dicono [bensì in più sensi, ma] in relazione a una ' natura ' unica (τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν), poiché anche queste, in certo modo, si dicono in un unico senso (καθ' ἓν)³⁷. Che la teoresi degli enti in quanto enti spetti ad un'unica scienza ne è corollario (b 15-16). Insieme ne dipende la conclusione generale, che Aristotele subito enuncia, relativa ai principi ed alle cause di cui il filosofo dovrà trattare. Egli dice: se dunque è l'ousia « ciò che è primo (τὸ πρῶτον) e da cui tutte le altre cose dipendono e per il cui tramite si dicono », allora le cause ed i principi di competenza del filosofo saranno appunto quelli « delle ousiai » (b 16-19).

L'argomento della filosofia ne ottiene una maggiore determinazione. L'inizio del libro in questione aveva già chiarito che le spetta di indagare la physis dell'ente, onde scoprire « i principi e le cause d'ordine più elevato », in quanto intrinsecamente congiunti con tale physis³⁸. Poiché risulta esser l'ousia la physis cercata, argomento della teoresi filosofica diventano i principi e le cause bensì di rango più alto, ma appunto « delle ousiai ». — Più innanzi vedremo che il centro di gravità del filosofare ne viene spostato e che il suo spostamento può far pensare ad una essenziale trasformazione dell'idea stessa della filosofia. Esso costituisce d'altronde uno sbocco in certa misura obbligato del cammino che nel IV libro della *Metafisica* porta a fondare l'unitarietà della scienza in questione.

La sua fondazione è resa possibile dal reperimento di un medio tra sinonimia ed omonimia: il πρὸς ἓν con cui l'unitaria physis dell'ente viene identificata lo esprime. Nel brano testé riferito Aristotele

³⁶ *Metaf.* Γ 2, 1003 a 34 - b 10 (cfr. sopra, p. 231).

³⁷ *Metaf.* Γ 2, 1003 b 11-15. Sulla costruzione del primo periodo qui tradotto cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 256; spec. COLLE, trad. fr. del IV l. della *Metaf.*, p. 45. Cfr. anche Γ 2, 1004 a 24-25.

³⁸ *Metaf.* Γ 1, 1003 a 26-29 (cfr. sopra, pp. 229-30).

contempla due casi: quello di ciò che si dice in senso unico (καθ' ἓν λεγόμενα) e quello di ciò che si dice bensì in più sensi, ma in relazione ad una natura unica (πρὸς μίαν λεγόμενα φύσιν). La richiesta fondazione si regge sul fatto che pure nel secondo caso gli enti « si dicono, in certo modo, καθ' ἓν » (1003 b 14-15).

In Aristotele l'espressione καθ' ἓν λέγεσθαι riveste il medesimo significato di ὁμονύμως λέγεσθαι³⁹; in più, contiene l'indicazione esplicita della peculiare struttura costituente i sinonimi come tali. Li caratterizza cioè il rapporto a uno stesso « genere », in quanto loro unitaria ousia (nel senso di *Cat.* 1) o physis: p. es. uomo e bue si rapportano ad animale come al fondamento di ciò che il loro modo d'essere ha di unitario. L'ἓν dell'espressione καθ' ἓν designa l'unitarietà, anzi la medesimezza, di tale fondamento nei due casi; il κατά, a sua volta, esprime il loro comune rapportarsi a un'unità siffatta e in generale nomina la relazione che stringe con il loro unitario genere più cose omogenee⁴⁰. Per contro Aristotele dice « omonimi » gli enti non congiunti da una relazione di questo tipo. Nondimeno egli opera una suddivisione anche a loro riguardo. Essa traspare specialmente in un luogo dell'*Etica Nicomachea* spesso citato⁴¹. Anche qui la partizione fra sinonimi ed omonimi sta alla base; tuttavia l'ambito dei secondi vi è ripartito in due settori: da un lato gli ἀπὸ τύχης ὁμόνυμα, le cose che portano lo stesso nome casualmente⁴²; dall'altro quelle che,

³⁹ Cfr. l'opposizione tra ὁμονύμως e καθ' ἓν in *Metaf.* Z 4, 1030 b 2-3 (cfr. ALESS., *In Metaph.* 199, 20: καθ' ἓν μὲν λεγόμενα λέγει τὰ συμώνυμα καὶ ὑφ' ἓν τι κοινὸν τεταγμένα γένος). Per l'uso di καθ' ἓν in questo senso cfr. per es. *Metaf.* Γ 2, 1003 b 12-13; K 3, 1060 b 33 (καθ' ἓνα τρόπον). Altre espressioni aristoteliche per nominare la sinonimia: κατὰ μίαν ἰδέαν (*Et. Nic.*, A 4, 1096 a 30; b 25-26); καθ' ἓν εἶδος (*ib.*, 1096 b 10). — Sull'argomento di questo capoverso rimando anche al mio *Probl. d. categ.*, pp. 83-87 (che è peraltro da integrare con quanto viene esposto qui); ma cfr. spec. OWENS, op. cit., pp. 53-63; A. GUZZONI, op. cit., pp. 51-59; SPECHT, art. cit., pp. 104 ss.; nonché ALESS., *In Metaph.* 241, 3-27. Cfr. inoltre L. ROBIN, *Théorie platon. ...*, spec. p. 151; ROSS, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 256; COLLE, op. cit., pp. 44-46; GAUTHIER e JOLIF, *Et. Nic.*, II 1, pp. 45-47; J. TRICOT, trad. fr. di *Et. Nic.*, Paris 1959, p. 51, nota 9. Si veda inoltre K. J. J. HINTIKKA, *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity* (« Inquiry », 2 [1959], pp. 137-151).

⁴⁰ Cfr., oltre ai testi cit. nella nota prec., *Metaf.* A 5, 1071 a 37: contrapposizione tra πολλαχῶς e ὡς γένη λέγεσθαι.

⁴¹ *Et. Nic.* A 4, 1096 b 25-28. Cfr. gli studi cit. nella prec. nota 39.

⁴² Es. κλεις, che in greco significa tanto « chiave » quanto « clavicola » (*Et. Nic.* E 1, 1129 a 29-31).

senza esser sinonimi, lo rivestono per una qualche ragione: o in quanto provengono da un principio unico (τῷ ἀφ' ἐνός εἶναι) o in quanto vi si riferiscono come a un *telos* comune (πρὸς ἓν... συντελεῖν) o, ancora, per analogia (κατ' ἀναλογίαν)⁴³. La rigida opposizione tra sinonimi ed omonimi cade. Le subentra una gradualità, dovuta alla presenza di qualcosa che tramezza gli uni e gli altri. Là dove non c'è sinonimia, la comunanza del nome può non essere semplicemente casuale; può invece riflettere un tipo diverso e pregnante di omonimia, medio fra gli estremi. Gli ἀφ' ἐνός ο πρὸς ἓν (ο πρὸς μίαν φύσιν, ο πρὸς μίαν ἀρχήν) λεγόμενα⁴⁴, insieme con gli « analoghi », ne sono attuazione. L'espressione πρὸς ἓν designa ancora, mediante l'ἓν, l'unitarietà del loro termine di riferimento comune, ma il πρὸς sta a indicare che il loro comune rapportarvisi ha forma diversa da quella che caratterizza la relazione di più cose omogenee al loro unitario genere. La relazione è ora quella che p. es. congiunge con la salute tutto ciò che in un modo o in un altro è salutare. In che essa consista rimane da vedere.

L'alternativa tra i συνωνύμως ο καθ' ἓν (ο μοναχῶς) λεγόμενα e gli ὁμωνύμως (ο πολλαχῶς) λεγόμενα perdura. Ma ora i secondi appaiono suddivisi in due gruppi: agli omonimi veri e propri o casualmente tali si affiancano quelli che lo sono per analogia ed i πρὸς ἓν ἐγόμενα. Aristotele cura anzi di notare come gli ultimi si avvicinino ai καθ' ἓν λεγόμενα⁴⁵. Quando, dunque, nel IV libro della *Metafisica* dichiara che l'ente si dice in più sensi ma non per omonimia, bensì « in relazione a un'unità e ad un principio unico », egli riconosce loro un'omonimia di questo tipo; salvo che qui si astiene dal chiamarla omonimia ed anzi esclude che questa entri in gioco⁴⁶. E quando, proseguendo, addita nell'ousia l'unitario principio (1003 b 6) e indirettamen-

⁴³ Sulla analogia nel senso di Aristotele cfr. G. L. MUSKENS, *De vocis ἀναλογίας significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningen 1943. Cfr. anche GAUTHIER e JOLIF, op. cit., pp. 46-47. Si veda inoltre G. PATZIG, *Theologie und Ontologie in der « Metaphysik » des Aristoteles* (« Kant-Studien », Bd. 52 [1960-61], Heft 2, pp. 185-205), pp. 204-205, per la prevalente applicazione della analogia in *Metaf.* Z H Θ.

⁴⁴ Altre espressioni aristoteliche: πρὸς ταυτό, πρὸς ἓν τι καὶ κοινόν (*Metaf.* K 3, 1061 a 7, 11).

⁴⁵ Cfr. il già cit. *Metaf.* Γ 2, 1003 b 14-15: ...καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται [Jaeger] καθ' ἓν. Ne è anche chiarito il passo, altrimenti terminologicamente strano, di K 3, 1061 b 12-13.

⁴⁶ Cfr. del resto *Metaf.* Z 4, 1030 a 35 - b 3 (cit. sopra, nota 39).

te l'unitaria *physis* (b 14) cui gli altri sensi dell'ente si ricollegano, egli chiarisce la ragione per la quale gli svariati modi dell'essere di ciascuna cosa che è — ossia dell'ente, in quanto tale — anziché sussistere disuniti appartengono alla 'cosa' come suoi, intrinseci modi d'essere. Che l'ente non si dica *μοναχῶς* esclude il rapporto di sinonimia fra le cose che sono e in quanto sono; esclude, inoltre, che esse si rapportino a un genere unico e omniestensivo. Ma che l'ente si dica *παλλαχῶς* non implica un suo svaporare nel totalmente irrelazionato. Comporta invece tutt'altra guisa di unità e tutt'altro indirizzo nella teoresi del suo esser-uno e del suo stesso esser-ente. L'indirizzo perseguito da Aristotele identifica il cercato fondamento unitario bensì con la *physis* (con la *physis* dell'ente, in quanto ente), ma pensata come ciò da cui i molteplici ed anche eterogenei aspetti costitutivi di ciascuna cosa che è dipendono ed a cui si riconducono; vale a dire, pensata come ciò in rapporto a cui essi prendono il carattere di aspetti dell'essere che costituisce qualsiasi cosa in quanto ente. Un nuovo tipo di universalità ne è guadagnato, radicalmente diverso da quello che caratterizza i generi come tali. Lo scavalco dell'apodittica e del suo divieto relativo alla incomunicabilità dei generi trova qui fondazione.

Il nuovo tipo di universalità emerge dalle caratteristiche dei *πρὸς ἕν λεγόμενα*⁴⁷. La relazione che li contraddistingue, espressa da *πρὸς ἕν λέγεσθαι*, nomina la speciale forma del loro rapportarsi (*πρὸς*) ad un medesimo termine di riferimento (*ἕν*); e nomina, parimenti, lo speciale carattere del loro stesso termine di riferimento comune. Valga d'esempio o di guida il rapporto di ciò che è salutare con la salute⁴⁸. Tutto ciò che è salutare, Aristotele dice, vi si riferisce « o in quanto la conserva o in quanto la produce o in quanto ne è sintomo... »: la salute funge da *κοινόν*, da termine di riferimento comune: costituisce l'*ἕν* di una relazione del tipo *πρὸς ἕν*, ma non di una del tipo *καθ' ἕν*. Nell'ultimo caso è unità di riferimento il genere (l'esser-animale, rispetto a uomo e bue); ed il genere costituisce la *μία φύσις* (o *μία ἀρχή*) che tanto per l'uomo quanto per il bue origina e fonda l'esser-animale. Nell'altro caso l'unità di riferimento non ha viceversa carattere di « ge-

⁴⁷ Per quanto segue cfr. A. GUZZONI, op. cit., pp. 55-59. Cfr. pure SPECIT, art. cit., spec. pp. 108-111; PATZIG, art. cit., pp. 192-94.

⁴⁸ L'es. cit. ricorre, oltre che all'inizio del IV libro della *Metafisica*, anche in K 3, 1059 b 36-1060 a 7, Z 4, 1030 a 35-b 3.

nera»: ciò che promuove o produce la salute o ne è sintomo non vi si riferisce allo stesso modo in cui uomo e bue si rapportano ad animale: non rientrano nella salute come parte nell'intero. Nondimeno, è in rapporto alla salute che si dice 'salutare' tutto quanto porti questo nome: rispetto a ciò che le si riferisce essa detiene funzioni fondative, benché di tipo diverso da quelle pertinenti al genere. La specificità del suo fondare — del suo esser μία φύσις, μία ἀρχή — dipende dal fatto che pure la salute è uno dei modi d'essere del 'salutare', preso come tale e in generale, ovvero è uno dei suoi molteplici sensi; non è, invece, l'esser-salutare in quanto tale. Tuttavia la salute emerge fra gli altri sensi dell'esser-salutare stesso e se ne rivela il senso primario e fondamentale: i rimanenti prendono luce dal rapporto ad essa e solamente dal rapporto ad essa. Generalizzando diremo che nel loro insieme i πρὸς ἔν λεγόμενα formano un intero (un ὅλον): tutte le cose che in un modo o in un altro si rapportano alla salute formano l'intero del 'salutare'. Il loro intero, però, differisce da quello formato dai καθ' ἑν λεγόμενα ossia dalle cose appartenenti a un medesimo genere. Esso ne differisce per la ragione suddetta, cioè per il motivo che principio unitario dei πρὸς ἔν λεγόμενα è un membro dell'intero, non qualcosa (il « genere ») che li sottenda e abbracci tutti.

Che i πρὸς ἔν λεγόμενα costituiscano un intero fonda il nuovo tipo di universalità richiesto affinché la filosofia possa essere episteme universale. In Aristotele la possibilità stessa della teoresi filosofica ne è sostenuta. Si tratta infatti di un'universalità differente da quella propria dei generi e valicante il loro ambito. Suo dominio è l'eterogeneo: la filosofia può venire ideata come episteme universale in quanto sono poste le condizioni per l'esercizio della teoresi anche in questo meta-apodittico e meta-scientifico dominio.

Nel IV libro della *Metafisica* Aristotele esplicita subito l'implicazione decisiva. Come 'salutare' si dice bensì in più sensi, ma tutti in relazione ad uno primario e fondamentale, così l'ente. Suo senso primario e fondamentale (τὸ πρῶτον: 1003 b 16-18) è l'ousia o piuttosto il modo d'essere che ne è nominato. Pertanto l'ousia si rivela il πρὸς ἔν di tutti gli altri modi dell'essere delle cose che sono, la cercata physis unitaria dell'ente in quanto ente: il suo intrinseco fondamento originativo. Costituisce quindi quel πρῶτον « dal quale tutte le altre cose dipendono e per il cui tramite si dicono » (*ib.*). Allora l'ente — dunque ogni cosa che è, in quanto è e puramente in quanto è — forma

un intero: i suoi molteplici sensi ne sono i membri o le articolazioni. Uno di questi, l'ousia, detiene il medesimo primato di cui fruisce la salute nell' 'intero' di ciò che è salutare: l'intero formato dai molteplici sensi dell'ente è di tipo non- e meta-apodittico. Perciò la filosofia, pensata come episteme dell'ente in quanto ente, è scienza unitaria ed universale pur essendone campo d'azione l'eterogeneo. Essa lo è, anzi, proprio perché ne è questo il campo d'azione. Dunque lo è differendo radicalmente da tutte le altre scienze e varcando il limite che tutte le circoscrive.

Il processo fondativo dell'idea della filosofia a livello dell'ὄν ἢ ὄν è ormai compiuto. La 'dimensione' — la dimensione di pensiero — costituita da tale livello è stata dischiusa.

5. - *Il senso filosofico della domanda τί ἐστίν: la filosofia, teoresi dell'essere dell'ente.*

Si può dire che l'apertura di tale dimensione segni pure il culmine dell'assidua resa di conti di Aristotele con gli altri pensatori. Il filosofare ne prende infatti uno stile che Aristotele giudica nuovo. L'innovazione capitale sta in ciò: la filosofia depone il carattere di ricerca di enti privilegiati ed assume quello di teoresi dell'essere dell'ente.

Lo stile del pensare filosofico che determina questa capitale innovazione si riflette con piena vivezza nel trasformato senso che ora acquista la domanda: τί ἐστίν; Il suo nuovo senso concerne in primo luogo l'interpretazione del τί e subordinatamente quella dell'ἐστίν. La questione del VII libro della *Metafisica* — τί τὸ ὄν; — valga di guida⁴⁹. Presa nel suo senso più consueto essa chiederebbe che l'ente (beninteso, in quanto ente) venga definito, fissandone il genere e la differenza specifica, così come la domanda « che è l'uomo? » esige la determinazione del genere (animale) e della differenza specifica (terrestre bipede) definienti l'uomo. Ma è subito chiaro che dell'ente, considerato puramente come tale, non è possibile definizione, almeno di questo tipo; manca infatti un « genere » entro cui inserirlo. La questione che lo concerne non chiede definizioni: il suo senso è d'altra natura.

Quando si tratti di definizioni, occorre fissare anzitutto il γένος:

⁴⁹ Cfr. anzi *Metaf.* E 1, 1026 a 31-32. La questione dell'ente vi è posta esplicitamente nei termini seguenti: περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν... θεωρησαί, καὶ τί ἐστίν...

non semplicemente come quadro entro cui il *definiendum* rientri, ma quale suo primario fondamento originativo o fattore costitutivo⁵⁰. L'altro fattore ne è la *διαφορά*, l'elemento differenziante la specie all'interno del genere: 'terrestre bipede' differenzia la specie 'uomo' internamente a quell'intero che è animale. L'unità, poi, di genere e di differenza specifica costituisce il *τί ἦν εἶναι*⁵¹, l'unitario complesso dei fattori necessari e sufficienti mercé i quali si contraddistingue da ogni altra una determinata cosa, guardata nel suo *essere*, nell'*εἶναι* che la questione *τί ἐστίν* vuole chiarito. Presa nel senso di domanda definitoria, la questione mette in causa l'*essere* delle cose inquisite, pensato in definitiva come *τί ἦν εἶναι*, *quidditas*, 'essenza'; e il *τί*, di cui essa chiede, esprime innanzi tutto il fattore d'unità (*ἔν*, la *physis*, l'*ousia* [nel senso di *quidditas*]) del loro essere così considerato. Ma porre la questione in termini siffatti è possibile unicamente là dove si dia un genere, cioè nel caso dei *καθ' ἔν λεγόμενα*. Spinta fino al grado estremo, la domanda conduce ai generi 'sommi', le categorie. Che è l'uomo? animale; che è l'animale? vivente; che è il vivente? *ousia* (nel senso di 'sostanza'). Che è, invece, il bianco? colore; e il colore? qualità. E che è 'alto tre cubiti'? quantità. Analogamente negli altri casi⁵². Ogniquale volta venga formulata a proposito di ciò che rientri in una determinata categoria, la domanda suddetta pone in questione *τὸ τί ἐστίν* (o piuttosto *τὸ τί ἦν εἶναι*) e chiede definizioni. D'altronde Aristotele osserva che la risposta alle domande testé enunciate (che è l'uomo? che è il bianco? ecc.) in ogni caso « dice *τὸ τί ἐστίν* »,

⁵⁰ Cfr. sopra, nota 30.

⁵¹ Su questa notissima espressione cfr. spec. C. ARPE, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg 1938, partic. pp. 14-19 (su « La forma grammaticale del *τις* »); cfr. anche *Ind. arist.* 754 a 50 ss.; in parte, G. SCARPAT, *Il discorso e le sue parti in Aristotele*, Arona 1950, p. 51, n. 12. Come l'articolo *τό* indica, l'espressione in esame nomina la risposta alla questione: *τί ἦν εἶναι*; A sua volta tale questione concerne l'*essere* (*ἔσθαι*) della cosa inquisita e chiede che si determini in che consista (*τί ἦν*), da sempre e continuativamente (come l'imperfetto vuole), l'essere costitutivo della medesima cosa. Per es.: *τί ἦν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*; « che è, per l'uomo, l'esser-uomo? »: rispondere a questa domanda significa mostrare i costituenti dell'esser-uomo (il genere e la differenza specifica), cioè stabilire la definizione. — La parola *quidditas* può rendere il pensiero di Aristotele in proposito, purché venga presa in senso conforme. Lo stesso dicasi per « essenza ».

⁵² Cfr. *Top.* A 9, 103 b 27-39. Cfr. *Probl. d. categ.*, pp. 12-14; cfr. pure, nel medesimo senso, O. APELT, *Die Kategorienlehre des Aristoteles* (in *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, pp. 101-216), pp. 123-25; DE RIJK, *The Place ...*, pp. 67-68; Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. LXXXVII, 307.

ma « significa » ora l'ousia (nel senso di ' sostanza ') ora la qualità ora la quantità ecc.⁵³. Mercé il suo *s i g n i f i c a t o*, da determinarsi caso per caso, la domanda definitoria chiede di inserire nel ' genere ' categoriale rispettivo le cose via via inquisite. Ma quando vengano posti in questione i generi categoriali stessi e si domandi « che è l'ousia? », « che è la qualità? » ecc., allora la medesima domanda torna bensí ad affacciarsi, ma con senso mutato. In tal caso essa non è piú una richiesta di definizioni: la risposta possibile « dice » bensí il $\tau\acute{\iota} \epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$, ma « significa » tutt'altro che un genere sia pure categoriale.

In rapporto ai generi categoriali la domanda definitoria non può venire posta perché manca un genere ulteriore al quale essi apparten-gano e nel quale rientrino tutti. Deve mutare di significato. Per un verso Aristotele discerne molteplici sensi, cosí dell'ousia come della qualità, della quantità, ecc.⁵⁴: le categorie sono da lui pensate come *πολλαχῶς λεγόμενα*, del tipo $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu$. Per un altro verso egli le riunisce sotto un medesimo titolo, mostrandole altrettanti sensi dell'ente in quanto tale⁵⁵. Di fatto la domanda « che è? », formulata a loro riguardo, in sede aristotelica riceve pertanto due differenti risposte; ma nessuna è di tipo definitorio. Pure in questo caso la risposta da lui fornita « dice $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ »; tuttavia « significa » ora gli svariati modi dell'esser-ousia, dell'esser-qualità ecc., ora i modi in cui ciascun genere categoriale si rapporta all'ente ovvero la guisa dell'essere dell'ente realizzata da ognuna. Una guisa ne è quella dell'ousia, un'altra quella della qualità e poi della quantità ecc. Nel secondo caso il modo d'essere (dell'ente) costituito dall'ousia emerge fra gli altri a titolo di modo d'essere primario e fondamentale; funge pertanto da $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu$ rispetto ai rimanenti. Sotto questo profilo, la domanda in esame, formulata a proposito dei generi categoriali, trova risposta definitiva nella individuazione del loro $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu$: il $\tau\acute{\iota}$ di cui essa chiede esprime tuttora un fattore di unità e un fondamento (l' $\epsilon\acute{\iota}\nu$, la *physis*,

⁵³ Cfr. ancora *Top.* A 9 cit., spec. 103 b 29 ss. Cfr. inoltre C. ARPE, op. cit., pp. 8-14: vi si distingue il $\tau\acute{\iota} \epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ « categoriale » e quello « definitorio », intendendo con il primo l'ousia e dunque la prima categoria, col secondo la risposta alla domanda definitoria « che è? »: l'ousia, in Aristotele, ne è una delle risposte ultime possibili; altrettante risposte di questo tipo sono le rimanenti categorie. In merito cfr. spec. *Metaf.* Z 4, 1030 a 18-27.

⁵⁴ Per i sensi di ousia cfr. *Metaf.* Z, spec. cap. 3 inizio; inoltre Δ 8; *Cat.* 5. Per la qualità: *Cat.* 8; *Metaf.* Δ 14. Per la quantità: *Cat.* 6; *Metaf.* Δ 13.

⁵⁵ Cfr. *Metaf.* Δ 7, 1010 a 22-30 (cfr. *Probl. d. categ.*, pp. 11-14). E cfr. cap. seg., p. 259 e nota 17 *ivi*.

l'ousia [nel senso però di prima categoria]); ma il rapporto unificante e il fondamento che ora si tratta di mostrare non è quello imperniato sulla unità del genere, bensì quello costituito appunto da una relazione del tipo πρὸς ἔν.

Allorché domanda « che è l'ente? » Aristotele sottomette alla questione « che è? » anche l'ente, in quanto tale. Nella sua complessiva arcata la risposta aristotelica presenta la seguente gradazione: 1) l'όν è un λεγόμενον; 2) è un πολλαχῶς λεγόμενον; 3) l'ousia ne è il senso primario e fondamentale. Il terzo punto genera la conversione della domanda iniziale nell'altra: « che è l'ousia? »⁵⁶. La questione relativa all'ente investe un πρὸς ἔν λεγόμενον e sfocia nella richiesta di discernere, tra i suoi molteplici sensi, quello che funga da unitario fondamento rispetto agli altri. Anche dal presente punto di vista il τί della questione suddetta coincide con l'έν del πρὸς ἔν: la domanda « che è l'ente? » si converte per questa ragione nella domanda « che è l'ousia? ».

In generale la domanda τί ἔστι mette in questione l'essere della cosa presa a tema. D'altra parte essa collima, per un certo verso, con la domanda διὰ τί⁵⁷: il τί dell'una corrisponde al τί dell'altra. Perciò la prima domanda chiede non meno della seconda che venga mostrato τὸ διὰ τί, il fondamento (τὸ αἴτιον). Ma Aristotele dice pure che « tutte le cause sono principi »⁵⁸: l'originare è il modo in cui il fondamento fonda: il fondamento, come tale, è originativo; non è semplice ὑποκείμενον, sostrato, sostegno. Grazie a questo suo intreccio con la domanda διὰ τί, primariamente la domanda τί ἔστι non è definitiva, ma esige che si mostri appunto il fondamento originativo. τὸ ἔν di cui essa chiede è in tal senso la physis (l'ousia) di ciò che ne sia inquisito. La duplice interpretazione di cui la domanda « che è? » è aristotelicamente suscettibile viene ad articolare in due forme distinte la richiesta attinente al fondamento originativo e il modo di soddisfarla. Una forma concerne i καθ' ἔν (λεγόμενα), l'altra i πρὸς ἔν. Il loro differire combacia con quello dei due ambiti rispettivi, il campo dell'omogeneo e il campo dell'eterogeneo: due tipi di « intero », caratterizzati da tipi altrettanto diversi di universalità. Domandare « che è? » a proposito di una cosa appartenente al primo dominio significa

⁵⁶ Cfr. sopra, pp. 98, poi 233-34.

⁵⁷ Cfr. *An. Post.* B 2, 90 a 14-23.

⁵⁸ *Metaf.* Δ 1, 1013 a 16-17. Cfr. sopra, p. 15.

chiedere che venga mostrato l'essere di tale cosa: il τί della domanda nomina l'ἔν (la physis nel senso del « genere » e poi della « differenza specifica », ma, prima, nel senso del « fondamento »; l'ἔστι nomina appunto l'« essere », pensato come τὸ τί ἦν εἶναι, *quidditas*. Domandare « che è? » a proposito di qualcosa che rientri nel secondo dominio significa pur sempre mettere in questione l'essere. Ma ora il τί nomina l'ἔν (di nuovo: la physis nel senso di ciò che tra più cose eterogenee è « primo » rispetto alle altre; e di nuovo il *primum* vale quanto *f o n d a m e n t o*. Corrispondentemente l'ἔστι non « significa » la *quidditas*, l'« essenza », bensì il rapporto della cosa inquisita con ciò di cui essa costituisce un senso o, piuttosto, un modo d'essere; rapporto mediato da quel *primum*, all'interno dell'eterogeneo « intero » abbracciante l'una e l'altro.

Nel caso dei generi categoriali ciò vuol dire: il τί nomina l'ousia (nel senso della prima categoria) in quanto πρὸς ἔν delle altre categorie; l'ἔστι nomina il rapporto di una determinata categoria (p. es. la qualità) con l'ente come tale, tramite il suo rapporto con l'ousia⁵⁹. Qui la domanda non è definitoria e non verte su « essenze ». In linea del tutto generale concerne il rapporto di qualcosa a qualcosa, in quanto relazione costitutiva dell'essere dell'uno e dell'altro termine. Nel caso dell'ὄν ἢ ὄν essa riguarda, in ultima analisi, la trama di relazioni per le quali ciascuna categoria è « genere » in cui l'ente si articola e per le quali, all'inverso, l'ente è « immediatamente » articolato in generi. Questa trama di relazioni, comunque intessuta, costituisce l'essere dell'ente, in quanto tale: l'esser-ente, τὸ ὄντι εἶναι. Viene cioè ad esplicitare τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα κατ' αὐτό (1003 a 21-22), i costituenti dell'ente come tale. Nel loro quadro l'ousia emerge come la cercata physis unitaria perché la medesima trama ne è originativamente fondata⁶⁰.

⁵⁹ Quando si tratti dell'ousia stessa, il suo carattere di senso primario dell'ente è ragione per la quale il suo rapporto all'ente sia immediato.

⁶⁰ Basti citare *Metaf.* Z 17, partic. 1041 b 27-28: l'ousia di ciascuna cosa è αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. Cfr. anche *De An.* B 4, 415 b 12-13: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἢ οὐσία. Il che vale per l'ousia tanto nel senso di *quidditas* (nell'ambito dell'omogeneo) quanto nel senso di πρὸς ἔν (nell'ambito dell'eterogeneo, e particolarmente in rapporto ai diversi aspetti dell'« essere » di una determinata cosa).

Al livello dell'ὄν ἢ ὄν la filosofia nel senso di Aristotele è episteme teoretica dei fondamenti dell'ente come tale. Nell'iniziale sviluppo nel IV libro della *Metafisica* la questione dei suoi fondamenti si è subito accentrata nella questione della sua physis. Successivamente physis dell'ente si è rivelato l'unitario principio dei molteplici sensi in cui esso si dice: l'ousia. In seguito la necessità di chiarire in qual modo quei multiformi sensi possano radicarsi in un principio unitario, stante la loro eterogeneità, ha condotto a vedere che la struttura fondamentale dell'ente è del tipo πρὸς ἑν. La chiarificazione di questa sua struttura è infine valsa a lumeggiare che proprio perché ne è siffatta la struttura di base, l'ente è bensì immediatamente suddiviso in generi e pertanto forma un « intero » eterogeneo, ma per questa stessa ragione lo costituisce una trama di relazioni e propriamente di relazioni d'essere. Mentre costituisce l'essere dell'ente in quanto ente — ossia di ciascuna cosa che è, in quanto è e puramente in quanto è — la loro trama viene a formare l'argomento primario della filosofia, a livello dell'ὄν ἢ ὄν. Sí che proprio in quanto mira ai fondamenti dell'ente stesso, la filosofia prende il carattere di teoresi bensì dell'ente come tale, considerato però nel suo essere. Argomento ultimativo della teoresi filosofica si manifesta ormai l'esser-ente dell'ente, in quanto tale.

La capitale innovazione di Aristotele rispetto al pensiero anteriore, com'è da lui ricostruito, si compendia in una corrispondente trasformazione del senso del filosofare. Anziché ricerca di un ente, o di piú, il quale funga da arché degli altri (l'acqua, l'aria, il fuoco...; gli enti eidetici), in base all'idea tracciatane nell'inizio del IV libro della *Metafisica* la filosofia acquista l'impronta di teoresi dell'essere dell'ente, proprio in quanto sono suo argomento τὰ πρῶτα, i fondamenti ultimativi. L'emergere dell'ousia come l'unitario principio che annoda all'ente la trama suddetta di relazioni non ne infirma questa impronta. Anzi, esso è richiesto perché i molteplici e svariati modi d'essere di una qualsiasivoglia cosa possano fungere da modi del suo esser-ente e al tempo stesso possano realizzare l'essere costitutivo dell'ente in quanto tale.

CAPITOLO UNDICESIMO

L'IDEA DELLA TEORESIS DELL'ESSERE DELL'ENTE E LE SUE ARTICOLAZIONI

Il quesito sollevato all'inizio di questa parte del nostro studio concerneva l'argomento della filosofia e il senso della teoresi filosofica¹. Ora il doppio quesito ha trovato risposta al livello dell'ὄν ἢ ὅν e secondo le prospettive del IV libro della *Metafisica* fin qui emerse. In breve. Argomento della « episteme cercata » risultano bensì i fondamenti ultimativi, ma in quanto propri dell'ente come tale. Meglio: ne è argomento la trama di relazioni costituenti l'essere dell'ὄν. Senso della teoresi filosofica si palesa l'indagare appunto questa trama prendendo a guida la struttura d'essere nominata dal πρὸς ἑν λέγεσθαι e impiantandone l'indagine su quel terreno di manifestatività delle cose che aristotelicamente è il loro λέγεσθαι. L'argomento e il senso in questione ne escono rispettivamente rideterminato e puntualizzato. L'indole della rideterminazione dell'uno e della puntualizzazione dell'altro è tale da salvaguardare, ormai, la filosofia dalle aporie sopra discusse (cfr. cap. IX); ma è anche tale da esigere ulteriori sviluppi della questione, in forza dei quali l'argomento e il senso del filosofare vengono (o sembrano) nuovamente rideterminati. Vediamo come.

1. - *L'unitario programma del filosofare.*

Quando, nel I libro della *Metafisica*, definiva la « sofia » episteme teoretica dei fondamenti primari, Aristotele motivava la definizione avvertendo che tutte le altre cose si conoscono per loro mezzo e a partire da loro e che, pertanto, essi meritano il titolo di τὰ πρῶτα, τὸ μάλιστα

¹ Cfr. sopra, pp. 185 ss.

ἐπιστητόν². Che significhi cercare i primi fondamenti rimaneva peraltro sottaciuto. Alla luce dei due libri iniziali della *Fisica* si è tuttavia potuto chiarire che la teoresi filosofica dei principi e delle cause riveste un carattere speciale, differente da quello di ogni altra scienza. Risiede nel mostrare ciò che li costituisce in quanto principi e in quanto cause: il loro esser-principi ed esser-cause. Non consiste invece nel cercare qualcosa che funga da arché o aitia³. Ma poi il III libro della *Metafisica* è venuto a porre in forse la possibilità stessa di ricerche di questo tipo. In linea di principio la filosofia ne risultava problematizzata, così come ne usciva compromesso il suo pur essenziale primato rispetto alle restanti discipline scientifiche⁴. Di fatto, però, l'una e l'altro perduravano, essendo trattazione filosofica e meta-apodittica anche e già l'aporetico sviluppo di quel libro. Col fondare la possibilità di una scienza dell'eterogeneo e con lo stabilirne anzi la peculiare universalità, nella sua parte iniziale il secondo capitolo del IV libro della *Metafisica* non solo riapre il cammino bloccato dal libro precedente; viene inoltre a legittimare pure il corso dei due libri inaugurali della *Fisica* e, non meno, quello del III della *Metafisica*. Il pensiero esposto vi ne esce avallato in linea di principio. E l'avallo si presenta così efficace da bene accreditare, infine, proprio il tipo di filosofia di cui i libri della *Fisica* sono apparsi espressione. Il loro contenuto è ora recuperato, grazie allo scioglimento delle aporie che erano venute ad investirlo.

Il recupero, tuttavia, non è semplice restaurazione. Esso chiarisce, in primo luogo, un nuovo e ben appropriato senso di quel medesimo contenuto, rivelando lo stile di pensiero che lo sottende. La novità saliente è offerta dalla determinazione stessa dell'idea della filosofia come scienza dell'eterogeneo. Argomento del filosofare così inteso sono i πρὸς ἕν λεγόμενα. Nei confronti del I e II libro della *Fisica* ciò vuol dire: la teoresi dei principi e delle cause che vi è sviluppata ha carattere filosofico perché il suo argomento è di questo tipo e vi è discusso col metodo richiestone. Di arché e di aitia e inoltre di physis Aristotele discerne molteplici sensi: nelle 'cose' di tal nome egli riconosce πολλαχῶς λεγόμενα. In piú, uno tra i sensi in cui ciascuna si dice è primario e fondante rispetto agli altri⁵. Il domandare che cosa sia 'prin-

² Cfr. sopra, pp. 28 e 187.

³ Cfr. sopra, pp. 191-202.

⁴ Cfr. sopra, pp. 207-12.

⁵ Cfr. risp. *Metaf.* Δ 1, 2 e 4.

cipio' o 'causa' o 'physis' non significa dunque chiedere definizioni, come se la domanda concernesse qualche καθ' ἑν λεγόμενον e come se essa fosse da porre nella forma appropriata ad una scienza particolare. Significa chiedere la rigorosa determinazione degli svariati sensi di quelle 'cose' e poi la enucleazione di un senso primario e fondamentale, cui gli altri si riconducano come al loro comune πρὸς ἕν. Entro la loro determinata prospettiva quei libri della *Fisica* presentano un andamento corrispondente. Nel I libro: alla specifica questione del numero dei principi Aristotele risponde identificandoli coi contrari e radicando questi in un «sostrato» come ulteriore e più originario principio che li sorregga⁶. Il loro sostrato — la physis, in quanto ousia — ora si rivela il senso primario e fondamentale di *arché*, pensata in rapporto a tale questione. Nel II libro: alla questione delle cause Aristotele risponde, da prima, identificando con la physis in quanto intrinseco principio di moto l'aitia degli enti che l'abbiano in arché, poi mostrando l'articolarsi della physis stessa nei due sensi di *hyle* e di *eidōs*, infine quadripartendo le cause⁷. L'essere intrinseco principio di moto ora si rivela il senso primario e fondamentale di *physis*, in rapporto alla questione delle cause.

L'indole filosofica dei due libri richiamati — filosofica in conformità con l'idea della filosofia posta nel IV libro della *Metafisica* — ne è lumeggiata; il nuovo senso, appunto filosofico, di quei libri ne è pure compendiato. Ma le indicazioni testé accennate mostrano anche il carattere di ricerca particolare inerente ai medesimi libri. Sotto un duplice profilo: in quanto essi presuppongono indagini maggiormente originarie, dirette ad illustrare il senso (o i sensi) di *arché* e di *aitia* e anche di *physis* come tali; e in quanto il loro argomento è specifico, pur essendo meta-apodittico e filosoficamente universale il metodo della sua trattazione. Circa il primo punto soccorre il V libro della *Metafisica*, il celebre scritto così detto lessicale. Qui Aristotele determina infatti l'ampia gamma dei sensi in cui si dicono *arché* e *aition* e *physis*⁸. I capitoli dedicati ad illustrarli appartengono

⁶ Cfr. sopra, pp. 195-96.

⁷ Cfr. sopra, pp. 197-99, 200.

⁸ Cfr. sopra, nota 5. Il riferimento a *Metaf.* Δ 1-4 è suggerito anche da una certa analogia con l'impostazione di *Fis.* A 1. Nei capitoli cit. della *Metafisica* vengono esaminati successivamente i seguenti termini: ἀρχή, αἴτιον, στοιχεῖον, φύσις. In *Fis.* cit. i primi tre termini vengono elencati nel medesimo ordine, allo scopo di inquadrare l'argomento della episteme vertente sulla physis. Cfr. *Fis.* A 1, 184 a

dunque alla scienza filosofica: vi è svolta una tematica propria della filosofia. Essa vi è anzi sviluppata elaborando questioni che la *Fisica* non tocca e peraltro suppone chiarite. Per questo verso i medesimi capitoli rientrano nella filosofia a titolo piú originario che non la trattazione stessa dei principi e delle cause composta dai due libri inaugurali della *Fisica*. Circa il secondo punto, ancora il V libro della *Metafisica* è alquanto istruttivo. *Arché, áition, physis* formano l'argomento di altrettanti suoi capitoli. Li affianca, però, la trattazione anche di altri argomenti, per un complesso di trenta voci: στοιχεῖον, ἀναγκαῖον, ἔν, ὄν, οὐσία ecc. Ogni volta Aristotele si riferisce al significato che le 'cose' nominatene rivestono nel linguaggio filosofico, ed anche nel linguaggio comune, e vi attinge gli svariati sensi in cui esse vengono dette; e suo principale obiettivo è di enuclearne il senso primario e fondamentale. In tutti i casi si tratta di πολλαχῶς λεγόμενα: l'intendimento di Aristotele è di rispondere, caso per caso, alla questione ποσαχῶς λέγεται e di discernere il πρὸς ἔν dei molteplici sensi registrati. Sotto questa luce il libro suddetto perde il carattere di mero scritto lessicale e si manifesta trattazione filosofica di altrettanti argomenti quante sono le voci annoverate. Ma nello stesso tempo l'analisi dei sensi di *arché*, di *aitia* e di *physis* si riduce a trattazione di argomenti specifici e mostra anche la specificità dell'argomento esposto nella pur capitale parte introduttiva della *Fisica*.

In rapporto a questo stato di cose il secondo capitolo del IV libro della *Metafisica* riveste una duplice importanza. Innanzi tutto ne è implicitamente lueggiata l'indole filosofica del presunto lessico e ne è puntualizzata quella dei libri d'apertura della *Fisica* e il fondamento della loro stessa filosoficità: ne è fondamento la spiegazione della possibilità d'una considerazione unitaria anche dei πολλαχῶς λεγόμενα. Inoltre, il medesimo capitolo contiene un esplicito tentativo di unificare, a livello dell'ὄν ἢ ὄν, i molteplici ed anche disparati argomenti che risultano filosofici, una volta individuato nell'ambito dei πολλαχῶς λεγόμενα stessi il peculiare dominio della filosofia.

Ciò avviene nella seconda parte di tale capitolo⁹, e particolarmente

10-14 (e cfr. sopra, pp. 191-92); cfr. inoltre A. MANSION, *Introduction...*, p. 92, n. 2 (probabile anteriorità di *Metaf.* Δ 4, rispetto a *Fis.* B 1), e p. 36; Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 292 e 296.

⁹ Cioè in *Metaf.* Γ 2, 1003 b 19 - 1004 a 9 (cfr. anche K 3, 1061 a 10 ss.).

nella prima delle due sezioni in cui essa si presenta suddivisa¹⁰. La sezione cui alludiamo contiene l'annunciato tentativo; precisamente, vi sono poste le basi per unificare i diversi settori formati da ciascuno dei possibili *πολλαχῶς λεγόμενα*. Anche stavolta Aristotele procede per gradi. Premette una osservazione di carattere generale: « Di ogni genere di cose, in quanto è uno, vi è una sola sensazione ed una scienza unica; per es. un'unica scienza, la grammatica, studia tutti i suoni articolati. Perciò spetta ad una scienza unica quanto al genere anche l'indagine di tutte le 'specie' dell'ente come ente, ed è compito delle sue discipline specifiche lo studiarne partitamente le specie »¹¹. Poi Aristotele fissa le condizioni dell'accennata unificazione. Ne è fondamento la correlatività dell'*ὄν* e dell'*ἔν* in quanto tali e il conseguente riconoscimento di una funzione unificante dell'*ousia*. Egli dice: *a*) Benché concettualmente diversi, « l'ente e l'uno sono la stessa cosa e una medesima *physis*, in ragione del loro mutuo implicarsi così come principio e causa »¹²; *b*) « L'*ousia* di ciascuna cosa è unità, non in modo acci-

¹⁰ Vale a dire: *I sez.*: 1003 b 19-1004 a 2; *II sez.*: 1004 a 2-9 (per una suddivisione parzialmente diversa cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 254-55; cfr. anche, nella seg. nota 12, un cenno a Jaeger in proposito). In 1004 a 9-31 vengono poi dettagliati maggiormente gli argomenti della filosofia, mentre in 1004 a 31-1005 a 13 si ricavano taluni corollari in merito ai compiti del filosofo. In 1005 a 13-18 è infine addotta una conclusione d'insieme. Giovi anche sottolineare che in 1005 a 19-18 viene attribuito al filosofo lo studio dei principi sillogistici (in risposta alla II aporia di *Metaf.* B). — Per il nostro interesse presente importerà sopra tutto illustrare il contenuto delle due sezioni indicate. Ora esamineremo la I; sulla II cfr. pp. 264 e 267.

¹¹ *Metaf.* Γ 2, 1003 b 19-22: ... τοῦ ὄντος ἢ ὄν ὅσα εἶδη θεωρησάι μίς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει. τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν. Su questo controverso brano si veda COLLE, trad. it. del IV l. della *Metaf.*, pp. 47-48; Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, pp. 254 e 256; spec. A. MANSION, *Philos. prem., philos. seconde ...*, pp. 185-89. Qui basti avvertire che interpretiamo l'espressione εἶδη, riferita all'*ὄν* (b 21), come un equivalente dell'espressione γένει che poco oltre (1004 a 5) viene usata a proposito dell'immediato suddividersi dell'ente. Interpretiamo invece l'espressione τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν (1003 b 22) intendendo τὰ εἶδη come le partizioni della scienza in questione e τῶν εἰδῶν nel senso di b 21.

¹² 1003 b 22-25. Cfr. analog. *Metaf.* K 3, 1061 a 15-18; più approfondito I 2, 1054 a 9-19. E cfr. COLLE, op. cit., p. 49. Circa le spiegazioni che Aristotele fa seguire (1003 b 26-32) cfr. ib., pp. 49-50; Ross, op. cit., pp. 257-58; nonché ALESS., *In Metaph.* 247, 32-248, 36. Si veda anche il mio *Probl. d. categ.*, pp. 88-89, per la diversa impostazione del problema dell'*ἔν* nei suoi rapporti con l'*ὄν* in *Metaf.* cit. e nella II ipotesi del *Parmenide*. — Nella sua edizione della *Metafisica* (Oxford 1957, pp. 60-61) JAEGER ritiene innaturale la presenza del brano 1003 b 22-1004 a 2 (concernente i rapporti fra l'*ὄν* e l'*ἔν* e partic. la intrinseca unità dell'ente). Come nel testoosterremo, riteniamo invece che nello sviluppo di *Metaf.* Γ 2 vale brano

dentale, bensì in maniera analoga a quella per cui essa è costitutivamente un ente »¹³. Nel loro insieme questi due punti ribadiscono la funzione di πρὸς ἓν già riconosciuta all'ousia. Ma la conseguenza che Aristotele subito esplicita è un'altra: le 'specie' (εἴδη) dell'« uno » (l'identico, il simile, ecc.) sono altrettante quante quelle dell'ente, e la teoresi di entrambe compete a una medesima episteme¹⁴. Poi egli fa notare che l'uno e il molteplice compongono una contrarietà e formano quindi argomento di una stessa scienza e che pertanto la episteme suddetta dovrà occuparsi anche delle specie in cui si articola il molteplice, per es. l'altro e il dissimile e il diseguale¹⁵. E da ultimo avverte che, siccome tutte queste cose si dicono in più sensi ma non per omonimia casuale, la episteme in questione dovrà trattarne riconducendo tutti i loro diversi sensi a quello primario (πρὸς τὸ πρῶτον: 1004 a 25-26, 29)¹⁶. — Una vasta gamma di argomenti particolari, affacciatisi nell'ambito dei πρὸς ἓν λεγόμενα, viene così raccolta sotto il medesimo titolo generale: sotto quello di teoresi dell'ente in quanto ente. Da tale punto di vista le apparenti analisi lessicali del V libro della *Metafisica* vengono ad inquadrarsi nel programma di lavoro che il secondo capitolo del IV libro assegna alla filosofia; se ne rivelano anzi parziale esecuzione.

Tra le voci analizzate nel V libro figura anche τὸ ὄν. Aristotele la espone elencando i sensi fondamentali dell'ente in quanto tale e illustrandoli partitamente. Essi sono ben noti: I) l'ente nel senso di accidente; II) l'ente nel senso delle categorie; III) l'ente come 'vero' (e il non-ente come 'falso'); IV) l'ente nel senso della potenza e dell'atto¹⁷. Ciascuno dei sensi elencati nomina un « modo » dell'essere e delle cose che sono, considerate in quanto sono e puramente in quanto sono; il loro insieme, poi, dal punto di vista di Aristotele esaurisce l'intera gamma dei loro possibili modi d'essere. Cioè: ogni cosa che è (ogni ente) è o in modo accidentale o in modo categoriale o nel modo

abbia l'ufficio di fondare l'unificazione dei compiti pertinenti al filosofo e che nel contesto del capitolo esso sia quindi debitamente collocato.

¹³ 1003 b 32-33: ἡ ἐκάστου οὐσία ἓν ἔστιν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι. Cfr. COLLE, op. cit., p. 50; inoltre ALESS., *In Metaph.* 249, 3-17.

¹⁴ 1003 b 33-36: ὡσθ' ὅσα περ τοῦ ἑνὸς εἴδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος...

¹⁵ 1004 a 9-22.

¹⁶ 1004 a 22-31.

¹⁷ *Metaf.* Δ 7. Cfr. BRENTANO, *Von d. mannigf. Bedeut. ...*, pp. 7-8, poi capp. II-V (spec. §§ 1-7); A. GUZZONI, *Die Einheit ...*, pp. 61-70; cfr. pure il mio *Probl. d. categ.*, pp. 10-11, 77-80, 91-98.

dell'esser-vero o, infine, in quello della potenza oppure dell'atto. L'essere dell'ente come tale si determina — anzi, è immediatamente determinato — in altrettante guise; ciascuna delle quali non può d'altronde venire isolata dalle rimanenti se non per astrazione, mentre concorre a costituire, insieme con le altre o per lo meno con alcune, l'essere di ogni cosa che è. D'altronde l'ὄν unifica in sé tutte quelle guise: compone il loro *i n t e r o*, nella forma propria dei *πολλαχῶς* (precisamente: dei *πρὸς ἕν) λεγόμενα*. Sì che una volta distinti i molteplici sensi in cui esso si dice, ovvero gli svariati modi dell'esser-ente, la questione è di scoprire i loro rapporti e cioè le relazioni mediante le quali essi si annodano all'ente componendo e articolando quell'intero. Nel capitolo del V libro della *Metafisica* dedicato all'ὄν i loro nessi non vengono lumeggiati. Tuttavia il IV libro ha presto chiarito che i molteplici sensi dell'ente si dicono tutti in rapporto all'ousia e che, inoltre, per tal ragione l'ousia stessa è τὸ πρῶτον¹⁸. Così il grande quesito che la filosofia dovrà affrontare è pienamente determinato: essa appare ormai tenuta a istituire la teoresi in merito alle relazioni suddette. La trama di relazioni esaustiva dell'essere dell'ente ne è programmaticamente delineata. L'argomento della filosofia — il suo primo e ultimo argomento — ne è parimenti specificato.

2. - *Conversione 'ontologica' della filosofia?*

L'immane programma ora tratteggiato riceve in Aristotele una ricca ma incompleta esecuzione¹⁹. Essa è reperibile nelle rapide analisi del V libro della *Metafisica*. Soprattutto lo è nei libri centrali: il VII, l'VIII, il IX e inoltre il X. Qui vien posta in opera la teoresi da prima dell'ousia come tale (l. VII), poi dell'ousia in rapporto a materia e forma (l. VIII) e in rapporto a potenza e atto (l. IX); e nel X libro vien presa di petto la questione dell'unità e delle sue relazioni col molteplice, vale a dire la questione di cui il IV libro ha ben mostrato la capitale importanza²⁰.

¹⁸ Cfr. sopra, p. 247.

¹⁹ Nel presente lavoro essa non potrà venire illustrata. Dovremo invece esaminare le ulteriori determinazioni che da tale programma di lavoro derivano per *P i d e a* della filosofia.

²⁰ La stretta connessione del X libro della *Metafisica* coi libri VII-IX, conformemente col programma tracciato nel IV, per lo più non è rimarcata. Giovi inoltre

In base alle risultanze del secondo capitolo del IV libro, tutto ciò rientra nel grande quadro della episteme riguardante l'ente come tale e quanto gli appartiene per sé²¹. Vi rientra pure la discussione relativa al principio di non contraddizione esposta nei successivi capitoli del medesimo libro: altro argomento di carattere strettamente filosofico, una volta stabilita la peculiare universalità della filosofia e una volta desuntane la esclusiva competenza del filosofo anche in merito ai principi delle scienze particolari²².

In Aristotele il programma suddetto non trova peraltro una realizzazione integrale. Il « sapere » concernente l'essere dell'ente rimane incompiuto. Nondimeno le maggiori fatiche di lui in sede filosofica appaiono rivolte, di fatto, a realizzarlo: i testi poc'anzi citati ne sono documento. Ma se il lavoro filosofico da lui esplicato nei suddetti libri della *Metafisica* è di tal natura, l'idea della filosofia addotta nel IV presenta anche un'altra piega, così diversa dall'orientamento speculativo finora lumeggiato, da farlo poi cadere in dimenticanza — tutte le volte che si interpreti il pensiero di Aristotele sotto questa sola prospettiva — e da porre altrettanto in ombra la problematica che lo sottende. Almeno in apparenza, l'argomento della filosofia ne acquista una nuova configurazione, meno radicale ed originaria. L'idea stessa della filosofia subisce una curvatura che pare mutarne i lineamenti. E sembra mutare, in corrispondenza, pure il senso della teoresi filosofica.

La mutazione avviene (se avviene) in forza della preliminare identificazione dell'argomento della filosofia con τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, identificato a sua volta con τὰ πρώτα, e si verifica in due tempi e in altrettante direzioni. In un primo tempo, infatti, Aristotele dice τὸ πρώτον ὄν, in quanto primo e fondamentale senso dell'ente; diciamo: in quanto 'sostanza'. Successivamente egli riserva quel titolo ancora all'όν; ma stavolta si riferisce alla sussistenza, di fatto, di una molteplicità di ousiai e riconosce a una di loro il titolo in questione. Stavolta, cioè, viene posto a base non più il primato dell'όν fra i sensi dell'ente, ma vien cercato un ente (o un « genere » di enti) che primeggi

rilevare come il X libro costituisca una sorta di versione aristotelica della problematica dell'unità sviluppata nella seconda parte del *Parmenide*.

²¹ Cfr. il riepilogo di *Metaf.* Γ 2 in 1005 a 13-18.

²² Cfr. *Metaf.* Γ 3, 1005 a 19 ss. Per la loro trattazione filosofica (più precisamente: 'ontologica') cfr. b 11 ss., poi Γ 4-8. *Ad hoc* CALOGERO, *Fondam. d. log. arist.*, pp. 45-83; A. GUZZONI, *op. cit.*, pp. 162-67.

tra gli altri: *ousia* nomina non piú il senso fondamentale dell'ente (la 'sostanza'), bensí l'intrinseco fondamento per cui gli enti differiscono tra loro. Vedremo che in ambedue i casi l'*ousia* è detta τὸ πρῶτον in quanto πρὸς ἑν e che in entrambi il filosofare rimane impiantato sul terreno dell'ὄν ἢ ὄν. Ma come nel primo caso diventa argomento precipuo l'*ousia* in quanto tale e nel secondo l'*ousia* (anzi: l'ente) di rango maggiore, cosí ogni volta la problematica — che diremo relazionale — attinente ai rapporti d'essere di ciascun senso dell'ente con l'ente stesso perde rilievo. La ben nota ramificazione della episteme filosofica in « filosofia prima » e « filosofia seconda » ne è controparte, ma in tal maniera da rendere (o piuttosto da far sembrare) congruente la scienza dell'ente in quanto ente con la prima delle branche menzionate: ora con la scienza dell'*ousia*, ora con la « scienza teologica ».

A questo punto il senso del filosofare potrà venire deciso nel modo aristotelicamente conclusivo. La sua decisione, però, dipenderà dalla risposta al seguente quesito: la episteme dell'ente in quanto tale si identifica con una delle branche citate? o, piuttosto, essa vi si ramifica senza risolvervisi e conservando viceversa intatte le caratteristiche sopra lumeggiatene? La *prima ipotesi* comporterebbe l'abbandono, o la dimenticanza, della problematica relazionale testé richiamata e il sostituirsi della teoresi dell'ente a quella dell'essere dell'ente stesso. La filosofia — e innanzi tutto la « filosofia prima » — si trasformerebbe in ontologia, intendendo con questa parola un sapere gravitante sull'ente ma non sull'essere dell'ente e dimentico, per ciò, della « differenza ontologica » fra essere ed ente²³. Gli scritti che Aristotele dedica all'*ousia* come tale²⁴ e quelli che egli riserva all'*ousia* di rango piú elevato²⁵ formerebbero allora altrettante trattazioni filosofiche in certo modo indipendenti e comunque non riconducibili, se non per via mediata ed anche esteriore, all'unitario argomento fissato nel IV libro della *Metafisica* sotto il titolo: i fondamenti e i costitutivi dell'ente in quanto ente. La *seconda ipotesi* comporterebbe invece una

²³ Sulla « differenza ontologica » e la relativa questione cfr. HEIDEGGER, spec. *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957), P. II. In proposito cfr. A. GUZZONI, *Il « movimento » della differenza ontologica in Heidegger* (« Il Pensiero », 3 [1958], n. 2, pp. 193-99); e, sotto altro punto di vista, A. DONDEYNE, *La différence ontologique chez M. Heidegger* (« Rev. Philos. Louv. », 56 [1958], n. 1, pp. 35-62; n. 2, pp. 251-93).

²⁴ Cioè, direttamente o indirettamente, *Metaf. Z H Θ*.

²⁵ *Metaf. A*, nonché *Fis. H e Θ*.

prospettiva capovolta. Aniché formare trattazioni bensì filosofiche ma indipendenti, i medesimi testi si inscriverebbero proprio sotto il titolo ricordato; e per la specificità stessa dei loro argomenti (l'ousia come tale; l'ousia, o l'ente, di rango maggiore) verrebbero ad inquadrarsi nel generale e unitario argomento che quel titolo riassume. In questa ipotesi la conversione 'ontologica' della filosofia sarebbe soltanto parvente, frutto di un modo appunto ontologico di considerare quegli scritti ed anzi la problematica che vi è affrontata.

3. - *La scienza dell'ousia come « filosofia prima ».*

La questione è dunque di vedere come, e perché, Aristotele giunga a identificare τὰ πρῶτα con l'ousia in quanto tale e, poi, con l'ousia di più alto rango. L'accennato ramificarsi del sapere filosofico ne è derivazione e va compreso a partire da qui; così come è a partire da qui che in seguito ci si potrà, e dovrà, pronunziare per l'una o per l'altra delle due ipotesi ventilate.

Perché ed in qual senso Aristotele identifichi con l'ousia in quanto tale l'argomento precipuo della episteme filosofica è motivato nel IV libro della *Metafisica*; perché ed in qual senso egli venga poi a identificarlo con l'ousia di maggior rango figura esposto tematicamente nel VI libro. Circa il primo punto le indicazioni essenziali sono già venute in luce. Le compendia la seguente frase: « In tutti i casi la episteme riguarda, propriamente, ciò che è primo e da cui tutte le altre cose dipendono e per il cui tramite si dicono »²⁶. Il prevalere dell'ousia ne è implicazione, posto il suo primato fra i molteplici sensi dell'ente. Questo suo primato, stabilito già nelle *Categorie*²⁷, entro la prospettiva del IV libro della *Metafisica* vien sostenuto dal fatto che le altre cose si dicono « enti » in relazione appunto all'ousia: l'ousia è τὸ πρῶτον in quanto funge da πρὸς ἕν (da unitaria physis o arché) all'interno di quel πολλαχῶς λεγόμενον che per Aristotele è l'ente come tale. Basilare è qui il meta-apodittico concetto di universalità sopra illustrato²⁸. L'ente forma cioè un i n t e r o, che i suoi molteplici sensi valgono ad arti-

²⁶ *Metaf.* Γ 2, 1003 b 16-17.

²⁷ Cfr. la quadripartizione degli enti in *Cat.* 2, oltre che *Cat.* 5, 2 a 34-b 6. (cfr. il mio *Probl. d. categ.*, pp. 53-59). Cfr. poi *Fis.* A 2, 185 a 31-32; 7, 190 a 35-37.

²⁸ Cfr. sopra, pp. 246-47.

colare e di cui sono membri. Uno emerge tra gli altri e funge da loro unitario basamento: *Pousia* (la 'sostanza'), esplicando siffatta funzione, per un verso detiene la prerogativa di *φύσις* dell'ente e per altro verso merita il titolo di *τὸ πρῶτον*. Il filosofo dovrà riservarle le più attente cure²⁹.

Il suddividersi della filosofia in «parti», come viene inteso nel IV libro della *Metafisica*, ne è poco meno che un corollario e riveste un senso corrispondente. La principale ragione del suo suddividersi è indicata dall'osservazione generale, sopra riferita, che sostiene l'unitario programma dianzi esposto: mentre spetta ad una scienza unica quanto al genere lo studio di tutte le «specie» dell'ente, è compito delle sue divisioni specifiche il considerarne partitamente le specie³⁰. La medesima osservazione sorregge, implicitamente, anche la seconda delle due sezioni in cui la seconda parte di *Metaf.* Γ 2 si ripartisce³¹. Ma qui Aristotele rileva che, siccome l'ente sussiste immediatamente diviso in generi, «vi sono tante parti della filosofia quante sono le ousiai» (1004 a 3) e che le sue diverse parti compongono altrettante scienze consecutive. Una tra queste è «primaria» (*πρώτη*) e le altre subordinate, così come nell'ambito delle scienze matematiche una è prima, un'altra seconda e le rimanenti si dispongono in ordine di successiva subordinazione³². L'edificio del sapere filosofico ne esce ramificato in una filosofia prima ed in svariate discipline di rango inferiore. Come è dunque da intenderne il ramificarsi?

La domanda ammette, anzi esige, due risposte diverse, l'una consona con l'unitario programma generale sopra delineato e l'altra con la frase: «vi sono tante parti della filosofia quante sono le ousiai»³³. Sotto il primo aspetto è decisiva l'osservazione generale poc'anzi ricordata: la filosofia è tenuta a) ad esaminare quanti siano i generi (*γένη*,

²⁹ Il che è indicato anche dalla frase: Se dunque è l'ousia il *primum*, allora i principi e le cause di competenza del filosofo saranno precisamente quelli «delle ousiai» (1003 b 17-19). In connessione, e in consecuzione, con questa frase è poi da leggere l'inizio di *Metaf.* Α: «L'indagine verte sull'ousia; infatti si ricercano i principi e le cause delle ousiai» (1069 a 16-17).

³⁰ *Metaf.* Γ 2, 1003 b 19-22 (cfr. la prec. nota 11).

³¹ Cioè 1004 a 2-9 (cfr. qui sopra, nota 10). In proposito cfr. spec. A. MANSION, *Philos. prem. ...*, pp. 189-94.

³² 1004 a 2-9. Cfr. Ross, *Ar.'s Metaph.*, I, p. 259, per le diverse discipline matematiche secondo Aristotele e la loro *consecutio*.

³³ 1004 a 2: cfr. pp. 267 ss.

εἶδη) dell'ente come tale e *b*) a studiarli uno per uno (1003 b 19-22). Quanti e quali essi siano abbiamo già notato: in un senso ristretto collimano con le categorie, nel senso piú ampio coincidono con i quattro modi d'essere fondamentali dell'ente sopra menzionati³⁴. In vista della teoresi di ciascuno il sapere filosofico dovrà ripartirsi in altrettante branche: alla luce della richiamata osservazione generale, la distinzione tra filosofia prima e filosofia seconda non può concernere se non queste sue branche. Giovi riferirsi all'analogia con le matematiche da Aristotele usata (cfr. nota 24). Aritmetica, geometria piana, geometria solida ecc. formano, nel loro insieme, l'« intero » delle scienze matematiche: ciascuna vi rientra o ne è parte, ma nessuna lo esaurisce. La scienza matematica, come tale, pur non sussistendo fuori dalle sue partizioni, le sottende e unisce tutte; ovvero le sottende e unisce il fatto di costituire discipline matematiche, piuttosto che fisiche ecc.: in stretti termini aristotelici, è loro unitario basamento l'esser-matematiche. Il loro intero presenta quindi carattere di *πολλαχῶς λεγόμενον*. La prima delle discipline citate, l'aritmetica, funge da *πρὸς ἓν* rispetto alle altre; ed essendo quella per il cui tramite le rimanenti appartengono al medesimo intero, merita il titolo di scienza matematica « primaria ». Analogamente quando si tratti dell'ὄν ἧ ὄν: nel loro insieme le singole discipline che lo riguardino compongono l'« intero » delle scienze attinenti all'ente in quanto ente e rientrano, come « parti », nell'unitaria episteme che lo considera in universale. All'interno di questo intero una emerge fra le altre, cosí come l'aritmetica nel quadro delle matematiche. Emergente fra tutte è la scienza dell'ousia, essendone argomento il primo tra i generi o i sensi dell'ente (*τὸ πρῶτον*) e dunque il *πρὸς ἓν* dei rimanenti. Le compete, per ciò, il titolo di *filosofia prima*. Nondimeno, uno soltanto fra i sensi dell'ente è suo argomento: si tratta pur sempre di una episteme speciale. Lo sono pure le altre. Queste, però, dipendono da quella, allo stesso modo in cui la geometria dipende dall'aritmetica. Sono cioè discipline bensí filosofiche, ma subordinate alla « prima »; quindi s'intitolano *filosofie seconde*.

Diremo che all'intero costituito dall'ente, in quanto *πολλαχῶς λεγόμενον*, corrisponde l'intero formato dalla episteme che considera l'ente in universale: ai membri di quello dovranno corrispondere altrettante branche di questa. La ramificazione del sapere filosofico in una filosofia

³⁴ Cfr. *Metaf.* Δ 7; e cfr. sopra, pp. 259-60.

prima e in molteplici filosofie seconde ne acquista un consimile significato. Risulta cioè ideata come partizione *i n t e r n a* alla episteme suddetta. E questa appare concepita come una sorta di piattaforma comune, soggiacente alla distinzione tra filosofia prima e filosofia seconda e unificante in un medesimo intero. D'altro canto la episteme di base si articola, ma non si esaurisce, nell'unitario complesso delle sue branche. Essa rimane infatti quella inconfondibile scienza che, mentre è tenuta a discernere i sensi in cui l'ente si dice, è pure chiamata a indagare i loro nessi e sopra tutto i loro rapporti con l'ente stesso; cioè a porre in chiaro la trama delle relazioni costitutive dell'*e s s e r e* dell'ente.

Di fatto il solo testo di Aristotele ove, poco o tanto, questa trama venga sottoposta a teoresi è il secondo capitolo del IV libro della *Metafisica*³⁵. Esso rimane comunque probante. I grandi trattati sull'ousia vi si riconducono, come al terreno del loro originario ed inomissibile radicamento. Il considerarli a sé stanti, e l'interpretarli in guise conformi, li sradicherebbe dal loro proprio suolo.

4. - *La scienza teologica come « filosofia prima ».*

Le rapide indicazioni offerte dall'osservazione generale contenuta nel passo 1003 b 19-22 valgono a suddividere la filosofia in una pluralità di branche. Inquadrate nella prospettiva di fondo che le sottende, le medesime indicazioni esplicitano l'idea di una suddivisione *i n t e r n a* della filosofia stessa, pensata quale episteme dell'ente in quanto ente. Appunto perché ne è quest'ultimo l'argomento generale, la teoresi filosofica si articola in tante branche quanti sono i « generi » dell'ente stesso. Una delle sue partizioni vien detta primaria, per le ragioni su esposte, ma non è se non una sua parte o branca o ramificazione; costituisce cioè una scienza *s p e c i a l e*, che non elimina e neppure assorbe, ma presuppone e contribuisce ad articolare, la *u n i v e r s a l e* scienza dell'ente in quanto ente. Altre branche ne sono quella che tratti dell'ente nel senso dell'accidente e quelle che lo considerino nel senso del 'vero' o sotto l'aspetto della potenza e dell'atto; altre, poi, quelle che lo studino nel senso di ciascuna categoria³⁶. Poiché tutti questi

³⁵ Cfr. parallelamente K 3 (pur con le cautele qui indicate a p. 206, nota 1).

³⁶ Testi corrispondenti a tali branche: *Metaf.* Δ 7, 1017 a 8-22; E 2-3 (l'esser-

modi dell'esser-ente fanno capo all'ousia come modo d'essere primario, ognuna delle branche suddette merita il titolo di filosofia seconda, alla stessa maniera in cui Aristotele dice matematica « seconda » la geometria rispetto all'aritmetica.

La situazione però cambia, o sembra cambiare, quando si tratti dei rapporti tra la filosofia e le scienze particolari, come la matematica e la fisica; a tal segno che ora la domanda, poc'anzi formulata, circa il senso del ramificarsi della filosofia esige (o pare esigere) tutt'altra risposta. La diversa situazione è nettamente delineata nel capitolo iniziale del VI libro della *Metafisica*: la caratterizza la identificazione della filosofia prima con la scienza teologica e della filosofia seconda con la matematica e la fisica. Ma il preannunzio e il nerbo della sua motivazione compaiono nella seconda delle due citate sezioni di *Metaf.* Γ 2. La novità saliente è compendiata dalla frase riferita: siccome l'ente sussiste immediatamente suddiviso in generi, « vi sono tante parti della filosofia quante sono le ousiai »³⁷. Aristotele soggiunge che fra le « parti » in questione l'una è primaria e le altre subordinate, come avviene nell'ambito delle scienze matematiche. L'analogia con le matematiche, che solo qui figura utilizzata esplicitamente, vale a chiarire le relazioni tra le branche della filosofia; ma queste, ora, corrispondono non più alle « specie » o ai « generi » in cui l'ente si suddivide, bensì alle diverse ousiai. La prospettiva muta corrispondentemente. Nondimeno l'analogia con le matematiche non solo fornisce lo schema per differenziare filosofia prima e filosofia seconda anche sotto il nuovo punto di vista; denota pure che il criterio differenziatore non è invece mutato. Esse differiscono tuttora nella stessa maniera in cui la geometria differisce dall'aritmetica, essendole subordinata: filosofia prima resta la disciplina filosofica che è prima nell'ordine e che è dunque fondante rispetto alle rimanenti; e di nuovo l'ordine di subordinazione è attinto al piano dell'ente. Ma della loro distinzione e subordinazione ora decide il fatto che loro argomento sono ousiai di tipo diverso, non più il fatto che una disciplina indaghi l'ousia e le altre altri « generi » o modi o sensi dell'esser-ente. L'angolo prospettico inquadra il solo modo d'es-

accidente); Δ 7, 1017 a 30-35; E 4; Θ 10; *De An.* Γ 6 (l'ente nel senso del 'vero'); *Metaf.* Δ 7, 1017 a 35 - b 9; Θ 1-9 (l'ente sotto l'aspetto di potenza e atto); *Cat.* 5 ss.; *Top.* A 9; *Metaf.* Δ 7, 1017 a 22-30 (l'ente nel senso delle varie categorie).

³⁷ *Metaf.* Γ 2, 1004 a 3: τσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι. (cfr. sopra, p. 264). Circa le due sezioni richiamate cfr. p. 257, n. 10, e p. 264.

sere proprio dell'ousia, intesa come l'intrinseco fondamento dell'essere così (della *quidditas*), e non piú dell'essere, di ciò che è. E la distinzione tra varie scienze filosofiche gerarchicamente ordinate viene fondata sul riconoscimento di una pluralità di modi d'essere di questo tipo. — L'attenzione di Aristotele si accentra ancor piú sopra l'ousia. Non dovremo però scordare che l'ousia è uno soltanto dei modi d'essere dell'ente e che, come funge da unitario centro focale per gli altri, così non sussiste isolata da questi. La prerogativa per cui è proprio essa il *primum* rende conto della piú accentuata importanza ora conferitale. Nello stesso tempo essa fonda il nuovo ordinamento delle scienze chiamate « filosofia » e sorregge quella che, vedremo, è la corrispondente rideterminazione dell'argomento precipuo del filosofare. (Che poi la rideterminazione sia effettiva o solo parvente è quesito che deciderà del senso aristotelicamente ultimativo della filosofia stessa, in quanto tale).

Il nuovo ordinamento delle discipline filosofiche è compendiato dalla celebre tripartizione delle « scienze teoretiche » esposta nel VI libro della *Metafisica*: teologica, fisica, matematica³⁸. Base della tripartizione è la differenziazione fra tre sorta di enti: I) *χωριστὰ καὶ ἀκίνητα*, argomento della « scienza teologica »; II) *χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα*, oggetto della fisica; III) *ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δέ*, tema della matematica³⁹. Nel primo caso si tratta di enti che sussistono in sé, anziché *in alio*, e sono inoltre immoti. Nel secondo, di enti che, pur sussistendo in sé, non sono immoti (ma dotati di intrinseca motilità)⁴⁰. Nel terzo,

³⁸ Cfr. *Metaf.* E 1, 1025 b 18 ss.; cfr. corrisp. K 7, 1064 a 10 ss. Su E 1 cfr. spec. A. GUZZONI, *Die Einheit...*, pp. 167-85; PATZIG, *Theol. u. Ontol.*, pp. 194-96, 200-201; cfr. pure W. MARX, *Meaning of Ar.'s 'Ontol.'*, pp. 63-64, ed anche, ma in senso diverso da quello qui sostenuto, A. MANSION, *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaph. E, 1* (in *Mélanges de philosophie grecque offert à Mgr Diès*, Paris 1956, pp. 151-68); U. DIONDT, *Science suprême et ontologie chez Aristote* (« Rev. Philos. Louv. », 59 [1961], n. 1, pp. 5-30). In merito a *Metaf.* E 1 giovi menzionare le posizioni interpretative maggiormente seguite. Da una parte P. NATORP (*Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, « Philosophische Monatshefte », XXIV [1887], pp. 37-65, 540-74), ritenendo incompatibile con *Metaf.* Γ e Z-Θ la « scienza teologica » programmata in E 1, dichiara l'atetesi di quest'ultimo testo. D'altra parte JAEGER (*Arist.*, trad. it., pp. 289-94), considerando relativamente antico il XII libro, vede in E 1 un testo di età anteriore a Γ e Z-Θ e successivamente inserito fra questi. Sulla questione cfr. però PATZIG, art. cit., pp. 187-90, e le convincenti riserve da lui avanzate nei confronti sia di Natorp sia di Jaeger.

³⁹ *Metaf.* E 1, 1026 a 13-16; cfr. K 7, 1064 a 28-36.

⁴⁰ Cfr. PATZIG, art. cit., pp. 188-89.

di enti bensì immoti ma non sussistenti in sé. La loro differenziazione si fonda sul carattere di χωριστόν, di ente sussistente in sé, che Aristotele riconosce all'ousia⁴¹. Il differire della scienza teologica dalla fisica e dalla matematica dipende dall'accennata diversità del modo d'essere dell'ente nei tre casi. Il differire, poi, di teologia e fisica dalla matematica dipende dal fatto che, laddove argomento delle prime sono χωριστά e pertanto ousiai, la terza concerne un eterogeneo modo d'essere, il quantitativo e segnatamente il « continuo »⁴². Ma a prescindere da questo loro pur essenziale differire, ciò che piú occorre sottolineare è la (almeno parvente) risoluzione dei compiti della filosofia nella teoresi di questi tre domini. La maniera, anzi, in cui la loro teoresi viene programmaticamente formulata acuisce l'impressione di una sorta di tripartito smembramento del filosofare. L'unità di fondo della filosofia, in quanto episteme dell'ente come tale, sembra programmaticamente eclissata. Pare anzi che la filosofia abbia ormai smarrito il suo originario e fondante carattere di περὶ φύσεως ἐπιστήμη e che il suo senso aristotelicamente ultimativo sia da comprendere in base al suo risolversi in discipline particolari. — Che ne è, allora, della teoresi dell'ente in quanto ente? E che ne è della richiesta universalità della filosofia?

Eppure il VI libro della *Metafisica* si apre con questa dichiarazione: « Si cercano i principi e le cause degli enti, e precisamente, come

⁴¹ Cfr. spec. *Fis.* A 2, 185-a 31-32 (da integrare con A 7, 190 a 34-37, e con *Cat.* 5, 2 a 34 - b 5, b 5-6, b 15-17): οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου τῆς οὐσίας λέγεται. Il contesto è sufficiente per mostrare che χωριστόν qui non significa « separazione », nel senso in cui Aristotele usa parlare di χωρισμός delle idee platoniche rispetto al sensibile, cioè nel senso di un sussistere a sé stante dell'ousia, fuori da ogni rapporto con altro. Si tratta, invece, di quella sua peculiarità che ne fonda il primato rispetto ai rimanenti sensi dell'ente e per il quale essa sola non si riferisce ad altro come a suo basamento o sostegno, mentre sorregge tutto il resto. Grazie a questa sua peculiarità, in *Metaf.* Γ 2 Aristotele ha potuto individuare appunto nell'ousia il cercato πρὸς ἑν — Traducendo χωριστόν, quando sia applicato ad essa, con « sussistente in sé » intendiamo esprimere precisamente siffatta prospettiva. Cfr. pure *Metaf.* Δ 8, 1017 b 23-25; Z 1, 1028 a 33-34; 3, 1029 a 27-28; H 1, 1042 a 29-31; ecc.

⁴² Circa questa differenza tra 'fisica' e matematica cfr. spec. *Fis.* B 2 ed anche *Metaf.* K 3, 1061 a 28-29. Cfr. inoltre *Metaf.* Λ 1, 1069 a 30 - b 2, dove le ousiai vengono bensì tripartite, ma Aristotele pone da un lato l'ousia ἀκίνητος (argomento del libro) e dall'altro l'ousia αἰσθητή, suddivisa a sua volta in αἰθῆριος e φθαρτή: il compito di trattare della seconda, così suddivisa, viene assegnato alla 'fisica' (mentre non è detto a quale disciplina spetti lo studio della prima: in base a *Metaf.* E 1, esso dovrebbe competere alla « scienza teologica »). Sulla matematica, invece, nessun cenno. Cfr. pure Δ 6, 1071 b 3-5.

si è mostrato (δηλον), in quanto enti » (1025 b 3-4). L'argomento del libro è ancora quello dei capitoli iniziali del IV. Poi Aristotele denuncia l'inadeguatezza delle scienze apodittiche nei confronti di tale argomento; successivamente rileva come la fisica stessa gli sia inadeguata, dal momento che essa si occupa di *un* genere dell'ente (la physis)⁴³, e identifica con la scienza teologica la disciplina adatta alla bisogna. Allora la scienza teologica prende il titolo di « filosofia prima » e nel contempo si rivela essa la « episteme cercata »: quella, cioè, la cui istanza è sorta *fin* dalle battute d'avvio del I libro dell'opera. Da ultimo, però, Aristotele prospetta la questione che decide di tutto. Domanda se la filosofia prima (la « teologica » stessa) « è universale (καθόλου) oppure verte su qualche genere e su una qualche physis unica » (1026 a 23-25). L'argomento esposto in apertura del libro torna a giocare; o meglio torna in gioco (o piuttosto vi rimane) la primitiva e capitale risultanza del IV libro: l'universalità del sapere filosofico, in quanto teoresi dell'ente come tale.

La domanda riferita mette di nuovo tutto in questione. Ché se la episteme dell'ente in quanto ente si identifica con la episteme dell'ousia immota e se questa scienza si riferisce a un determinato « genere » di enti, allora è forte il rischio di dover rinunciare a quel tipo di universalità di cui è ambito l'eterogeneo. Che ne sarebbe, in tal caso, della filosofia stessa, visto che proprio questo ambito è risultato la sua sfera d'azione? La filosofia parrebbe vicina a risolversi in una scienza particolare, nonostante l'universalità proclamata nel I e nel III e nel IV libro della *Metafisica*. La soluzione di Aristotele suona: « Se vi è qualche ousia immota, la scienza che la riguardi è anteriore [rispetto alla fisica] ed è filosofia prima, e così è universale perché è prima (καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρότιν): competerebbe ad essa la teoresi dell'ente in quanto ente, e di ciò che esso è e di ciò che gli appartiene in quanto ente »⁴⁴. L'ultima frase ci rimanda alla problematica delineatasi all'inizio del IV libro, in relazione con l'idea della episteme volta alla teoresi dell'ente come tale. La questione, però, che l'intero periodo riportato vuole sciogliere denota comunque una nuova

⁴³ Alludo alla frase: « la physis è *un* genere dell'ente » (*Metaf.* Γ 3, 1005 a 34), che fonda l'avvertimento di E 1 (1025 b 18-19): la fisica tratta di « un genere determinato dell'ente »; studia cioè l'ente in un suo aspetto, non in universale.

⁴⁴ *Metaf.* E 1, 1026 a 29-32; cfr. parall. K 7, 1064 b 11-14. Sulla questione cfr. A. GUZZONI, op. cit., pp. 184-85; PATZIG, art. cit., pp. 191, 200-201; cfr. invece JAEGER, *Arist.*, trad. it., pp. 293-94.

impostazione della medesima problematica. In che senso, dunque, Aristotele dice universale la scienza di una certa ousia — una disciplina almeno in apparenza particolare? E che significa la precisazione: « perché essa è prima »? Il senso aristotelicamente ultimativo del filosofare, esaminato in rapporto all'idea aristotelica della filosofia, si adombra in queste domande.

L'inciso finale del brano riferito non solo rimanda alla problematica delineata in apertura del IV libro. Ne compendia anche l'impostazione, per lo meno quella che si intona con la prospettiva del VI: il cenno all'universalità della teoresi dell'ente in quanto ente sarà da intendere in connessione con quella problematica e alla luce di questa prospettiva. Al riguardo è decisivo il fatto che il punto di vista operante nel VI libro sia caratterizzato dalla riferita gerarchia delle ousiai. Ciò mostra che, come è d'altronde ben noto, Aristotele riconosce all'ousia una molteplicità di sensi; egli cioè annovera una pluralità di modi dell'esser-ousia⁴⁵. Dunque l'ousia ha carattere plurisenso: è un *πολλαχῶς λεγόμενον*. Allora si ripresenta, in rapporto ad essa, la situazione riscontrata nel caso dell'ente e in quello di ciò che è salutare. Che alla suddivisione delle ousiai corrisponda una serie di discipline gerarchicamente ordinate comporta che un senso dell'ousia come tale (un suo modo d'essere) emerga fra gli altri come primario e funga da *πρὸς ἕν*. Sì che nel loro insieme i molteplici sensi dell'ousia stessa compongono a loro volta un *intero*, analogo all'intero formato dagli svariati sensi dell'ente o del salutare. E di nuovo si tratta di un intero costituito da membri eterogenei, benché tutti sottesi dall'esser-ousia. Il loro intero circoscrive un'universalità nell'eterogeneo e pertanto schiettamente filosofica.

In *Metaf.* E 1 Aristotele riconosce all'ousia immota la funzione di *πρὸς ἕν* degli altri sensi dell'ousia come tale. Che la scienza teologica sia universale « perché è prima » riflette questo stato di cose. Essa è *prima* perché ne è argomento il modo che Aristotele ritiene primario dell'esser-ousia; ma è anche *universale* perché tale 'modo' sorregge tutti gli altri ed è quindi il fondamento originativo — la *physis* — dell'esser-ousia come tale e dell'intero che ne porta il nome.

⁴⁵ I sensi riconosciuti qui (e in *Metaf.* A 1 e 6) sono quelli suddetti. Cfr. diversamente Δ 8; Z 3, 1028 b 33-36.

5. - *Senso non-ontologico e non-sostanzialistico della distinzione tra filosofia prima e filosofia seconda.*

L'universalità propria della filosofia è rispettata. Di nuovo essa è anzi di base per la rideterminazione dell'argomento del filosofare nel VI libro della *Metafisica*. Nondimeno il fatto che il suo argomento sia rideterminato in maniera da identificare con la scienza teologica la episteme dei fondamenti dell'ente in quanto ente solleva la questione finale. La filosofia, ideata come episteme di questo tipo, si identifica con una sua branca? Oppure: la episteme dei fondamenti dell'ente in quanto ente si risolve nella « filosofia prima »? intesa, specificatamente, come « teologica » (E 1) o anche, più genericamente, come scienza dell'ousia (Γ 2-3)?

Porre questa domanda significa domandare se per Aristotele il sapere filosofico, nel suo senso fondamentale e più originario, non si identifichi con il sapere riguardante un determinato « genere » dell'ente, sia pure del rango più elevato. Ci ritroviamo di fronte alle due ipotesi addietro ventilate⁴⁶: se nel passaggio dal IV al VI libro della *Metafisica* la filosofia rimanga teoresi dell'essere dell'ente oppure si converta in teoresi di un certo ente (o di certi enti), benché privilegiato fra tutti. In apparenza la risposta può esser data in entrambi i sensi. Il rispondere nel secondo comporta però una dimenticanza nella quale Aristotele, di fatto, non incorre. Farebbe dimenticare che, se è l'ousia il primo e più rilevante argomento del filosofo (Γ 2-3) ed anzi l'ousia del rango più alto (E 1), nondimeno in Aristotele l'ousia stessa è e sempre rimane soltanto il primo significato dell'ente: in nessun caso e in nessun testo ne esaurisce il contenuto semantico. Da un capo all'altro degli scritti dello stagirita l'ὄν figura pensato come πολλαχῶς λεγόμενον. Il suo carattere plurisenso costituisce l'originale e più originaria guisa in cui egli lo pensa, l'arma del resto che da lui è fatta valere contro le più resistenti posizioni della filosofia anteriore. Ciò non va dimenticato. Altrimenti Aristotele vien frainteso, come se la sua interpretazione dell'ente fosse di tipo parmenideo: μοναχῶς λεγόμενον. Ma il tenere fermo che è l'altra l'interpretazione aristotelica implica conseguenze nodali per l'idea stessa della filosofia e altrettanto per il modo in cui i testi dello stagirita siano da leggere e da pensare. Che l'ente rivesta più sensi e che uno sia primario e fondante rispetto agli altri comporta infatti che la teoresi di quello primario si effettui entro l'intero che tutti li abbraccia.

⁴⁶ Cfr. sopra, pp. 262-63.

Lo studio dell'ousia fruirà certo di un primato; ma non potrà andare disgiunto dalla precisa consapevolezza del limite per cui l'ousia stessa è u n o dei sensi dell'ente, benché primario ed anche privilegiato. La sua trattazione tematica dovrà inserirsi in quello che subito (fin dalle *Categorie*) ne è apparso lo sfondo e che poi (nel IV libro della *Metafisica*) si è rivelato l'imprescindibile terreno di radicamento per l'esserousia stesso, come tale. Suo terreno di radicamento è l'ente, in quanto ente; anzi è l'esser-ente, come tale. Al pari della quantità, della qualità ecc., anche l'ousia è un m o d o dell'esser-ente. La problematica che la concerne si impenna sulla questione del rapporto di essa all'ente medesimo, come tale, nella stessa maniera in cui è il rapporto all'ente ciò che decide dell'esser-ente nel caso della quantità, della qualità ecc.

La trama delle relazioni d'essere affiorata, a titolo di questione, dal contesto del secondo capitolo del IV libro della *Metafisica* riappare decisiva per l'idea aristotelica della filosofia e per il senso del filosofare. Il primato dell'ousia che è oggetto della scienza teologica rimane, nei confronti delle altre discipline di cui sia argomento un modo dell'esserousia. Ma anche si ridimensiona, nei confronti della scienza dell'ousia c o m e t a l e: la scienza teologica ne è solamente una branca, qualunque primaria. Altrettanto si ridimensiona la scienza stessa dell'ousia come tale, allorché ne rammentiamo il terreno di radicamento e la pensiamo in connessione con le altre branche della universale e unitaria episteme dell'ente in quanto ente: con quella che tratterà dell'ente nel senso dell'accidente, con l'altra che lo studierà nel senso del vero, con quella che lo consideri sotto l'aspetto della potenza e dell'atto. Diremo che ciascuna branca è suddivisibile in « parti »; ma aggiungeremo che, nell'intero cui essa appartenga, una di queste è « prima » e fondante rispetto alle rimanenti, così come la episteme teologica nell'ambito della scienza dell'ousia e rispetto alle altre scienze dell'ousia. Sopra tutto occorre attenersi a quell'omniestensivo terreno di radicamento. Allora l'idea che della filosofia concepisce Aristotele — nonché fondare il sostanzialismo dominante la tradizione aristotelica, e dominante larga parte del pensiero moderno e di quello contemporaneo e le sue pur serrate polemiche antisostanzialistiche — ci rimanda a una questione piú originaria. Che significa esser-ente? o, ancor piú originariamente: che significa l' e s s e r e costitutivo dell'ente in quanto tale?

* * *

La questione posta all'inizio dell'ultima parte del nostro lavoro suonava: in che risiede l'argomento della filosofia? Essa nasceva dal-

L'istanza di determinare la generica caratterizzazione offertane nel I libro della *Metafisica*: ne è argomento τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, τὰ πρῶτα, e questi sono i fondamenti primari. Al livello dell'ὄν ἢ ὄν l'argomento si è precisato: i fondamenti di cui ha da trattare la filosofia sono i fondamenti dell'ente in quanto tale: la sua φύσις, ciò per cui esso è ente. Sua physis si è rivelata l'ousia: l'ousia si è rivelata l'argomento primario del sapere filosofico. Sembrò rivelarsene anche l'argomento ultimativo. Infine abbiamo peraltro veduto come essa richieda una trattazione ancor più radicale, diretta a far apparire i rapporti dell'ousia stessa con l'ente e quelli degli altri modi d'essere dell'ente con l'ente stesso. La determinazione ultimativa dell'argomento del sapere filosofico riguarda pur sempre τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, τὰ πρῶτα. Nessuna di queste espressioni nomina però un ente, comunque privilegiabile ed elevato di rango. Secondo l'idea aristotelicamente più matura della filosofia i pur svariaticissimi problemi del filosofare si accentrano in un'unica questione: τί τὸ ὄν. Pensata alla luce delle pagine iniziali del IV libro della *Metafisica*, per certo la domanda non esige risposta definitiva. Chiede della physis dell'ente; ma sotto tale luce si rivela physis dell'ente l'essere stesso dell'ente. In Aristotele la questione non risulta affrontata se non nel secondo capitolo di quel libro. Nondimeno essa costituisce il sotterraneo e ben operante *Leitmotiv* del filosofare dello stagirita e, insieme, del suo persistente sforzo di venire a capo di un'altra domanda: che è la physis della « episteme cercata »? della episteme che soddisfi *in toto* la orexis del sapere?

Da quest'altra domanda la nostra ricerca ha preso l'avvio; se ne è anzi fatta continuativa questione-guida. Il quesito è subito apparso dettato dall'inerenza nella physis umana della orexis del sapere. In base alle conclusioni or ora ventilate potremo dire: la questione « che è l'ente? », presa nel senso testé indicato, è imposta dalla orexis stessa come domanda maggiormente radicale e più di tutte bisognosa di risposta. In chiave aristotelica potremmo dire: massimamente bisognosa di risposta perché la physis dell'uomo giunga alla entelechia ed entri nella pienezza del suo più alto dispiegamento. Indipendentemente da Aristotele diremo: tale questione è fra tutte la più pressante affinché l'esser uomo prenda senso, attingendolo a quello dell'esser ente. L'uomo stesso ne vien posto in questione, insieme con l'intera distesa degli enti.

Ma tale questione, prima nell'ordine delle cose, è ultima nell'ordine del nostro inquirere.

CONCLUSIONE

Tema della nostra ricerca era l'idea aristotelica della filosofia. Sfondo della sua trattazione rimane però la situazione filosofica d'oggi. Di fronte alle *impasses* del pensiero odierno parve infatti buona strada il cercare presso lo stagirita la formazione dell'idea stessa della filosofia che nel pensiero occidentale è giunta a prevalere e che d'altronde, benché molto combattuta, è tuttora largamente operante. Si trattava di condurre innanzi la resa di conti con quell'idea; più determinatamente, occorreva venire in chiaro circa il sostanzialismo che nella tradizione aristotelica caratterizza e sorregge la medesima idea. In base al cammino qui percorso, la resa di conti presenta tuttavia aspetti in buona parte inattesi. Proprio l'atteggiamento sostanzialistico si è rivelato estraneo all'idea aristotelica della filosofia. Per questo verso la moderna e contemporanea polemica antiaristotelica potrà colpire l'aristotelismo; Aristotele, invece, non ne appare toccato. Che ne è, allora, dell'idea qui tematizzata, in relazione con la carente situazione filosofica odierna?

La domanda rimette in discussione l'efficienza dell'idea aristotelica della filosofia in quanto ἀρχή, sia pure latente e lontana, della nostra situazione di aporia e di crisi. La sua ridiscussione esige uno spostamento del piano considerativo. In gioco, ormai, non è più il modo sostanzialistico di pensare e filosofare, bensì il più radicale quesito di ricostituire il nostro orizzonte e stile di pensiero; in accordo, anche, con le peculiari esigenze del nostro tempo. La questione si sposta: lo stile e l'orizzonte di pensiero congiunti con tale idea in quale rapporto stanno con le istanze espresse dal quesito menzionato?

Ma come si caratterizzano lo stile e l'orizzonte di pensiero inerenti all'idea suddetta? Questa domanda, possiamo dire, ha sotteso e alimentato da un capo all'altro la trattazione qui svolta; ne esprime anzi la ragion d'essere, prospettata nella introduzione del volume. La risposta è offerta specialmente dalle prime tre parti del lavoro: l'idea che della filosofia concepisce Aristotele è l'idea di una episteme teoretica, diretta

all'apofansi dei fondamenti ultimativi. Rispetto all'ultima parte della nostra ricerca, quelle iniziali rivestono una funzione introduttiva. Preparano la determinazione del livello considerativo (l'ente come tale), del campo d'azione (l'eterogeneo, ovvero l'ambito dei $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \epsilon\nu \ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$) e del senso del filosofare (la teoresi dell'essere dell'ente). La preparano fissandone lo sfondo, il terreno del suo inomissibile radicamento. Sotto questo riguardo, per l'idea aristotelica della filosofia sono decisive le basilari caratteristiche rilevatene appunto nelle prime tre parti, considerate unitariamente. Si tratta di caratteristiche che decidono in modo piú originario del senso aristotelico del filosofare. Anzitutto del suo senso umano: all'uomo il filosofare è imposto dalla nativa orexis del sapere: esso è qualcosa di sorgivo e come tale non può venire inculcato, ma se mai acceso; e nemmeno è possibile sradicarlo. Nella storia umana rinasce pur sempre, si ridesta: comunque. La orexis ce lo impone, aristotelicamente, a titolo di sapere ed invero del sapere piú elevato. Imponendocelo a questo titolo essa suscita l'impulso teoretico, il bisogno di $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$: genera la spinta a guardare direttamente come stiano le cose: provoca la tensione verso di loro. — Per l'indole teoretica del filosofare che ne è promosso, l'idea aristotelica della filosofia non sottende l'odierna situazione di *impasse*. Racchiude invece spunti cospicui onde venire a capo di nostre istanze particolarmente urgenti. Prima fra tutte quella di soppiantare l'intellettualistico atteggiamento di distacco dalle cose: il parlare di loro rimanendone fuori, l'estrinseca « riflessione soggettiva » denunziata da Hegel. L'idea suddetta ne è un correttivo anticipato. In primo luogo lo è grazie alla concomitante idea della teoresi, prescrivente di insediare la considerazione pensante nella peculiare dimensione delle cose e di volgersi, così, direttamente ad esse. — Lo stile del pensare richiesto dallo stagirita è teoretico in senso corrispondente; e l'orizzonte che gli si annoda collima con l'accennata dimensione. L'odierno quesito di rideterminare stile ed orizzonte di pensiero trova, o può trovare, in siffatti requisiti dell'idea aristotelica della filosofia un illuminante filo conduttore.

Piú precisamente. Alla base di tale idea sta l'interpretazione dell'ente come *m a n i f e s t a n t e s i* entro l'orizzonte della nostra possibile comprensione; o, all'inverso, vi sta l'interpretazione di quest'orizzonte quale campo manifestativo dell'ente e in genere delle cose che sono, in quanto sono. Basilare, in Aristotele, è cioè l'idea di un'intrinseca manifestatività o fenomenalità dell'ente come tale e, d'altro canto,

l'idea di un potere umano di accoglierla. Queste due prospettive confluiscono in una; ch  aristotelicamente il richiamato potere noetico dell'uomo si esercita col far apparire entro l'ambito della nostra possibile comprensione quanto vi si annidi nello sfondo e ci  nonostante vi traspaia gi  da prima. La filosofia   costitutivamente rivelativa, come il pensare   costitutivamente rivelatore. Nondimeno il fondamento della possibilit  della loro comune funzione disvelatrice   ulteriore. Riguarda la *forma mentis* e ne costituisce il perno. Cardine della mentalit  in questione risulta ci  l'idea di una radicale omogeneit  d'essere fra l'uomo ed ogni altra cosa, per la quale tutto ci  che   — l'ente, come tale e nella sua totalit  — si presenta bens  differenziato e articolantesi in svariatissime guise, ma all'interno di un terreno unitario¹. Gli enti, diremo, nel loro multiforme essere ed apparire compongono una sterminata distesa; compongono, per , u n a distesa, nella quale rientrano gli uomini e gli animali e i vegetali e gli elementi semplici dei corpi e in genere tutte quante le cose. — Del disvelare inerente alla filosofia nel senso di Aristotele   perno l'idea di una loro omogeneit  di fondo. Per tal ragione l'intellettualistico atteggiamento di distacco non lo infirma, o non sembra infirmarlo. Gli   invece di sostegno una maniera non- e pre-antinomica di pensare², esplicantesi nel tentativo di comprendere le differenze a partire dal loro unitario e non 'differente' fondamento originativo.

Se   vero che nell'et  moderna la gnoseologia assurge a disciplina filosofica primaria, allora le antinomie da cui oggi noi siamo travagliati si manifestano dura contropartita di tutt'altro tipo di pensiero. Le suscita, alla fin fine, l'idea di una o r i g i n a r i a eterogeneit  fra i termini del rapporto conoscitivo. L'ente, pensato in primo luogo come oggetto di conoscenza, acquista il carattere dello 'star di contro' (del *Gegen-stehen*). Il suo dominio ne esce spezzato in due: da una parte l'oggetto, dall'altra il soggetto di quel rapporto. E diventa questione primaria l'accostare i due termini previamente disgiunti. Mentre, per , la loro preliminare separazione d  adito alle grandi opposizioni moderne e contemporanee fra razionalismo ed empirismo, idealismo e realismo o positivismo, tra concettuale ed empirico, a priori ed a posteriori, giunge a predominare uno stile dualizzante di pensiero: l'intellettualismo celebra il suo trionfo.

¹ Cfr. sopra, pp. 38-39 e 199.

² Cfr. sopra, spec. pp. 181-82.

Rimettere in questione l'idea stessa di quella originaria eterogeneità appare richiesto dall'urgere, nell'età nostra, del bisogno di fare vittoriosamente i conti con la mentalità intellettualistica, che pur ci tiene largamente avvinti. Sotto questo rispetto l'idea aristotelica della filosofia può essere o diventare ἀρχή di un radicale ricominciamento. Essa conduce infatti a problematizzare appunto la menzionata eterogeneità; impone, anzi, di considerarla una idea nostra, costitutiva di un certo modo di pensare, piuttosto che un dato di fatto attinto all'ordine delle cose. Essa vale insomma a chiarire l'ampio margine di problematicità inerente a tale modo di pensare. Ne è dischiusa, così, la via per uno stile di pensiero maggiormente originario e radicale, perché imperniato su un'interpretazione dell'ente maggiormente originaria e radicale. Ed è o può essere, questo, un avvio per un più nitido emergere del positivo che presumibilmente si annida nel negativo compenetrante la vita odierna.

Il quesito ventilato a chiusura delle nostre pagine introduttive riaffiora. Che ne è dell'idea aristotelica della filosofia, considerata nel suo presumibile titolo di pur remoto cominciamento della situazione filosofica d'oggi? In base a quanto precede dovremmo rispondere: essa costituisce un lontano e nascostamente operante cominciamento per un possibile mondo spirituale tuttora mancante. Tale risposta, però, sarebbe unilaterale. Lascerebbe in ombra un altro, non meno essenziale aspetto della medesima idea. Si tratta di un suo aspetto che è venuto in luce particolarmente nell'ultima parte del nostro lavoro, mentre perseguiamo il processo costitutivo dell'idea della episteme dell'ente in quanto ente. Nel perseguirlo ha preso rilievo il carattere non sostanzialistico ed anche non 'ontologico' di tale idea. Ma insieme è andato affiorando come nello sviluppo di quel processo incidano, e quanto fortemente, istanze dettate dallo specifico concetto di episteme che Aristotele elabora in vista di discipline particolari, nonostante il compito di fondazione e di guida che in rapporto a queste egli riserva alla filosofia. Cardine del processo ricordato è la peculiare interpretazione aristotelica dell'ente come plurisenso. Molla suscitatrice delle ricerche approdanti alle ultimative posizioni del IV libro della *Metafisica* è nondimeno l'aporeticità che, posta tale interpretazione, in base al menzionato concetto di episteme viene a pregiudicare la possibilità stessa della filosofia. Quel concetto sostiene una parte essenziale. Sì che non l'ente — non le cose, le 'cose stesse' — funge da unica guida e unico metro del filosofare ideato dallo stagirita: entro certi limiti il rapporto di dipendenza

tra filosofia e scienze particolari appare capovolto. Ma che non siano le cose stesse l'unica guida e l'unico metro comporta implicazioni estreme. Fa sí che almeno in linea di principio il 'discorso' filosofico stia di qua dalla loro dimensione e che filosofando la parola non sia lasciata, in tutto e per tutto, alle cose stesse.

Ne proviene un modo di pensare già dualizzante e intellettualistico. Riguardata sotto questa luce, l'idea aristotelica della filosofia contiene ben vivi germi delle nostre antinomie e si manifesta lontana origine del nostro disagio. Ne è anche origine primordiale? prima nell'ordine? La questione eccede dai limiti della presente ricerca. Per contro vi rientra l'onere di sottolineare che, se l'istanza di aderire da cima a fondo alle cose e di pensarle nelle guise richiestene non è da Aristotele pienamente assolta, tuttavia la medesima istanza conserva oggi intero il suo determinante peso. Sotto quest'altra luce, grazie alla sua netta impronta teoretica l'idea aristotelica della filosofia offre capitali indicazioni onde pensare con stile piú penetrante. Lo stile è quello reclamato dal motto famoso: *zu den Sachen selbst!* Il motto esige che ci si volga a considerare direttamente le cose, di là da qualsivoglia prefigurazione. In chiave aristotelica diremo: esso chiede che il filosofare avvenga teoreticamente e che, dunque, si radichi in un tipo di pensiero il cui movimento sia imposto dalle cose stesse e abbia ad unico sostegno il loro proprio rigore ed il cui orizzonte, pertanto, coincida con la loro peculiare dimensione.

Come ciò è possibile? La domanda è del nostro tempo. Investe l'uomo d'oggi e ne tocca le radici.

BIBLIOGRAFIA E INDICE DEI NOMI

BIBLIOGRAFIA

I - TESTI DI ARISTOTELE (1)

- ARISTOTELIS *Opera*, edidit Academia Borussica, Berlin 1831-70, voll. I e II: *Aristoteles Graece*, ex recensione I. Bekkeri (1831); 2^a ediz., a cura di O. Gigon, Berlin 1960, rist. 1970.
- ARISTOTELIS *Fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford 1955.
- ARISTOTELIS *Categoriae et Liber De Interpretatione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. MINIO-PALUELLO, Oxford 1949.
- ARISTOTLE'S *Prior and Posterior Analytics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1949; 1964².
- ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1958.
- ARISTOTE, *Physique*, texte établi et traduit par H. CARTERON, 2 voll., Paris, « Les Belles Lettres », 1926-31; ib., 1961³.
- ARISTOTLE'S *Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1936.
- ARISTOTELIS *De Caelo* libri quattuor, recognovit brevique adnotatione critica instruxit D. J. ALLAN (Oxford 1936), ib. 1955².
- ARISTOTE, *Traité sur le Parties des Animaux* (Livre Premier). Texte et traduction, avec Introduction et Commentaire par J.-M. LE BLOND, Paris 1945.
- ARISTOTELIS *De Anima*, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford 1956.
- ARISTOTLE'S *Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 2 voll. (Oxford 1924), ib. 1948².
- ARISTOTELIS *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. JAEGER, Oxford 1957.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BYWATER (Oxford 1894), rist. 1959.

¹ Per i dialoghi platonici mi sono valso prevalentemente dell'edizione delle « Belles Lettres ».

II - TRADUZIONI E COMMENTI UTILIZZATI

- ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891 (vol. I dei *Commentaria in Aristotelem graeca* edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae).
- ALEXANDER APHROD., *In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria*, ed. M. Wallies, Berlin 1891 (vol. II dei *Comm. cit.*).
- BONITZ H., *Index aristotelicus* (1870), photomechanischer Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955; rist., ib. 1961.
- The Works of Aristotle translated into English* under the Editorship of W. D. Ross, Oxford:
- vol. I: *Categoriae* and *De Interpretatione* (E. M. Edghill); *Analytica Priora* (A. J. Jenkinson); *Analytica Posteriora* (G. R. G. Mure); *Topica* and *De Sophisticis Elenchis* (W. A. Pickard - Cambridge) (1928).
- vol. II: *Physica* (R. P. Hardie and R. K. Gaye); *De Caelo* (J. L. Stocks); *De Generatione et Corruptione* (H. H. Joachim) (1930).
- vol. VIII: *Metaphysica* (W. D. Ross) (1928²).
- ARISTOTE, *Organon*, nouvelle trad. et notes par J. TRICOT, Paris 1936-39:
- vol. I: *Catégories* et *De l'Interprétation* (1936), 1946².
- vol. II: *Les Premiers Analytiques* (1937), 1947².
- vol. III: *Les Seconds Analytiques* (1938), 1947².
- vol. IV: *Les Topiques* (1939), 1950².
- vol. V: *Les Réfutations Sophistiques* (1939), 1950².
- ARISTOTELES, *Kategorien und Hermeneutik*, trad. ted. di P. GOHLKE, Paderborn 1951.
- ARISTOTELES, *Erste Analytik*, id., Paderborn 1953.
- ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, id., Paderborn 1953.
- ARISTOTELES, *Topik*, id., Paderborn 1952.
- ARISTOTELE, *Organon*, introd., trad. e note di G. COLLI, Torino 1955; Bari 1970².
- ARISTOTE, *Physique II*, trad. et comm. par O. HAMELIN, Paris 1931².
- ARISTOTE, *Traité du Ciel*, suivi du traité pseudo-aristotélicien *Du Monde*, trad. et notes par J. TRICOT, Paris 1949.
- ARISTOTE, *De la Génération et de la Corruption*, trad. nouv. et notes par J. TRICOT, Paris 1934.
- ARISTOTE, *De l'Âme*, trad. nouv. et notes par J. TRICOT, Paris 1947.
- ARISTOTELES, *Über die Seele*, trad. ted. di P. GOHLKE, Paderborn 1947.
- ARISTOTELE, *L'anima*, introd. e trad. ital. di A. BARBIERI, Bari 1957.
- ARISTOTE, *La Métaphysique. Livre I*, trad. et comm. par G. COLLE, Louvain-Paris 1912.
- ARISTOTE, *La Métaphysique. Livres II et III*, id., Louvain-Paris 1922.
- ARISTOTE, *La Métaphysique. Livre IV*, id., Louvain-Paris 1931.
- ARISTOTELE, *La Metafisica*, trad. ital. e comm. a cura di A. CARLINI (Bari 1928), ib. 1950².

- ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. nouv. et notes par J. TRICOT (Paris 1933), ib. 1948²; nuova ed., ib. 1962.
- ARISTOTELE, *La Metafisica*, tradotta da P. EUSEBIETTI, con introd. storica analitica e filosofica a cura di E. OGGIONI, Padova 1950.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*, trad. ted. di P. GOHLKE, Paderborn 1951.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di A. PLEBE, Bari 1957.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introd. trad. et comm. par R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF: Tome I, *Introduction et traduction* (Louvain-Paris 1958); Tome II, *Commentaire: P. I, Livres I-V; P. II, Livres VI-X* (ib. 1959); 2^a ed., ib. 1970.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, nouv. trad. avec introd., notes et index par J. TRICOT, Paris 1959.

III - LETTERATURA SULL'ARGOMENTO (1)

- APELT O., *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, in: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, pp. 101-216.
- APELT O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig-Berlin 1912.
- ARNIM H. VON, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, « Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse », Bd. 212 (1913).
- Autour d'Aristote*. Recueil d'Études de Philosophie Ancienne et Médiévale offert à Mgr A. Mansion, Louvain 1955.
- BANFI A., *Socrate*, Milano 1943.
- BEARDSLEE J., *The Use of φύσις in the Fifth Century Literature*, Chicago 1918.
- BERTI E., *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*. Padova 1958.
- BIGNONE E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936.
- BLOCK I., *Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception*, « Philosophical Quarterly », vol. XI, n. 42, genn. 1961, pp. 1-9.
- BOCHENSKI I. M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1951.
- BOURGEY L., *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955.
- BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie*, Tome I, 1, Paris 1951^o.
- BRENTANO F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg i. Br. 1862), rist. Darmstadt 1960.

¹ In questa sezione vengono elencate, seguendo l'ordine alfabetico degli Autori, soltanto le opere citate nel corso del volume. Le indicazioni bibliografiche seguenti non vogliono quindi essere esaustive della letteratura sull'argomento e nemmeno segnalare tutte le opere che si sono consultate per la preparazione del presente volume.

- BRÖCKER W., *Aristoteles*, Frankfurt am Main 1957²; 3^a ed. accr., ib. 1964.
- BRÖCKER W., *Das Höhlenfeuer und die Erscheinung von der Erscheinung*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Tübingen 1960), pp. 31-44.
- CALOGERO G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927; 2^a ed. accr., ib. 1968.
- CALOGERO G., *Socrate*, «Nuova Antologia», nov. 1955, pp. 291-308.
- CHERNISS H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.
- CHERNISS H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I (Baltimore 1944), Berkeley a. Los Angeles 1946²; New York 1962³.
- CORNFORD F. M., *Plato's Theory of Knowledge* (1935), London 1951⁴.
- DAL PRA M., *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950.
- DE CORTE M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, Paris 1934.
- DE RIJK L. M., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952.
- DHONDT U., *Science suprême et ontologie chez Aristote*, «Revue Philosophique de Louvain», 59 (1961), n. 1, pp. 5-30.
- DÜRING I., *Problems in Aristotle's Protrepticus*, «Eranos», 52 (1954), pp. 139-71.
- DÜRING I., *Aristotle in the Protrepticus*, in: *Autour d'Aristote* (1955), pp. 81-97.
- FESTUGIÈRE A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.
- FESTUGIÈRE A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu cosmique*, Paris 1949.
- FINK E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung*, Haag 1957.
- FINK E., *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen des Phänomen-Begriffs*, Haag 1958.
- FRIEDLÄNDER P., *Platon* (Berlin-Leipzig 1928), vol. I, Berlin 1954²; 3^a ed. accr., ib. 1964.
- FRATZ K. VON, *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, «Archiv für Begriffsgeschichte», Bd. I (1955), pp. 13-103.
- GADAMER H. G., *Der aristotelischer Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, «Hermes», 63 (1928), pp. 138-64.
- Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Die), Tübingen 1960.
- GENTILE M., *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa 1930.
- GIGON O., *L'historicité de la philosophie chez Aristote*, in: *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, «Archivio di Filosofia», Roma-Paris 1956, pp. 99-120.
- GOHLKE P., *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn 1948.
- GOHLKE P., *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954.
- GRILLI A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953.
- GUZZONI A., *Die Einheit des ὄν πολλαχῶς λεγόμενον bei Aristoteles*, Diss., Freiburg i. Br. 1957.
- GUZZONI G., *Del carattere di una spiegazione di Aristotele 'storicamente' (geschichtlich) esposta*, «Il Pensiero», 4 (1959), n. 2, pp. 199-219.

- HAMBRUCH E., *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, Berlin 1904.
- HAMELIN O., *Le système d'Aristote*, Paris 1920.
- HARDY E., *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, 1. Teil, Berlin 1884.
- HARTMANN N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1952².
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Halle 1927.
- HEIDEGGER M., *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern 1947), ib. 1954².
- HEIDEGGER M., *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1956.
- HEIDEGGER M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.
- HEIDEGGER M., *Vom Wesen und Begriff der φύσις*. *Aristoteles Physik B 1*, « Il Pensiero », 3 (1958), n. 2, pp. 131-56, n. 3, pp. 265-90 (trad. it. di G. Guzzoni, pp. 233-60 e 372-95).
- HEIDEL W. A., Περὶ φύσεως. *A Study of Conception of Nature among the Presocratics*, « Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences », vol. XLV (1910).
- HINTIKKA K. J. J., *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, « Inquiry », 2 (1959), pp. 137-51.
- HOLWERDA D., *Commentatio de vocis quae est φύσις vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groningen 1955.
- HUSSERL E., *Erste Philosophie* (1923-24), 1. Teil, Haag 1956.
- HUSSERL E., *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929.
- JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin 1923), trad. it., Firenze 1935 (1968²).
- KUCHARSKI P., *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris 1949.
- LE BLOND J. M., *Logique et Méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne*, Paris 1939; ib. 1970².
- LEISEGANG H., *Physis*, in: *R. E.*, vol. 39 (1941), coll. 1130-1164.
- LOHMANN J., *L'origine du langage*, « Revue de Théologie et de Philosophie », S. III, vol. IX (1959), pp. 322-37.
- LOVEJOY A. O., *The Meaning of φύσις in the Greek Physiologists*, « Philosophical Review », 18 (1909), pp. 369-83.
- LUGARINI L., *L'unità dell'idea nel Parmenide*, « Acme », vol. IV (1951), n. 3, pp. 347-439.
- LUGARINI L., *L'argomento del 'terzo uomo' e la critica di Aristotele a Platone*, « Acme », vol. VII (1954), n. 1, pp. 3-72.
- LUGARINI L., *Il problema delle categorie in Aristotele*, « Acme », vol. VIII, n. 1, pp. 3-107.
- LUGARINI L., *Dialettica e filosofia in Aristotele*, « Il Pensiero », 4 (1959), n. 1, pp. 48-69.

- LUKASIEWICZ J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951.
- LUMPE A., *Der Terminus 'Prinzip' (ἀρχή) von der Vorsokratikern bis auf Aristoteles*, « Arch. f. Begriffsgesch. », Bd. I (1955), pp. 104-16.
- LUTHER W., *'Wahrheit' und 'Lüge' im ältesten Griechentum*, Leipzig 1935.
- MAGALHAES-VILHENA V. (DE), *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952.
- MAIER H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 voll., Tübingen 1896-1900.
- MAIER H., *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tübingen 1913), trad. it., 2 voll., Firenze 1943-44 (1970²).
- MANSION A., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris 1945².
- MANSION A., *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote. Métaph. E 1*, in: *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris 1956, pp. 151-68.
- MANSION A., *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, « Rev. Philos. Louv. », 56 (1958), n. 2, pp. 165-221.
- MANSION S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paris 1946.
- MANSION S., *Aristote, critique des Éléates*, « Rev. Philos. Louv. », 51 (1953), n. 2, pp. 165-86.
- MANSION S., *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*, in: *Autour d'Aristote* (1955), pp. 141-79.
- MARTIN G., *Platons Lehre von der Zahl und ihre Darstellung durch Aristoteles*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 7 (1953), pp. 191-293; rist. in: G. M., *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. I, Köln 1961, pp. 7-18.
- MARX W., *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*, The Hague 1954.
- MATES B., *Stoic Logic*, Berkeley - Los Angeles 1953.
- MONAN J. D., *La connaissance morale dans le « Protreptique » d'Aristote*, « Rev. Philos. Louv. », 58 (1960), n. 2, pp. 185-219.
- MONDOLFO R., *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía* (Tucumán 1949), trad. it., Firenze 1952.
- MORAUX P., *À propos du νοῦς θύροθεν chez Aristote*, in *Autour d'Aristote* (1955), pp. 255-95.
- MORAVCSIK J. M. E., *Συμπλοκή εἰδῶν and the Genesis of λόγος*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », Bd. 42 (1960), 2. Heft, pp. 117-29.
- MOREL G., *De la notion de principe chez Aristote*, « Archives de Philosophie », 23 (1960), n. 4, pp. 488-511; 24 (1961), n. 4, pp. 497-516.
- MUSKENS G. L., *De vocis ἀναλογία significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningen 1943.
- NATORP P., *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, « Philosophische Monatshefte », XXIV (1887), pp. 37-65, 540-74.
- NUYENS F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Nijmegen-Utrecht 1939), trad. franc., Louvain - La Haye - Paris 1948.

- OGGIONI E., *La 'filosofia prima' di Aristotele*, Milano 1939.
- OWENS J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951; ib. 1963².
- PACI E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messina-Milano 1938.
- PACI E., *La dialettica in Platone*, « Rivista di Filosofia », 49 (1958), n. 2, pp. 134-53.
- PATZIG G., *Theologie und Ontologie in der « Metaphysik » des Aristoteles*, « Kant-Studien », Bd. 52 (1960-61), Heft 2, pp. 185-205.
- PFLAUMER R., *Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Tübingen 1960), pp. 189-223.
- RABINOWITZ W. D., *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, vol. I, Berkeley - Los Angeles 1957.
- RÉGIS L.-M., *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935.
- ROBIN L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908; rist. Hildesheim 1963.
- ROBINSON R., *Plato's Earlier Dialectic* (Ithaca 1941), Oxford 1953².
- ROSS W. D., *Aristotle* (London 1923), trad. it., Bari 1946; Milano 1971².
- ROSS W. D., *The Discovery of Syllogism*, « Philos. Rev. », 48 (1939), n. 3, pp. 251-72.
- ROSS W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- ROSS W. D., *The Development of Aristotle's Thought*, « Proceedings of the British Academy », vol. XLIII, London 1957, pp. 63-78.
- RUNNER H. E., *The Development of Aristotle illustrated from the Earliest Books of the Physics*, Kampen 1951.
- SCARPAT G., *Il discorso e le sue parti in Aristotele*, Arona 1950.
- SCHULZ W., *Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Tübingen 1960), pp. 261-75.
- SICHIROLLO L., *Tre saggi di storiografia filosofica*, Milano 1957, P. I: « Problemi di dossografia aristotelica. Socrate in Aristotele ».
- SICHIROLLO L., *Limiti e significato di una ricerca intorno alla dialettica aristotelica*, « Studi Urbinati », N. S., 1959, n. 1, pp. 15-23.
- SICHIROLLO L., *Dialettica aristotelica e storia della dialettica*, in: *Festschrift H. J. De Vleeschauwer*, Pretoria 1960, pp. 58-65.
- SICHIROLLO L., *Retorica Sofistica Dialettica. Genesi della dialettica nel V sec. a. C.*, « Il Pensiero », 6 (1961), n. 1, pp. 52-71.
- SOLMSEN F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929.
- SPECHT E. K., *Über die primäre Bedeutung der Wörter bei Aristoteles*, « Kant-Studien », Bd. 51 (1959-60), Heft 1, pp. 102-10.
- STEINTHAL H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 voll., Berlin 1890²; rist. della 2^a ed., Hildesheim 1961.
- STENZEL J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (Breslau 1917), Leipzig 1931²; rist. della 2^a ed., Darmstadt 1970.

- STENZEL J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1924, ib. 1933²; rist. della 2^a ed., Darmstadt 1959.
- THEILER W., *Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik*, «Museum Helveticum», 15 (1958).
- TUGENDHAT E., *Ti katà tinós*, Freiburg - München 1958; ib. 1968².
- ULMER K., *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen 1953.
- UNTERSTEINER M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. I, Firenze 1949.
- UNTERSTEINER M., *L'essere di Parmenide è οὐλον, non εἶν*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», 10 (1955), n. 1, pp. 5-23.
- UNTERSTEINER M., *Aristotele Phys. I 8-9 frammenti del Περί φιλοσοφίας*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 37 (1959), n. 1, pp. 1-23.
- VERBEKE G., *La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote*, «Rev. Philos. Louv.», 50 (1952), n. 3, pp. 471-78.
- VIANO C. A., *La logica di Aristotele*, Torino 1955.
- VIANO C. A., *La dialettica stoica*, «Riv. di Filos.», 49 (1958), pp. 179-227.
- VIANO C. A., *L'esperienza in Aristotele*, «Riv. di Filos.», 50 (1959), n. 3, pp. 299-335.
- WEIL E., *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 56 (1951), n. 3, pp. 282-315; trad. ital. di L. Morra nel vol.: E. W., *Filosofia e politica*, Firenze 1965, pp. 49-84.
- WIELAND W., *Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik*, «Kant-Studien», Bd. 52 (1960-61), Heft 2, pp. 206-19.
- WILPERT P., *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, «Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», 53 (1940), pp. 1-16.
- WILPERT P., *Neue Fragmente aus Περί τῶν αἰθῶν*, «Hermes», 76 (1941), pp. 225-50.
- WILPERT P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.
- WILPERT P., *Aristoteles und die Dialektik*, «Kant-Studien», Bd. 48 (1956-57), Heft 2, pp. 247-57.
- WUNDT M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen 1954.
- ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 2. Abteilung: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig 1921⁴.
- ZELLER E. - MONDOLFO R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, trad. it. e note, vol. II, Firenze 1938 (1969²).

IV - BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

Testi e traduzioni

- ARISTOTELE, *Della filosofia*, introd., testo, trad. e comm. escg. di M. Untersteiner, Roma 1963.
- ARISTOTELES, *Organon graece*, hrgs. Th. Waitz, 2 voll. (1844-46), rist. Aalen 1965.
- ARISTOTELE, *Le Categorie*, introd., trad. e comm. di D. Pesce, Padova 1966.

- ARISTOTELE, *Gli Analitici Primi*, trad., introd. e comm. di M. Mignucci, Napoli 1969.
- ARISTOTELE, *La Fisica*, introd. e trad. di A. Russo, Bari 1968.
- ARISTOTELE, *De Caelo*, introd., testo critico, trad. e note di O. Longo, Firenze 1962.
- ARISTOTELIS *De Generatione animalium*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. J. Drossart Lulofs, Oxford 1965.
- ARISTOTELE, *Generazione e corruzione*, introd., trad. e note di P. Cristofolini, Torino 1963.
- ARISTOTELE, *Le Parti degli animali*, testo critico, introd., trad. e note di L. Torraca, Padova 1961.
- ARISTOTLE, *De Anima*, edit. with introd. a. comm. by W. D. Ross, London 1961.
- ARISTOTELE, *Dell'anima*, trad., introd. e note di R. Laurenti, Napoli-Firenze 1970.
- ARISTOTELE, *La Metafisica*, trad., introd. e comm. di G. Reale, 2 voll., Napoli 1968.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, introd. e trad. di A. Russo, Bari 1971.

Letteratura sugli argomenti di questo volume

- ANTON J. P., *The Aristotelian Doctrine of « homonyma » in the Categories and its Platonic Antecedents*, « Journ. of Hist. Philos. », 6 (1968), pp. 315-26.
- ANTON J. P., *The Meaning of ὁ λόγος τῆς οὐσίας in Aristotle's Categories 1 a*, « Monist », 52 (1968), pp. 252-67.
- Aristote et les problèmes de méthode*, Atti del « Symposium Aristotelicum » (Louvain, 24 agosto - 1° settembre 1960), Louvain-Paris 1961.
- Aristotle on Dialectic. The « Topics »*, « Proceedings of the third Symposium Aristotelicum » (1963), Oxford 1968.
- ARPE C., *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg 1938.
- AUBENQUE P., *Aristoteles' und das Problem der Metaphysik*, « Zeitschr. f. philos. Forsch. », 15 (1961), pp. 321-33.
- AUBENQUE P., *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 3-19.
- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962; ib. 1966².
- AUBENQUE P., *Physique aristotélicienne et langage*, « Arch. de Philos. », 31 (1968), pp. 125-32.
- AUBENQUE P., *La dialectique chez Aristote*, in: *L'attualità della problematica aristotelica*, cit. sotto, pp. 9-31.
- BASSENGE F., *Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, « Philologus », 104 (1960), pp. 14-47, 201-22.
- BERTI E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962.
- BERTI E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.
- BERTI E., *La dialettica in Aristotele*, in: *L'attualità della problematica aristotelica*, cit. qui sotto, pp. 33-79.

- CAIZZI F., *Antistene*, « Studi Urbinati », N. S. B, 38 (1964), pp. 48-99.
- CALOGERO G., *Storia della logica antica*, I: *L'età arcaica*, Bari 1967.
- DE MURALT A., *Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*, « Studia philos. », 23 (1963), pp. 109-62.
- DÉCARIE V., *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris 1961.
- DE PATER W. A., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg (Suisse) 1965.
- DÉTIENNE M., *La notion mythique d'Ἀλήθεια*, « Rev. Études Grecques », 73 (1960), pp. 27-35.
- DE VOGEL C. J., *La méthode d'Aristote en métaphysique d'après Métaphysique A 1-2*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 147-70.
- DE VOGEL C. J., *Aristotele e l'ideale della vita contemplativa*, « Giorn. Metaf. », 16 (1961), pp. 450-66.
- DÖRRIE H., *Gedanken zur Methodik des Aristoteles in der Schrift Περὶ Ψυχῆς*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 223-44.
- DÜRING I., *Aristotle's Method in Biology. A Note on De Part. An. I 1, 639 b 30-640 a 2*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 213-21.
- ELDERS L., *The « Topics » and the Platonic Theory of Principles of Being*, in: *Arist. on Dialectic*, cit., pp. 126-37.
- ERBSE H., *Über Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen*, « Hermes », 96 (1968), pp. 21-40.
- FRITZ K. VON, *Die Epagoge bei Aristoteles* (« Bayerische Akad. d. Wissensch., Sitzungsber. Philos.-hist. Klasse », 1964, H. 3), München 1964.
- GIGON O., *Methodische Probleme in der « Metaphysik » des Aristoteles*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 131-45.
- GRAF G., *Die sokratische Aporie im Denken Platons*, Winterthur 1963.
- GUZZONI A., *Dell'intrinseco movimento della « filosofia prima » aristotelica*, « Il Pensiero », 6 (1961), pp. 164-88.
- GUZZONI G., *Considerazioni provvisorie sulla domanda dell'essere in Platone e Aristotele*, « Il Pensiero », 8 (1963), pp. 352-86.
- GUZZONI U., *Das ὄρασις und die Frage nach einem sprachlichen Ausdruck für das τί ἦν εἶναι von etwas*, in: *Das Problem der Sprache*, München 1967, pp. 141-48.
- KÖNIG E., *Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von den Archai*, « Arch. f. Gesch. d. Philos. », 52 (1970), pp. 225-246.
- KUCHARSKI P., *Sur l'évolution des méthodes du savoir dans la philosophie de Platon*, « Rev. philos. France et Étranger », 90 (1965), pp. 427-40.
- L'attualità della problematica aristotelica*, « Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele » (Padova, 6-8 aprile 1967), Padova 1970.
- LESZL W., *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.
- LUGARINI L., *L'orizzonte linguistico del sapere in Aristotele e la sua trasformazione stoica*, « Il Pensiero », 8 (1963), pp. 327-51.

- LUTHER W., *Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia. Ein Ausschnitt aus der Lichtmetaphysik der Griechen*, « Studium generale », 18 (1965), pp. 479-96.
- LUTHER W., *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, « Arch. f. Begriffsgesch. », 10 (1966), 1-240.
- MANSION S., *Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 35-56.
- MANSION S., *Notes sur la doctrine des catégories dans le Topiques*, in: *Arist. on Dialectic*, cit., pp. 189-201.
- MERLAN PH., τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαῖκῶς (*Arist. Met. N 2, 1089 a 1*), « Philologus », 111 (1967), pp. 119-21.
- MIGNUCCI M., *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.
- MOREAU J., *Aristote et la vérité antéprédicative*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 21-33.
- MOREAU J., *Aristote et la dialectique platonicienne*, in: *Arist. on Dialectic*, cit., pp. 80-90.
- MORAUX P., *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, in: *Arist. on Dialectic*, cit., pp. 277-311.
- MORAUX J., *Arche et aitia chez Aristotele*, in: *L'attualità della problematica aristotelica*, cit., pp. 133-152.
- OWEN G. E. L., *Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms*, in: *Arist. on Dialectic*, cit., pp. 103-25.
- REALE G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano 1961; ib. 1967³.
- REALE G., *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la « tavola » dei significati di esso secondo Aristotele*, « Riv. Filos. Neosc. », 66 (1964), pp. 289-326.
- RIONDATO E., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961.
- ROUTILA L., *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, Amsterdam 1969.
- SAFFREY H. D., *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden 1971².
- SAINATI V., *Storia dell'Organon aristotelico, I: Dai Topici al De Interpretatione*, Pisa 1968.
- SICHIROLLO L., *Storicità della dialettica antica*, Padova 1965.
- SICHIROLLO L., *Διαλέγεσθαι - Dialektik. Von Homer bis Aristoteles*, Hildesheim 1966.
- SOLMSEN F., *Dialectic without the Forms*, in: *Arist. on Dialectic*, cit., pp. 103-25.
- SPRUTE J., *Der Begriff der δόξα in der platonischen Philosophie*, Göttingen 1962.
- UNTERSTEINER M., *Il Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele*, « Riv. Filol. Class. », 38 (1960), pp. 337-62; 39 (1961), 121-59.

- VEGETTI M., *Tre tesi sull'unità della « Metafisica » aristotelica*, « Riv. Filos. », 61 (1970), pp. 348-83.
- VERBEKE G., *Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote*, in: *Arist. et les probl. de méth.*, cit., pp. 107-29.
- WAGNER H., *Über das aristotelische πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*, « Kant-Studien », 53 (1961-62), pp. 75-91.
- WALDENFELS B., *Das sokratische Fragen*, Meisenheim a. Glam 1961.
- WEIL E., *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la Métaphysique d'Aristote*, in: *Studi in onore di Arturo Massolo*, « Studi Urbinati », N. S. B, 41 (1967), vol. II, pp. 831-53.
- WIELAND W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaften und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962; 2^a ediz. riv., ib. 1970.
- WOLZ H. G., *Plato's Doctrine of Truth: orthôtes or alêtheia?*, « Philos. a. Phenom. Res. », 27 (1966-67), pp. 157-82.

INDICE DEI NOMI

- ALESSANDRO DI AFRODISIA, 11, 15, 68, 70, 143, 166, 240, 244, 258.
ANASSAGORA, 81, 118, 154, 155.
ANTISTENE, 133, 134.
APELT O., 38, 249.
ARNIM H. VON, 10, 206.
ARPE C., 249, 250.
- BANFI A., 133.
BEARDSLEE J., 197.
BERNAYS J., 17.
BERTI E., 48.
BIGNONE E., 17, 23, 41, 52, 53.
BLOCK I., 99.
BOCHENSKI I. M., 234.
BONITZ H., 13, 39, 43, 54, 55, 114, 124, 144, 196, 241.
BOURGEY L., 89, 109.
BRÉHIER E., 133.
BRENTANO F., 226, 237, 259.
BRÖCKER W., 13, 15, 17, 18, 29, 84, 154, 226.
BURNET J., 82, 197.
- CALOGERO G., 109, 133, 261.
CHERNISS H., 35, 68, 69, 164.
CINICI, 133, 134-135.
CIRENAICI, 133, 134.
COLLE G., 80, 109, 143, 163, 206, 226, 243, 244, 258.
COLLI G., 159, 165, 172, 214.
CORNFORD F. M., 68, 118.
CRATILO, 90.
- DAL PRA M., 36, 61.
DE CORTE M., 51, 109, 111, 122, 124.
DEMOCRITO, 81.
- DE RIJK L. M., 38, 40, 249.
DHONDT U., 268.
DIELS H., 154.
DIÈS A., 166.
DIODORO CRONO, 134.
DONDEYNE A., 262.
DÜRING I., 17.
- ELEATI, 78, 79, 222, 223.
EMPEDOCLE, 81, 221.
ERACLITO, 154.
ERISTICA, 133-135, 174, 175.
EUCLIDE, 218.
EUSEBIETTI P., 11.
- FESTUGIÈRE A.-J., 26, 52, 153.
FILOPONO, 41.
FINK E., 13, 17, 43, 75, 144, 234.
FRIEDLÄNDER P., 38, 84.
FRITZ K. VON, 36.
- GADAMER H. G., 52.
GAUTHIER R. A., 10, 21, 22, 48, 52, 153, 244.
GENTILE M., 223.
GIGON O., 36, 61.
GOHLKE P., 10, 11, 164, 206.
GRILLI A., 52.
GUZZONI ALFREDO, 206, 226, 228, 234, 237, 239, 244, 246, 259, 261, 262, 268, 270.
GUZZONI GIORGIO, 12, 18, 197.
- HAMBRUCK E., 159.
HAMELIN O., 13, 143, 171, 197, 200
HARDY E., 197.

- HARTMANN N., 143.
 HEGEL G. W. F., 276.
 HEIDEGGER M., 1, 12, 29, 38, 40, 83, 197, 262.
 HEIDEL W. A., 197.
 HINTIKKA K. J. J., 244.
 HOLWERDA D., 198.
 HUSSERL E., 41, 61, 75.
 IPPOCRATE DI CHIO, 218.
 JAEGER W., 7, 8, 10, 12, 16, 23, 47, 53, 72, 74, 79, 95, 143, 153, 187, 194, 206, 207, 223, 258, 268, 270.
 JOLIF J. Y., 10, 21, 22, 48, 52, 153, 244.
 KANT I., 38, 42.
 KUCHARSKI P., 68, 69.
 LE BLOND J.-M., 48, 95, 109, 171, 172, 208.
 LEISEGANG H., 198.
 LOHMANN J., 86.
 LOVEJOY A. O., 197.
 LUKASIEWICZ J., 169.
 LUMPE A., 13, 36.
 LUTHER W., 38.
 MAGALHAES-VILHENA V. DE, 133.
 MAIER H., 133, 136, 160, 166.
 MANSION AUGUSTIN, 13, 73, 191, 194, 197, 200, 206, 228, 257, 258, 260, 268.
 MANSION SUZANNE, 17, 78, 95, 109, 189, 194, 206, 207, 208, 212, 214.
 MARTIN G., 224.
 MARX WERNER, 38, 226, 268.
 MATES B., 234.
 MEGARICI, 133, 134-135.
 MELISSO, 78, 82, 193, 194.
 MIGNUCCI M., 208.
 MONAN J. D., 17.
 MONDOLFO R., 36, 61, 197.
 MORAUX P., 122.
 MORAVCSIK J. M. E., 65.
 MOREL G., 13.
 MUSKENS G. L., 245.
 NATORP P., 268.
 NUYENS F., 10, 51, 111, 117, 118.
 OGGIONI E., 11, 206, 226.
 OMIERO, 81.
 OWENS J., 11, 143, 145, 163, 206, 226, 237, 239, 244.
 PACI E., 139, 147, 171.
 PARMENIDE, 45, 78, 79, 81, 82-83, 101, 108, 154, 193, 194, 195, 222, 224, 235.
 PATZIG G., 245, 246, 268, 270.
 PFLAUMER R., 84.
 PITAGORA, 47.
 PITAGORICI, 62-63, 70, 77, 78, 221, 222.
 PLATONE, 12, 26, 30, 36, 38, 39, 44, 45, 47-48, 52, 62-66, 67-70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 82, 83-86, 89-91, 92, 99, 102, 108, 120, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138-142, 143, 144, 145, 146-152, 153-154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173-176, 177, 178, 180, 185, 186, 192, 198, 214, 221, 222, 223-224, 235, 239-240, 241.
 PLATONICI, 62, 63, 79, 87, 164, 224.
 PRESOCRATICI, 36, 45, 66, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 79, 80-81, 90, 108, 132, 153, 155, 186, 193, 194, 221.
 RABINOWITZ W. G., 17.
 RÉGIS L.-M., 171.
 ROBIN L., 223, 244.
 ROBINSON R., 140, 147, 152-153, 157, 168.
 ROSS W. D., 10, 13, 14, 22, 35, 67, 69, 70, 71, 78, 80, 89, 99, 108, 109, 118, 119, 124, 143, 145, 160, 182, 197, 201, 206, 207, 223, 226, 243, 257, 258, 264.
 RUNNER H. E., 12.
 SCARPAT G., 249.

- SCHULZ W., 139.
SESTO EMPIRICO, 234.
SICHIROLLO L., 10, 36, 37, 61, 162, 170.
SOCRATE, 54, 67, 90, 133, 134, 135, 138,
139, 152, 156, 157, 160.
SOLMSEN F., 110, 146-147, 162, 170.
SPECHT E. K., 237, 244, 246.
STEINTHAL H., 234, 237, 239.
STENZEL J., 69, 171, 192, 223.
- THEILER W., 12.
TRICOT J., 48, 207, 214, 215, 244.
TUGENDHAT E., 38, 40, 226.
- ULMER K., 18.
- UNTERSTEINER M., 12, 17, 76, 136, 196,
222.
VERBEKE G., 11.
VIANO C. A., 109, 133, 135.
- WAITZ TH., 237.
WELL E., 138, 159, 160, 165, 170, 171.
WIELAND W., 93, 95.
WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF U. VON, 146.
WILPERT P., 17, 38, 40, 49, 68, 73, 138,
160, 161, 170, 187, 191-192, 194.
WUNDT MAX, 10.
- ZELLER E., 197, 208.

Stampato presso la Tipografia
Edit. Vittore Gualandi di Vicenza