



Aristotele
Metafisica

Vita e Pensiero, Milano 1993

Pag. 706

25 agosto 2021

Della *Metafisica* di Aristotele faremo una lettura differente dalla lettura che viene fatta generalmente. Nel primo Libro parla delle cause. Per conoscere qualcosa, così com'è, occorre conoscere le sue cause, da dove arriva, il principio. Infatti, lui parla sia di ἀρχή sia di αἰτία, cioè, di principio e di causa, ma spesso indicano la stessa cosa. Comincia dicendo che *Tutti gli uomini per natura tendono al sapere*. Intanto, questo esordio potrebbe essere problematico, nel senso che è un'affermazione non necessaria. In effetti, come fa a saperlo? *Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista:...* Questo vale per i Greci soprattutto ... *in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vita ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose*. Sì, anche, certo, però vediamo già da subito, e lo vedremo ancor meglio più avanti, come spesso le argomentazioni di Aristotele siano costruite come entimemi, e cioè come sillogismi la cui premessa maggiore è arbitraria. Un po' come questa: *Tutti gli uomini per natura tendono al sapere*. Li ha intervistati tutti, uno a uno? E se anche fosse così non ne avrebbe comunque la certezza. È una questione questa interessante perché buona parte delle argomentazioni muovono per giungere poi a delle affermazioni che appaiono essere certe, muovono dalla chiacchiera: molti dicono che..., si dice che... Spesso viene utilizzato questo come premessa. Questo ci dice che le argomentazioni sono costruite retoricamente, sempre, tutte, e questo ci rimanda naturalmente a ciò che stiamo facendo: tutte le argomentazioni che ci hanno condotti alle affermazioni che facciamo sono supportate da argomentazioni che sono necessariamente retoriche. Quando queste argomentazioni retoriche diventano necessarie? Quando riflettono su loro stesse e cercano di intendere non la causa, come vorrebbe Aristotele, ma la condizione – Aristotele usa spesso in effetti αἰτία anche nel senso di condizione – la condizione necessaria, nel senso che se non ci fosse il dire, l'atto di parola, il linguaggio, allora non ci sarebbe nemmeno tutto il resto. Ma, come abbiamo detto spesso, tutte le argomentazioni che vengono costruite hanno un fondamento retorico. Per es., nella *Politica* Aristotele dice che l'uomo è un animale politico, nel senso che sarebbe, sempre per natura, portato ad aggregarsi etc... Non ne sarei così sicuro. Qui c'è una questione che mi interessava porre, che con la *Metafisica* c'entra solo

fino a un certo punto. In effetti, ciò da cui gli umani sono attratti sono gli enti. È come se ogni ente fosse una domanda, come se ogni ente domandasse di essere dominato, quindi di essere conosciuto. Certo, in questo senso Aristotele non ha torto parlando del sapere, solo che gli sfugge a che cosa serve questo sapere. Ciascuno è circondato da enti e ogni ente è un qualche cosa che domanda di essere conosciuto, cioè, di essere dominato. Gli enti, ma anche le persone, naturalmente. Ecco perché è così facile per gli umani essere distratti: si trovano circondati da enti, ciascuno di questi enti vuole essere una domanda, anzi, è una domanda, domanda di essere conosciuto, quindi, dominato, controllato. Naturalmente, questa distrazione distrae letteralmente dal pensiero. Volere essere distratti significa volere occuparsi degli enti e rispondere a questi enti, volendo controllarli, dominarli. E gli enti sono tanti, sono una infinità. Questa necessità è insita nella struttura del linguaggio, potremmo dire nella volontà di potenza. Questo accade anche per es. quando il pensiero per qualche motivo non riesce a dominare ciò che vorrebbe. E, allora, cosa fa? Si rivolge agli enti, si rivolge a cose che più facilmente pensa, crede di potere dominare. Questi enti sono in fondo più o meno conosciuti e, quindi, è relativamente facile pensare di averne il controllo, il dominio. Quindi, ecco la necessità di interrompere, per così dire, il pensiero per rivolgersi a qualche cosa di più confortevole, qualche cosa che già si conosce, perché gli enti in fondo, bene o male, si conoscono. Si mette, quindi, in atto questo: ciascun ente è una domanda cui è più facile rispondere. E questo dà naturalmente quella sensazione di soddisfazione e anche di piacevolezza, tutto sommato. Piacevolezza nel senso che è come se si rimettessero le cose a posto. Gli enti mi domandano e io so rispondere perché so che cosa sono. È ovvio che questa soddisfazione, che gli enti producono, è poca cosa, cessa molto rapidamente, nel senso che si fa un gioco, certo, conosciuto, noto, ecc., ma proprio perché è un gioco noto e conosciuto non dà una grande soddisfazione. Ecco, quindi, che cosa cercano gli umani, che cosa vogliono continuamente: rispondere a questi enti che domandano, che domandano continuamente, ma rispondere a questi enti in quanto conosciuti, in quanto domestici, in modo da trovare una più rapida, immediata, anche se molto labile, soddisfazione. In alcuni casi però funziona, anzi, direi che per le persone funziona ininterrottamente, ed è per questo sono attratte continuamente dalle cose. La curiosità che mostrano gli umani è questa: vedere se conosco tutti gli enti, e se ce n'è uno che non conosco devo in qualche modo inserire anche lui tra le cose conosciute. A questo punto diventa più chiaro, intendendo la questione della volontà di potenza, il motivo per cui gli umani sono sempre alla ricerca di enti. Come dicevo, gli enti sono naturalmente anche le persone, persone da dominare, da controllare, da riconoscere come qualcosa di domestico, di gestibile. In fondo, il tentativo di Aristotele è in buona parte proprio questo: ricondurre ciò che i presocratici avevano mostrato come l'ingestibile, l'indomabile del pensiero, ricondurlo a qualche cosa di domestico attraverso il fine (τέλος), che poi nel quotidiano si traduce nel "A che cosa serve? Cosa me ne faccio? Mi è utile? Se sì, come?". È il volere sapere questo, il volere conoscere il fine delle cose. Adesso vedremo perché è così importante per Aristotele. 981^a 25. *E, questo, perché i primi sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa.* Qui deve supportare la sua ricerca delle cause. 981^b 10. *Inoltre, noi riteniamo che nessuna delle sensazioni sia sapienza:...* Qui c'è il problema che aveva già posto Platone, della αἴσθησις e del sapere ...*infatti, se anche le sensazioni sono, per eccellenza, gli strumenti di conoscenza dei particolari, non ci dicono, però, il perché di nulla: non dicono, per esempio, perché il fuoco è caldo, ma solamente segnalano il fatto che esso è caldo.* 981^b 20. *Di qui, quando già si erano costituite tutte le arti di questo tipo, si passò alla scoperta di quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita, e ciò avvenne dapprima in quei luoghi in cui gli uomini dapprima furono liberi da occupazioni pratiche. Per questo le arti matematiche si costituirono per la prima volta in Egitto: infatti, là era concessa questa libertà alla casta dei sacerdoti.* 982^a 10. *Ancora, reputiamo che, in ciascuna scienza, sia più sapiente chi possiede maggiore conoscenza delle cause e chi è più capace di insegnarle ad altri. Riteniamo anche*

che, tra le scienze, sia in maggior grado sapienza quella che è scelta per sé e al puro fine di sapere, rispetto a quella che è scelta in vista dei benefici che da essa derivano. E riteniamo che sia in maggior grado sapienza la scienza che è gerarchicamente sopraordinata rispetto a quella che è subordinata... 982^a, 20. Di tale natura e di tal numero sono, dunque, le concezioni generalmente condivise intorno alla sapienza e intorno ai sapienti. Ora, il primo di questi caratteri – il conoscere ogni cosa – deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede la scienza dell'universale: costui, infatti, sa, sotto un certo rispetto, tutte le cose (particolari, in quanto queste sono) soggette (all'universale). E le cose più universali sono, appunto, le più lontane delle apprensioni sensibili. Qui continua a insistere per dimostrare che è importante conoscere le cause. Qui arriva alla questione. 982^b 5. ...quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui vien fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene. Questa idea di porre il fine come il sommo bene ha un'importanza teoretica straordinaria. Il fine è il finito. Tolgo di mezzo l'infinito, l'indeterminato, l'ἀπέριον, e impongo il fine; le cose sono finite e, quindi, come ci dirà tra poco Aristotele, sono conoscibili, altrimenti non sarebbero conoscibili. Ma per fare questo deve imporre la finitezza e lui lo fa attraverso l'imposizione del fine, dicendo che il fine è il bene. Perché il bene? Perché è ciò che illude di conoscere, in quanto espunge l'infinito, che è appunto ciò che impedisce la conoscenza totale, assoluta, certa, che invece si presuppone avendo a che fare solo con il finito. 982^b, 10. Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia (θαῦμα). Mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in un certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. Solo al fine di sapere. Naturalmente, questo Aristotele lo dà come acquisito. Da che cosa trae la sua argomentazione? Dal fatto che quando le persone non sono più oberate da incombenze quotidiane hanno quel momento di rilassatezza possono pensare, oppure sono circondate da schiavi allora possono dedicarsi ad attività intellettuali. Non gli passa neanche per la mente, naturalmente, che il sapere abbia invece un suo fine ben preciso, che non è il fine che intende lui come il bene ma il fine di dominare le cose. È per questo che gli umani vogliono conoscere gli enti: per poterli dominare, controllare, sennò non importerebbe loro assolutamente nulla. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatazza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente... Evidente da che cosa? Dal fatto che molti hanno fatto questo quando non avevano niente da fare? Dove sta questa evidenza? ...come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa. Il che non è neanche vero, non è fine a se stessa ma è fine alla conoscenza, e cioè al raggiungimento del bene; quindi, è comunque finalizzata. Cap. III, 983^a 25. È chiaro, dunque, che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti, diciamo di conoscere una cosa, quando riteniamo di conoscerne la causa prima. Ora, le cause vengono intese in quattro significati diversi: 1) In un primo senso, diciamo che causa è la sostanza e l'essenza: infatti il perché delle cose si riconduce, in ultima analisi, alla forma: e il primo perché appunto è una causa e un principio; 2) in un secondo senso, diciamo che causa è la materia e il sostrato; 3) in un terzo senso poi, diciamo che causa è il principio del movimento; 4) in un quarto senso, diciamo che è causa quella opposta a quest'ultima, ossia lo scopo e il bene: infatti, questo è il fine della generazione e di ogni movimento. Dunque, le quattro cause. La prima è la forma,

εἶδος, ciò che appare. Per il greco è il fenomeno, che appare in quella forma, quindi, così com'è. La forma non è altro che il così come la cosa si mostra. Poi, c'è la materia, il sostrato. La materia è ciò che per Aristotele non può stare senza la forma. Platone toglie la materia, la considera una cosa da poco e considera la forma come l'unica cosa degna di essere pensata, quindi, distaccata da ogni sensibile. Per Aristotele, quindi, non c'è la materia senza la forma perché, e di questo ne parla anche nel *De generatione et corruptione*, non posso vedere la materia se non in una forma. Poi, c'è la causa efficiente. La causa efficiente è l'intenzione di fare qualcosa. Da ultimo, la causa finale, quella che dà un senso a tutto, mostra il motivo per cui si fa tutto, e cioè per il bene, perché senza la causa finale, senza il motivo ultimo, tutte queste cose, secondo Aristotele, cessano, non ci sono. Cosa che in parte è vera, ma non per il motivo che pensa lui. Possiamo intendere a questo punto la materia come il significante, che non c'è senza la forma, cioè senza il significato, quindi, la forma è il segno in de Saussure. Poi, c'è la causa efficiente, cioè, la mia intenzione di dire qualcosa. Infine, c'è la causa finale, cioè il motivo per cui dico, ed è il motivo per cui dico che dà un senso a tutto quanto. Solo che il motivo per cui dico – è ciò di cui parlava Nietzsche – è la volontà di potenza, è il dominio, il controllo sulle cose, il controllo su ciò che dico, è il tentativo di ricucire quello squarcio che si apre parlando tra il dire e ciò che il mio dire, dice. Ecco, dunque, le quattro cause di Aristotele che mettono in primo piano la forma. La forma è quello che appare rispetto a una qualunque cosa, è la prima cosa che si vede. Naturalmente, non c'è la forma senza la materia che la supporta, e qui c'è la distanza tra Aristotele e Platone. Capitolo VI, 987^b. *D'altra parte, Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricercava l'universale, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle definizioni. Orbene, Platone accettò questa dottrina socratica, ma credette, a causa di quella convinzione che aveva accolta dagli eraclei, che le definizioni si riferissero ad altre realtà e non alle realtà sensibili: infatti, egli riteneva impossibile che la definizione universale si riferisse a qualcuno degli oggetti sensibili, perché soggetti a continuo mutamento. Egli, allora, denominò queste altre realtà Idee, e affermò che i sensibili esistono accanto ad esse e che vengono tutti denominati in base ad esse; infatti, per "partecipazione" alle Forme esiste la pluralità delle cose sensibili che hanno lo stesso nome delle Forme.* Qui insiste su un aspetto, ma occorrerebbe fare una considerazione tratta dalle note di Reale. Giovanni Reale ha lavorato per decenni su Aristotele, per cui è andato a vedersi tutti i riferimenti, le testimonianze di tutti coloro che hanno parlato di Aristotele. Lo stesso lavoro lo ha fatto per Platone e per Plotino. Leggiamo la nota. *L'interpretazione dell'eleatismo in funzione della aitiologia aristotelica. Si tratta ovviamente degli eleati, che subito sotto verranno singolarmente nominati. Aristotele fatica moltissimo a sussumere gli eleati nello schema della sua aitiologia. Precisamente, ciò gli riesce solo per la seconda sezione del poema di Parmenide, quella riguardante la doxa, e perciò gli sfugge di mano in questa discussione ristretta alla dottrina delle cause proprio la parte più potente. Zenone qui non verrà preso in considerazione, mentre Senofane e Melisso saranno dichiarati pensatori grossolani e così eliminati. Perché l'eleatismo non rientra nello schema dell'aitiologia aristotelica? (cioè, nella ricerca delle cause?). La ragione è semplice. I naturalisti monisti ammettevano, sì, un unico principio ma oltre al principio ammettevano anche la molteplicità delle cose e il movimento, di cui il principio è appunto la ragione ultima. Invece, gli eleati assorbono tutto nell'unità dell'essere, che dichiarano immobile; in tal modo non resta più nulla da spiegare. Anzi, l'essere uno eleatico, almeno come lo intende Aristotele, cessa addirittura di essere principio in senso vero e proprio, perché il principio è principio solo se c'è altra cosa o altre cose di cui esso è principio.* Non pensa al fatto che qualcosa potrebbe essere principio di se stesso. Ci arriverà poi Gentile con l'autocitisi, con l'autoporsi. *L'inadeguatezza storica dell'interpretazione aristotelica dell'eleatismo in funzione delle categorie aitiologiche non ha bisogno di ulteriore commento dopo quanto s'è detto nelle note precedenti. Si nota, inoltre, che la ragione del passaggio dai pitagorici agli eleati non ha un filo logico preciso. Forse Aristotele è passato dagli uni agli altri seguendo un criterio, diciamo così, geografico, ma anche questa ragione è poco convincente.* Da qualche altra parte Reale dice che Aristotele, nelle critiche che fa ai suoi predecessori, spesso

gioca sporco, nel senso che compie un'operazione, già presente prima di Aristotele e presente ancora oggi, per cui fa dire ai suoi avversari cose che gli avversari non hanno detto, oppure dà un senso a ciò che dicono gli avversari che è quello che serve a lui per poterli combattere più facilmente. È una cosa che non si è mai smessa di fare. Altra nota di Reale. *I termini idea e eidos e il loro significato. Tradurremmo per lo più ιδέα con idea; invece εἶδος con forma, Forma maiuscolo quando si tratta delle forme dei platonici, minuscolo quando si tratta della forma aristotelica, immanente alla materia.* Torniamo alla *Metafisica*. Capitolo VII, 988^b 8. *Quelli che pongono l'Intelligenza o l'Amicizia, ammettono, sì, queste cause come bene, ma non parlano di esse come se fossero il fine per cui alcuni degli esseri sono o si producono, bensì come se da esse derivassero i movimenti.* Questi tizi non hanno considerato il fine come lo vuole considerare lui, e cioè come la causa ultima delle cose, che quindi devono fermarsi sul fine. Infatti, dopo parlerà proprio di questo, della necessità che ci sia il fine. Capitolo IX, 992^a 25. *E, in generale, mentre la sapienza ha come oggetto di ricerca la causa dei fenomeni, noi abbiamo trascurato proprio questo (infatti, non diciamo nulla della causa da cui deriva il movimento) e, credendo di esprimere la sostanza di essi, affermiamo l'esistenza di altre sostanze. Ma quando si tratta di spiegare il modo in cui queste ultime sono sostanze di quelle, parliamo a vuoto. Infatti l'espressione "partecipare" (era Platone che parlava di "partecipazione"), come già abbiamo detto sopra, non significa nulla. E neppure a quella che vediamo essere causa nelle scienze e in vista della quale agisce ogni intelligenza e ogni natura, neppure a questa causa (che noi affermiamo essere uno dei quattro) principi) le Forme si riconnettono in alcun modo. Invece, per i filosofi d'oggi, sono diventate filosofia le matematiche, anche se essi proclamano che bisogna occuparsi di esse solo in funzione di altre cose.* Qui ancora insiste sul fatto che il fine deve essere il bene: il fine è il raggiungimento, attraverso il pensiero, della forma assoluta. Questa non è però quella di Platone, che ammette solo la Forma assoluta, mentre Aristotele ammette la forma insieme con la materia, che diventa forma assoluta quando non c'è materia come, per esempio, in Dio: Dio sarebbe la forma assoluta, per Hegel è lo Spirito Assoluto. Andiamo al Libro ἀελάπτων, cioè minuscolo. Mentre tutti i Libri sono segnati da una lettera maiuscola, questo che segue è chiamato Libro αminuscolo. *La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile.* La ricerca della verità, quando è banalmente connessa con un qualche cosa, con un sensibile, è facile, non ci si può sbagliare. Infatti, cita un proverbio "Chi potrebbe sbagliare una porta?". Però, è difficile raggiungere gli universali, perché occorre abbandonare l'immanente e cominciare a pensare, trovare un qualche cosa che è comune a ogni altra cosa e porlo come universale. E aggiunge: *Ora, è giusto essere grati non solo a coloro dei quali condividiamo le opinioni, ma anche a coloro che hanno espresso opinioni piuttosto superficiali; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo alla verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro abito speculativo.* Capitolo II, 994^a ...*che esista un principio primo e che le cause degli esseri non siano né una serie infinita (nell'ambito di una stessa specie), né un numero infinito di specie, è evidente.* Adesso vediamo da dove arriva questa evidenza. Questo è il punto cruciale e non a caso è l'inizio della *Metafisica*, è dove tutto comincia. Tutto incomincia con la necessità di porre il finito, cioè, il fine. *In effetti, per quanto riguarda la causa materiale, non è possibile derivare una cosa dall'altra procedendo all'infinito: per esempio la carne dalla terra, la terra dall'aria, l'aria dal fuoco, senza mai fermarsi. E neppure questo è possibile per quanto riguarda la causa motrice (efficiente): per esempio che l'uomo sia mosso dall'aria, questa dal sole, il sole dalla discordia, senza che ci sia un termine di questo processo.* Sta dicendo che non è possibile pensare l'infinito perché questo impedisce la conoscenza: se vogliamo conoscere dobbiamo fermarci, dobbiamo porre un limite. E il limite lui lo trova, è il bene, il bene è il fine. *E, similmente, non è possibile procedere all'infinito per ciò che concerne la causa finale: non è possibile dire, per esempio, che la passeggiata è fatta al fine della salute, questa al fine della felicità e la felicità al fine di altro, e così dire che una cosa è fatta sempre al fine di un'altra. E lo stesso vale anche per la causa formale. Infatti quando si tratta di termini intermedi e che si trovano tra un ultimo e un primo, è necessario che il termine che è primo sia causa di quelli che ad*

essi seguono. Dice che è necessario. Perché è necessario? Questo non lo dice. *Se infatti dovessimo rispondere alla domanda quale è la causa di tre termini in serie, noi risponderemmo che è il primo, perché la causa non è certamente l'ultimo termine, giacché l'ultimo non è causa di nulla; ma non lo è neppure il termine intermedio, perché esso è causa di uno solo dei tre termini. /.../ Ma se c'è un principio risalendo nella serie delle cause, non è possibile procedere all'infinito neppure discendendo nella serie delle cause...* Ci sta dicendo che se non poniamo un fine alla catena allora non troviamo neanche il primo, quindi, non abbiamo la causa, quindi, non abbiamo conoscenza. Non è che questa cosa spieghi un granché. Lui se la cava spesso dicendo che è evidente, che segue necessariamente. No, non è vero, di una serie di numeri non è che il primo sia necessariamente causa degli altri, mentre per Aristotele sì. Ma a lui serve per dire che il fine deve essere uno, non possono esserci più fini: il bene è uno, ciò a cui tutto tende deve essere uno, solo così lo controllo. Se ho un milione di fini mi si scompiglia tutto e non controllo più nulla, mentre è necessario che il fine, cioè il bene, sia uno. Naturalmente, questo accostamento tra il fine e il bene gli è utilissimo, perché risponde alla domanda “Sì, ma perché dovrei raggiungere quel fine?”, “Perché è il bene!”, cioè, come diceva all'inizio, è ciò che tutti cercano. Il sapere fine a se stesso, è questo il bene: Dio che pensa se stesso è il bene assoluto, lo Spirito Assoluto di Hegel o l'autoctisi di Gentile. Dio qui è inteso naturalmente alla greca. Ponendo il fine come il bene è come se chiudesse ogni possibilità di ribattere. Tutti quanti cercano il bene: chi potrebbe obiettare a una cosa del genere? Eh già, ma qual è il tuo? È uguale al mio? Il bene per ciascuno è naturalmente la soddisfazione della volontà di potenza. In effetti, Aristotele non ha tutti i torti, solo che il bene di cui parla lui non ha nulla a che fare con ciò che effettivamente lui intende con causa efficiente, e cioè con ciò che muove gli umani. Gli umani sono mossi dalla volontà di potenza e il fine che vogliono raggiungere è il potere, il superpotenziamento, direbbe Nietzsche. *Inoltre, lo scopo è un fine, e il fine è ciò che non è in vista di altro, ma è ciò in vista di cui tutte le altre cose sono; sicché, se esiste un termine ultimo di questo genere, non ci può essere un processo all'infinito.* È questo ciò che lui vuole negare. Anche se non lo cita, qui ce l'ha con Zenone, con gli eleati in particolare. Deve esserci il fine, a tutti i costi. *Se invece non c'è un termine ultimo di questo tipo, non ci può essere causa finale. Ma coloro che pongono il processo all'infinito non si accorgono di sopprimere la realtà del bene.* Ecco, questo è il suo argomento. È questo che sorregge tutto quanto. Pensateci un istante: tutto il pensiero occidentale è retto su questo. Anche su altre cose, naturalmente, ma in buona parte su questo. Lo rileggo *coloro che pongono il processo all'infinito non si accorgono di sopprimere la realtà del bene*, che lui ha già data come ipostasi, come certezza assoluta. *Tuttavia, nessuno incomincerebbe a far nulla se non dovesse pervenire a un termine.* Qui ha cercato di aggiustare il tiro. *E neppure ci sarebbe l'intelligenza nelle azioni che non hanno un fine: chi ha intelligenza, infatti, opera sempre in funzione di un fine, e questo è un termine, perché il fine è appunto un termine.* Sta cercando di dare delle motivazioni a questa frase che ha detto prima, e cioè se si attiene all'infinito si esclude la realtà del bene: quando qualcuno fa qualcosa vuole che questo qualcosa giunga a un termine. Sì, anche, certo, ma non necessariamente. Quando qualcuno si innamora di qualcun altro non lo fa perché questa cosa giunga al termine; per dirne una, ma si potrebbero moltiplicare gli esempi. *Ma neppure la definizione dell'essenza si può ricondurre (all'infinito) ad un'altra definizione sempre più ampia nell'enunciazione. Infatti, la definizione prossima è sempre definizione a titolo maggiore, mentre non lo è l'ultima. E quando, in una serie di definizioni, la prima non è definizione dell'essenza, non lo sarà neppure la successiva.* L'essenza, cioè quella che coglie cosa veramente è la cosa. *Inoltre, coloro che parlano in questo modo distruggono il sapere: infatti, non si può possedere il sapere prima di aver raggiunto ciò che non è più divisibile.* Perché? Il sapere dell'indivisibilità non è a sua volta un sapere? Eh già, cosa facciamo? Cancelliamo tutta la matematica dell'indivisibile? *Qui, infatti, non è come nel caso della linea: è vero che il processo di divisione della non si arresta...* Qui ha difficoltà a contrastare Zenone ... *ma il pensiero non può pensare la linea senza fermarsi nel processo di divisione.* Sì, certo, per poterlo pensare devo fermarlo. È vero, ma perché devo fermarlo? Perché di per sé

non si ferma, sennò non ci sarebbe la necessità di fermarlo, perché fermare qualcosa che è già fermo? *Quindi non potrà mai contare le divisioni della linea colui che procede all'infinito nel processo di divisione.* Sì, certo, non le posso contare, e allora? Ne posso però parlare, posso addirittura parlo come unità, come ha fatto Cantor con il transfinito. *E la linea nel suo insieme deve pensarla qualcosa in noi che non si muova da una parte ad un'altra.* Per pensare la linea devo pensare dei punti fermi. Tra l'altro, è quello che diceva Zenone rispetto alla freccia, nell'aporia della freccia: per potere pensare il movimento della freccia sono costretto a pensare a dei punti fermi, perché ogni volta la freccia si trova ad occupare uno spazio, e questo spazio è quello. 995^a 15. *Non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia. Per questo, il metodo della matematica non si adatta alla fisica. Infatti, tutta quanta la natura, senza dubbio, ha materia. Perciò bisogna, prima, esaminare che cos'è la natura; e in questo modo risulterà chiaro quale sia l'oggetto della fisica. E risulterà chiaro, anche, se appartenga ad una sola scienza o a molte l'esame delle cause e dei principi.* Sta dicendo che prima di applicare la matematica alla fisica dobbiamo sapere che cos'è un corpo fisico. Solo allora possiamo sapere se l'applicare la matematica a questo corpo oppure no. Anche perché, dice, il corpo fisico non è come la matematica, che è fatta di cose immobili, il corpo fisico si muove, cambia continuamente. Quindi, come posso applicare una cosa che è immobile a ciò che si muove? Come la misura? E qui torniamo alla questione della misurabilità dell'illimitato, dell'ἄπειρον, ecc. Il libro successivo, il Libro B, esamina le aporie, cioè, le difficoltà che si incontrano intorno alle cause. Ma prima merita qui prendere in considerazione una nota di Reale, che riprende la questione della linea. *Per pensare la linea dobbiamo fermarci nel processo di divisione...* Qui è Zenone, anche se lo dice Reale ...*e dobbiamo coglierla nel suo insieme con il nostro intelletto, il quale, proprio per poterla cogliere nel suo insieme, non si deve muovere da una parte all'altra di essa ma deve fermarla.* Tutta questa argomentazione di Aristotele serve a dimostrare la necessità del fine per giustificare quella sua frase, eccessivamente forte, che se non si ammette la necessità del fine allora non si ammette neanche la realtà del bene. E, allora, per ammettere la realtà del bene occorre togliere la infinita divisibilità della linea. La linea non può essere divisibile all'infinito sennò non potrei pensarla. Già Zenone aveva risolto il problema: non è che non la posso pensare, la penso naturalmente, ma pensando la infinita divisibilità la penso come un tutto. Quindi, la necessità di stabilire il fine per garantire l'esistenza del bene. Ma qui il processo è rovesciato, e cioè il bene è il fine, è il finito, perché senza il finito non possiamo, dice Aristotele, conoscere, quindi, non possiamo dominare: a questo serve il bene. In definitiva, ci sta dicendo questo, che il bene serve a dominare.

1 settembre 2021

Qui Aristotele fa un lavoro interessante. Fa un elenco di aporie, cioè, di difficoltà che si incentrano soprattutto su tre aspetti. Il primo riguarda le quattro cause, per vedere se le cause sono proprio quattro o sono di più o cosa ci autorizza a parlare di queste cause. Un altro riguarda la sostanza, per vedere se la sostanza è una oppure ci sono molte sostanze, ma se sono molte allora la sostanza non è più un universale; inoltre, se questa sostanza è un universale, vedere se riguarda anche il particolare oppure no. Il terzo aspetto riguarda i principi, e cioè se esiste un principio primo e se questo può attribuirsi a tutte le cose oppure ci sono più principi o una gerarchia di principi. Questi sono i problemi che si era posto Aristotele. La cosa interessante è il fatto che si sia posto questi problemi, come dire che di ciascuna cosa ci si interroga sul suo concetti. Nulla è dato per scontato, ogni cosa è interrogata: è questa la cosa interessante che fa Aristotele; poi, come la articola, come la risolve, questa è un'altra questione. Nel Libro B che contiene le quindici aporie a noi interesseranno la seconda, l'ottava e l'undicesima, per i motivi che adesso vedremo. Dunque, questo è il Libro B, terzo Libro dopo il Libro Ae il Libro α . *È necessario, in relazione alla scienza di cui siamo in cerca, che noi esaminiamo i problemi, dei quali bisogna innanzitutto cogliere le*

difficoltà. Si tratta di quei problemi intorno ai quali alcuni filosofi hanno fornito soluzioni contrastanti e, oltre a questi, di altri problemi che sono stati finora trascurati. Ora, per chi vuole risolvere bene un problema è utile cogliere adeguatamente le difficoltà che esso comporta: la buona soluzione finale, infatti, è lo scioglimento delle difficoltà precedentemente accertate. Non è possibile che sciolga un nodo colui che lo ignora... Parte, quindi, con le elenco di tutte le aporie. Ma, come vi ho detto, a noi interessano la seconda, l'ottava e l'undicesima. Leggiamo, quindi, la seconda aporia. Capitolo secondo, 996b 30. C'è, poi, anche questa questione: se spetti ad una sola scienza ovvero a più scienze lo studio dei principi della dimostrazione. Della dimostrazione se ne occuperà nel Libro successivo che è dedicato al principio di non contraddizione. Chiamo principi della dimostrazione quelle convinzioni comuni da cui tutti partono per dimostrare: per esempio, che ogni cosa deve essere o affermata o negata e che è impossibile essere e non essere ad un tempo, e le altre premesse di questo tipo. Il problema è dunque di sapere se una sola sia la scienza che tratta di questi principi e della sostanza, ovvero se siano due diverse; e, posto che non sia una sola, con quale si debba identificare quella che stiamo ora ricercando. Ora, che sia una sola, non sembrerebbe cosa ragionevole. Infatti, perché mai dovrebbe essere compito precipuo della geometria, poniamo, piuttosto che di qualsiasi altra scienza, trattare di questi principi? Se, dunque, spetta ad egual titolo a qualsiasi scienza, e se d'altra parte non è possibile che spetti a tutte quante la conoscenza dei principi, come non risulta compito specifico di nessuna delle altre scienze, così non risulta neppure compito specifico della scienza che conosce le sostanze /.../ Per contro, se la scienza della sostanza è diversa da quella degli assiomi... Nel caso della dimostrazione la ricerca è quella degli assiomi, cioè, dei principi primi, dell'universale ... quale delle due sarà superiore ed anteriore? Gli assiomi, infatti, sono quanto di più universale esista; e se non è compito del filosofo, di chi altri mai potrà essere compito indagare la verità e la falsità di essi? Tutte queste aporie hanno una soluzione, di cui Aristotele parla nei libri successivi, ed è l'entelechia, l'entelechia e il sinolo, che poi sono le due facce della stessa cosa: potenza e atto, materia e forma. La soluzione, quindi, va sempre lì, con la sua nozione di entelechia risolve ogni problema, cioè ricompono. Lui affianca la tesi all'antitesi, ponendole il più lontano possibile in modo da farle vedere come opposte, ma in realtà non lo sono, sono soltanto – ma per questo ci vorrà Hegel – due momenti dello stesso. Passiamo all'ottava aporia. 999a 25. C'è, poi, una questione affine a queste, che è la più difficile di tutte e il cui esame è il più necessario: di questa dobbiamo ora parlare. Se, infatti, non esiste nulla al di fuori delle singole cose come individue, e se le singole cose individue sono infinite, come è possibile acquistare scienza di questa molteplicità infinita? In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico e universale. Sarebbe come dire che conosciamo il concreto soltanto attraverso l'astratto o conosciamo l'infinito soltanto attraverso il finito. Ma se questo è necessario, e se deve esserci qualcosa oltre le singole cose individue, allora sarà necessario che esistano i generi accanto alle cose individue... I generi, cioè, l'universale. Ma si è poco fa dimostrato che questo è impossibile. Inoltre, ammesso che veramente esista qualcosa oltre il sinolo (e si ha il sinolo quando la materia viene determinata da una forma), allora, se questo qualcosa veramente esiste, deve esistere per tutte le cose? Oppure solamente per alcune e non per altre? Oppure per nessuna? 999b, 10. Inoltre, poiché c'è generazione e movimento, è necessario che ci sia anche un limite; infatti, nessun movimento è infinito, ma tutti i movimenti hanno un termine; ne è possibile che divenga ciò che non è possibile che sia divenuto, perché è necessario che ciò che è divenuto esista fin dal primo momento in cui è divenuto. Inoltre, se la materia è eterna, per la ragione che essa è ingenerata, a maggior ragione è logico ammettere che lo sia la forma... Qui chiaramente c'è un riferimento a Platone. ... la quale è il termine cui la materia tende nel suo divenire. Se, infatti, non esistesse né questa né quella, nulla affatto esisterebbe; e se questo è impossibile, allora è necessario che esista qualcosa oltre il sinolo, appunto la forma e l'essenza. Qualcosa che esista oltre il sinolo, cioè, l'unione di materia e forma. Dice che la forma è l'essenza, aggiunge l'essenza. Solo che qui la cosa non è così semplice, e anche Aristotele non è molto chiaro, perché la forma è già praticamente sinolo, per cui se c'è materia c'è anche forma. 999b 20. ... come è possibile che la sostanza (ossia la forma)

sia una sola per tutte le cose? Per esempio, come è possibile che una sola sia la forma di tutti gli uomini? Questo è assurdo. Tutte le cose di cui unica è la forma costituiscono una unità. Le forme saranno, allora, molte e differenti? Ma anche questo è assurdo. La forma è una, non può essere molte. Anche questa aporia verrà risolta dalla entelechia. Da ultima l'undicesima. 1001a 5. *Ma il problema che è più difficile da esaminare e, tuttavia, che più di tutti è necessario risolvere per conoscere la verità, è il seguente: se l'Essere e l'Uno siano sostanze delle cose e se ciascuno di essi non sia, rispettivamente nient'altro che Essere e Uno, oppure se si debba considerare l'essenza dell'Essere e dell'Uno come tale da richiedere un'altra realtà come loro sostrato. Cioè: se esistono per sé o se esistono per altro. Alcuni, infatti, intendono la natura dell'Essere e dell'Uno nel primo modo, altri, invece, nel secondo. Platone e i Pitagorici, infatti, affermano che l'Essere e l'Uno non sono nient'altro che Essere ed Uno e che è appunto questa la loro natura (non dipendono da altro), ritenendo che la loro sostanza sia l'essenza stessa dell'Uno e dell'Essere. Invece i Naturalisti la pensano diversamente: Empedocle, per esempio, spiega che cos'è l'Uno riducendolo a qualcosa di più noto; infatti, sembra che egli dica che l'Uno è l'amicizia: in effetti, l'amicizia è causa di unità per tutte le cose. Altri dicono, invece, che l'Essere e l'Uno sono il fuoco, mentre altri ancora l'aria, e dicono che da questi elementi le cose sono costituite e si sono prodotte. 1001a 30. D'altra parte, se esiste qualcosa che è l'Essere-in-sé e Uno-in-sé, sarà molto difficile comprendere come possa esistere qualcos'altro oltre i medesimi, cioè come gli esseri possano essere più di uno. Infatti, ciò che è altro dall'essere non è: di conseguenza, si verrà necessariamente a cadere nella dottrina di Parmenide, per cui tutti quanti gli esseri costituiscono una unità e questa è l'essere. Ma e l'una e l'altra posizione presentano difficoltà. Infatti, sia che l'Uno non sia sostanza, sia che l'Uno sia sostanza in sé e per sé, è impossibile che il numero sia sostanza. L'ipotesi che l'Uno non sia sostanza, s'è già detto per quale ragione è impossibile; se, invece, è sostanza, sorgerà la stessa difficoltà che si è già veduta a proposito dell'Essere. Come si potrà mai avere, al di fuori dell'Uno in sé, qualche altra cosa che sia Uno? Perché l'Uno è uno e, quindi, esclude la molteplicità; quindi, se c'è l'Uno in sé e tutto è Uno, non possono esserci altre cose. Qui Eraclito era più fine, perché ha detto che "Tutto è uno e uno è tutto", c'è una simultaneità. Infatti, quest'altra cosa dovrebbe essere non-uno; ma tutti gli esseri o sono uno o sono molti e ciascuno di questi è uno. Inoltre, se l'Uno in sé è indivisibile, in base alla dottrina di Zenone, non è nulla. (Infatti, ciò che una volta aggiunto o tolto, non rende una cosa, rispettivamente, né maggiore né minore, egli dice che non è un essere, convinto, evidentemente, che l'essere sia una grandezza. E, se è una grandezza, è corporeo: il corporeo, infatti, esiste in tutte le dimensioni. Gli altri oggetti matematici, invece, aggiunti in un certo modo, rendono maggiore la cosa cui sono aggiunti; invece, aggiunti in un cert'altro modo, no: così la superficie e la linea; invece, il punto e l'unità non rendono maggiore la cosa cui sono aggiunti in alcun modo /.../ non è chiaro come dall'Uno e da questa disuguaglianza, o come da un certo numero e da questa medesima disuguaglianza, si possano generare le grandezze. Qui c'è una questione che riguarda Zenone. Reale in una sua nota dice a questo proposito Nuova obiezione contro l'esistenza dell'Uno in sé. Aristotele adduce qui un'argomentazione che Zenone di Elea utilizzava contro la molteplicità, ma che vale anche contro l'Uno in sé. Zenone non parla qui dell'Essere unico ma, partendo dall'ipotesi della molteplicità, dice come dovrebbe essere pensata ciascuna delle molteplici cose. Ma in quanto egli dimostra qui che ogni cosa, per essere una, dovrebbe anche essere indivisibile, la sua affermazione troverebbe applicazione anche per l'Essere unico; anche questo deve, per essere Uno, essere indivisibile. Venendo al nostro preciso contesto, ecco il ragionamento zenoniano: un Uno indivisibile è nulla, prova ne è il fatto che sia che lo si aggiunga sia che lo si tolga non fa rispettivamente accrescere né diminuire la cosa cui lo si aggiunge o cui lo si toglie. Il ragionamento zenoniano, dice Aristotele, implica evidentemente che il vero Essere sia la grandezza corporea tridimensionale, perché solo questa fa accrescere in tutti i sensi ciò cui è aggiunta e fa diminuire ciò da cui è tolta, laddove la superficie fa aumentare o diminuire solo in estensione la linea solo in lunghezza, mentre il punto non fa aumentare né diminuire nulla. Il fatto è che Zenone aveva in mente i corpi, le cose, mentre qui l'obiezione che fa Aristotele a Zenone riguarda l'idea che ciò cui si stesse riferendo Zenone fosse un astratto, mentre per Zenone era un*

concreto. Reale cita il frammento 21 di Zenone, che poi sono frammenti, testimonianze di altri, non esiste il testo di Zenone. *Inoltre, se l'Uno in sé è indivisibile, stando alla dottrina di Zenone, non sarebbe nulla.* Qui cita Aristotele. *Infatti, Zenone afferma che non è un essere, come se fosse fuori discussione che è essere solo ciò che ha grandezza.* Questa era la posizione di Zenone: una cosa è perché ha una grandezza, cioè, è misurabile. *Ora, se un essere ha una grandezza è corporeo; infatti, ciò che ha grandezza esiste in tutte e tre le dimensioni. In verità, altre cose quando sono aggiunte in un certo senso fanno maggiore la cosa a cui sono aggiunte, in un altro senso no. La difficoltà che Zenone solleva a quanto pare sta nel fatto che ciascuna delle cose sensibili è detta molteplice per i moti suoi predicati e perché è possibile dividerla, mentre il punto egli non ammetteva neanche che fosse un'unità /.../ Qui Zenone, come dice Eudemo, nega anche l'Uno; egli infatti chiama il punto Uno e ammette però l'esistenza del molteplice. Alessandro ritiene invece che Eudemo citasse qui Zenone come annientatore del molteplice. Come, infatti, racconta Eudemo egli dice: Zenone, scolaro di Parmenide, cercava di dimostrare che non è possibile che esistano molteplici esseri, per la ragione che fra gli esseri non esiste in realtà l'Uno, e la molteplicità altro non è che un certo numero di unità.* Che cosa possiamo trarre da tutto ciò? Che ciascuno utilizza le testimonianze o i frammenti di cui ha disposizione nel modo che ritiene più opportuno. Da ciò che si trae dalle testimonianze intorno a Platone, Zenone in effetti può dirsi qualunque cosa. Ciò che rimane di Zenone è ciò che è stato tramandato, e la cosa più importante è quella di cui abbiamo parlato, e cioè del fatto che la divisibilità infinita di qualcosa rende impossibile il movimento. Noi lo abbiamo inteso in questo modo: la infinita produzione di significati rende impossibile la conoscenza. Ora, il fatto che la conoscenza sia impossibile significa soltanto che non si raggiunge l'ultimo termine, l'ultimo significato, ché si può procedere all'infinito. Ciò che qui importa di più è il fatto che Zenone aveva colto che, quindi, come stabilisco la verità? Come stabilisco qualcosa? Come fermo qualcosa? Questo era, invece, il problema di Aristotele. Come dire che, stando a Zenone, non c'era la possibilità di reperire un fine ultimo, un bene. Perché se io voglio parlare del bene e porlo come fine occorre che questo bene sia determinato, cioè, coincida con la verità, verità che deve essere qualcosa di fermo, di stabile, di solido. Ora, Aristotele, quando parla del principio di non contraddizione nel Libro Γ , si trova in una posizione singolare. 1003a 20. *C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari...* Questa scienza è il sillogismo. 1003a 32. *L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata.* Se voglio parlare dell'essere devo determinarlo, ma per determinarlo devo sapere che cosa è e che cosa non è. Qual è quella scienza che mi dice che cosa una cosa è oppure non è? Naturalmente, questa scienza è per lui la filosofia, poi è diventata la logica. Il principio primo, quello che diceva nella seconda aporia, e che tutti utilizzano necessariamente per dimostrare qualcosa, è, per Aristotele, il principio di non contraddizione. 1003b 25. *Ora, l'essere e l'uno sono una medesima cosa ed una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (così come si implicano, reciprocamente, principio e causa), anche se non sono esprimibili con una unica nozione. (Ma non cambierebbe nulla anche se noi li considerassimo identici altresì nella nozione: ché, anzi, risulterebbe di vantaggio).* Quindi, Essere e Uno sono la stessa cosa, anche se questo Uno che è si dice in tanti modi, ha tante predicazioni. Giunge a considerare che tutti i pensatori che lo hanno preceduto si sono accorti che di ciascuna cosa c'è un contrario, ponendo i contrari come la base di tutto. 1003b 35. *Il conoscere che cosa siano queste specie appartiene a una scienza che è la stessa quanto al genere; per esempio, appartiene alla stessa scienza lo studio dell'identico, del simile e delle altre specie di questo tipo, così come dei loro contrari. E quasi tutti i contrari si riducono a questo principio: di ciò abbiamo detto nello scritto intitolato La divisione dei contrari /.../ E poiché ad una scienza unica compete lo studio dei contrari, e poiché all'uno si oppone il molteplice, e, ancora, poiché ad una scienza unica compete lo studio della negazione e della privazione /.../ ne viene di conseguenza che anche i contrari delle nozioni su menzionate – come: il diverso, il dissimile e l'ineguale, e tutti gli altri che derivano da queste, oppure dal molteplice e dall'uno – rientrano*

nell'ambito di indagine della scienza di cui abbiamo detto. 1004b 20. i Dialettici ed i Sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo (infatti, la sofistica è una sapienza solo apparente, ed i Dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere), e discutono di queste nozioni, evidentemente, perché sono effettivamente oggetto proprio della filosofia. La dialettica e la sofistica si rivolgono a quel medesimo genere di oggetti a cui si rivolge la filosofia; ma la filosofia differisce dalla prima per il modo di speculare e dalla seconda per l'intento per cui specula. La dialettica si muove a tastonì su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà. Questa è la critica che fa Aristotele ai sofisti. 1004b 30. quasi tutti i filosofi sono d'accordo nel ritenere che gli esseri e la sostanza siano costituiti da contrari: infatti tutti pongono come principi i contrari. Alcuni pongono come principi dispari e pari, altri caldo e freddo, altri ancora limite e illimito, altri, infine, amicizia e discordia. Anche da questo, dunque, risulta evidente che è compito di un'unica scienza lo studio dell'essere in quanto essere. Infatti, tutte le cose sono o contrarie o derivanti da contrari, e dei contrari sono principio l'uno e i molti. Ora questi appartengono a un'unica scienza, sia che si predichino in senso univoco, sia che non si predichino in senso univoco... 1005a 20. Dobbiamo dire, ora, se sia compito di un'unica scienza, oppure di scienze differenti, studiare quelli che in matematica sono detti "assiomi" e anche la sostanza. Qui sta rispondendo alla seconda aporia. Orbene, è evidente che l'indagine di questi "assiomi" rientra nell'ambito di quell'unica scienza, cioè della scienza del filosofo. Infatti, essi valgono per tutti quanti gli esseri, e non sono proprietà peculiari di qualche genere particolare di essere, ad esclusione degli altri. E tutti quanti si servono di questi assiomi, perché essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere. Ogni universale, ogni essere è qualcosa. Ciascuno, però, si serve di essi nella misura in cui gli conviene, ossia nella misura in cui si estende il genere intorno al quale vertono le sue dimostrazioni. Dunque, lo studio dell'essere sarà lo studio di questi assiomi. 1005b 5. È evidente, dunque, che è compito del filosofo e di colui che specula intorno alla sostanza tutta e alla natura di essa, far indagine anche intorno ai principi dei sillogismi. Colui, che in qualsiasi genere di cose, possiede la conoscenza più elevata, deve essere in grado di dire quali sono i principi più sicuri dell'oggetto di cui fa indagine; di conseguenza, anche colui che possiede la conoscenza degli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali sono i principi più sicuri di tutti gli esseri. Infatti, dice βεβαιωτάτας ἀρχάς, i principi più saldi, più sicuri. Costui è il filosofo. E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico. È il principio di non contraddizione. Ora, vediamo perché. Dopo quanto si è detto, dobbiamo precisare quale esso sia. È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto... questa è la definizione più classica del principio di non contraddizione. È questo il più sicuro di tutti i principi: esso, infatti, possiede quei caratteri sopra precisati. Infatti, è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia, come secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito. Ma Eraclito non ha detto questo. Eraclito non è un negatore del principio di non contraddizione, così come non lo era neanche Hegel. E se non è possibile che i contrari sussistano insieme in un identico soggetto (e si aggiungano a questa premessa le precisazioni solite), e se un'opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, è evidente che è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista:... Qui ha detto una cosa importante, perché ha parlato di opinione. ...infatti, chi si ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contraddittorie. Pertanto, tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché essa, per sua natura, costituisce il principio di tutti gli altri assiomi. Come dimostrare il principio di non contraddizione? È dimostrabile? Questo è il punto. Come posso costruire una dimostrazione del principio di non contraddizione se per costruire qualunque tipo di proposizione mi occorre il principio di non contraddizione? Dunque, per Aristotele non è dimostrabile, ma si può dimostrare in un certo senso, per via di confutazione, e cioè confutando chi lo nega. 1005b 35. Ci sono alcuni, come abbiamo detto, i quali affermano che la stessa cosa può essere e non essere, e,

*anche, che in questo modo si può pensare. Ragionano in tale modo anche molti dei filosofi naturalisti. Noi, invece, abbiamo stabilito che è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia; e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi. Adesso arriviamo alla questione. Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione. Tuttavia, anche per questo principio, si può dimostrare l'impossibilità in parola, per via di confutazione: a patto, però, che l'avversario dica qualcosa. Qui, a questo punto, Aristotele, il quale evidentemente non se ne è accorto, ha centrato la questione e avrebbe potuto, avendo anche gli strumenti teorici, cogliere la questione del linguaggio così come la stiamo ponendo. Dice a patto, però, che l'avversario dica qualcosa, cioè, il principio di non contraddizione – ve la dico così, poi la spiego meglio – non è altro che il modo in cui il linguaggio funziona. Perché? Aristotele qui coglie la questione: è nel dire che c'è il principio di non contraddizione, nel senso che se dico, dico necessariamente qualcosa. Questo non lo posso negare. Posso dimostrare che se dico, dico necessariamente qualcosa? La necessità qui è che ci sia la parola, solo se c'è parola c'è principio di non contraddizione, perché il principio di non contraddizione è ciò che rende possibile – adesso diciamola così – parlare. Questo perché il principio di non contraddizione dice che ciò che è posto è posto. I tre principi aristotelici: quello di identità, A è A; il principio di non contraddizione, non (A e non-A); il principio del terzo escluso, A oppure non-A. Però si può anche intendere in modo più interessante, e cioè in questo modo, che dicendo dico necessariamente qualcosa, e questo non lo posso negare. Perché non lo posso negare? Perché sarebbe come negare che sto parlando, e cioè faccio un qualche cosa e, mentre lo faccio, nego di farlo. Questa operazione naturalmente non è consentita dal linguaggio perché se, per assurdo, fosse consentita il linguaggio si arresterebbe: se parlando non parlo, allora non sto facendo alcunché. L'unico motivo per cui questa cosa non è dimostrabile è che riguarda il modo in cui il linguaggio funziona, e non posso dimostrare il perché il linguaggio funziona nel modo in cui funziona. Posso soltanto rilevare come funziona, posso accorgermi di come funziona, ma cercare una dimostrazione di ciò che è la condizione di ogni dimostrazione è problematico. Ed è proprio questo che ravvisa qui Aristotele quando dice a patto, però, che l'avversario dica qualcosa, perché se dice allora dice qualcosa, e parlando dice qualcosa. E questo non lo si può negare in nessun modo. Aristotele non coglie naturalmente la questione. 1006a 15. *E la differenza fra la dimostrazione per via di confutazione e la dimostrazione vera e propria consiste in questo: che, se uno volesse dimostrare, cadrebbe palesemente in una petizione di principio...* Se voglio imporre qualche cosa, l'altro mi chiede di dimostrarlo, ma se voglio dimostrare vado avanti all'infinito. *Il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa è o non è /.../ ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri.* Certo, che dica qualcosa che abbia un significato, ma ci sta anche dicendo allo stesso tempo, che dica qualcosa che rinvii ad un'altra. Questo rinviare di ciò che dico a qualche cos'altro è ciò che fa esistere il mio dire. È per questo che non li posso separare in nessun modo ed è per questo che non lo posso negare, non posso negare che ciò che dico è quello che è in quanto rinvia ad altro, perché se tolgo questo altro a cui rinvia tolgo anche il primo. ...e se questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere né con sé medesimo né con altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti, in tal caso, ci sarà già qualcosa di determinato. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: e in effetti, proprio per distruggere il ragionamento, quegli si avvale di un ragionamento. Inoltre, chi ha concesso questo, ha concesso che c'è qualcosa di vero anche indipendentemente dalla dimostrazione. In primo luogo è evidente che questo almeno è vero: che i*

termini “essere” e “non-essere” hanno un significato determinato, di conseguenza non ogni cosa può essere in questo modo e, insieme, non in questo modo. Qui c'è un altro bivio che si apre e che Aristotele segue in una sola direzione. Aristotele si è trovato, come dicevamo prima, nella possibilità di intendere come funziona il linguaggio, cioè il linguaggio si pone e ponendosi non può affermare di non essersi posto: questo non lo può fare (principio di non contraddizione). Ma, a questo punto, il principio di non contraddizione può essere inteso o come qualcosa di strutturale all'atto di parola, qualcosa che non può togliersi in nessun modo perché è il funzionamento stesso del linguaggio, oppure porre il principio di non contraddizione come principio morale, come è stato fatto in seguito. È per questo che prima sottolineavo l'opinione, l'opinione contraria, e cioè “non devi contraddirti, se ti contraddici è male”. Quindi, questo è il bivio in cui si è trovato Aristotele, cioè, o porre il principio di non contraddizione come ciò che è necessario, come ciò che fa funzionare il linguaggio, perché affermandosi non può dire di non affermarsi, se dico qualcosa non posso non dire qualcosa; oppure, il principio di non contraddizione come principio morale. Ma a questo punto la contraddizione riguarda l'opinione, la *δόξα*, cioè, c'è un'opinione giusta e una sbagliata, c'è qualcosa che devi credere e qualcosa che non devi credere: questo è il principio morale. Posta invece nei termini del funzionamento del linguaggio non c'è nessuna morale, semplicemente dice che se dico, dico necessariamente qualcosa, non c'è nessuna morale, non c'è niente. Diceva alla fine *i termini “essere” e “non-essere” hanno un significato determinato, di conseguenza non ogni cosa può essere in questo modo e, insieme, non in questo modo*, cioè, deve essere in qualche modo. Il principio di non contraddizione, posto come principio morale, dice che le cose devono essere in un certo modo, ma questo “devono” è da intendere perché lo si può intendere che o devono essere in un certo modo nel senso che per dirle devo determinarle, oppure devono essere in un certo modo in quanto devono riferirsi al *τέλος*, al bene, al fine ultimo, il che è molto diverso. Questo è stato determinante in tutta la storia del pensiero. Aristotele si è trovato di fronte all'eventualità di seguire i presocratici. In fondo, il dire che il principio di non contraddizione significa soltanto che se dico, dico qualcosa, non significa affatto che non possa dire qualunque cosa e il suo contrario, che, anzi, una certa cosa sia anche il suo contrario, come voleva Eraclito; il principio di non contraddizione non riguarda il ciò che si dice, ma il dire, il che è diverso; non riguarda il senso, il contenuto di ciò che si dice, perché questa è l'opinione. Potremmo anche dire, che qualunque argomentazione è eristica, perché non può curarsi della verità, non la troverà. Se volete sapere che cos'è l'eristica dovete leggere l'Eutidemo di Platone. L'eristica era l'arte dell'agone dialettico fine a se stesso, dove non si badava alla verità degli enunciati. Ma non si può badare alla verità degli enunciati, perché qual è la verità dell'enunciato? Pertanto, qualunque argomentazione è eristica.

Intervento: il principio di non contraddizione in senso morale è l'espressione della volontà di potenza. Serve a dire che in uno scambio di opinioni c'è un'opinione giusta e una sbagliata. Tant'è che negli agoni dialettici che si sono sempre fatti, come nel Medioevo, i gesuiti lo usavano come strumento di formazione, il far cadere l'avversario in contraddizione significava avere vinta la partita: se ti contraddici hai perso. Perché mai? Uno può contraddirsi, non è un crimine. Lo diventa nel momento in cui il principio di contraddizione, diventato un principio morale, indica nel contraddirsi il male. Se non ci si contraddice allora si giunge alla verità, cioè al bene. È questo il criterio fondamentale. Da qui tutta la ricerca della verità come ciò che rende l'essere delle cose. Non è così neanche in Aristotele, propriamente, ma è ciò che è stato inteso dopo che l'ha posta in questi termini. Vedete che qui la cosa si fa molto interessante perché abbiamo sott'occhio il momento in cui qualche cosa, che per Aristotele era giustamente fondamentale, e cioè gli assiomi, i principi primi. Questi sono quelli da cui si parte, senza i quali non è possibile costruire nessuna proposizione, nessuna argomentazione, niente, perché se affermo qualcosa e mentre l'affermo dico che non l'affermo, allora non c'è nulla su cui possa procedere, il linguaggio non può proseguire: è per questo che non è possibile, ed è questo il principio di non contraddizione posto come all'inizio

Aristotele sembrava averlo posto: l'importante è che dica, se dice, non importa cosa, dice qualcosa, e questo qualcosa c'è, non può negarlo. Però, questo non giova alla volontà di potenza; la volontà di potenza ha bisogno che, attraverso quella che dopo si chiamerà logica, possa concludere con la verità. Soltanto se c'è una verità allora posso imporla ad altri – se non è la verità, che cosa impongo? – e questa verità è ciò che non si contraddice. Ma fino ancora a Kant ciò che è vero è ciò che non è autocontraddittorio. Quindi, vero è ciò che non si contraddice. Naturalmente, ci sono delle obiezioni, perché questo vero occorrerebbe dimostrarlo e anche dimostrare che ciò che io credo essere la verità sia proprio quella. Cosa che posso fare in un certo senso a condizione di porre il principio di non contraddizione come qualcosa di strutturale al linguaggio; allora, sì, certo, se dico qualcosa, se pongo qualcosa, l'ho posta, non l'ho non posta, ciò che è posto è posto, ciò che ho detto l'ho detto, mentre dico, dico necessariamente qualcosa. Negare questo comporta l'arresto del linguaggio. Il linguaggio per procedere ha bisogno che ciascuna cosa che si ponga si ponga come un qualche cosa che è posta, solo così può proseguire, cioè, può porre altre cose.

Intervento: Prosligion di Anselmo, logica medioevale...

Nel Medioevo la logica ha avuto un grandissimo impulso. Dovevano stabilire le regole per giungere alla verità, cioè, per giungere a Dio, che Dio è, e per questo occorre un percorso, che muove da Anselmo, è lui che ha dato l'impronta da cui muoversi: se dimostro l'esistenza di Dio logicamente allora, se la dimostrazione è vera, Dio esiste, perché la conclusione è vera e, quindi, Dio c'è, esiste. Adesso qui Aristotele fa una serie di ragionamenti abbastanza irrilevanti per quanto riguarda il principio di non contraddizione, cioè, tutte le possibili confutazioni a chi lo nega, ma si riducono tutte a questa: se neghi il principio di non contraddizione non puoi parlare. Solo che non sa perché non può parlare. Aristotele dice che si dice una cosa ma anche il contrario, e allora? Non è questo che impedisce di parlare, ma è il principio di non contraddizione come elemento strutturale al funzionamento del linguaggio. È questo che impedisce di proseguire: il porre qualcosa dicendo che non lo si pone. Se non lo pongo non c'è parola e, quindi, non c'è niente, non c'è neanche la possibilità né di affermare né di confutare; difatti, se non dico nulla, chi può confutarmi? Volevo però vedere un'altra cosa. Tutto si impronta alla necessità per Aristotele di stabilire l'essere in quanto essere. Sì, va bene, certo, l'essere è l'uno, ma torniamo a Eraclito "L'uno è tutto, l'essere è tutto", perché l'essere si dice di qualunque cosa che è, ma essere è l'uno. Ecco, allora: uno è tutto, tutto è uno. Diceva Eraclito: ἐν πάντα εἶναι, tutto è uno. Con questo aveva ben inteso la questione, anche se ancora non entrava propriamente il linguaggio. Aristotele lo ha fatto entrare a pieni titoli, solo che lo abbandona immediatamente volgendo verso la δόξα, verso le opinioni, per cui fa dei sillogismi, della retorica poi, uno scontro di opinioni, una gara. E, infatti, è poi diventata quella, ed è per questo che ha avuto tanto successo presso i Romani. Pensate a Cicerone: lui doveva vincere le cause, doveva abbattere l'avversario. Ma come lo si abbatte? Ponendolo in contraddizione, perché la contraddizione è diventata il male. Ciò a cui si tende è la verità, la verità è il bene, e la verità è una, perché se sono molte non è la verità ma sono solo opinioni. Se la verità invece è una allora è quella a cui bisogna tendere perché quello è il bene; se non si tende a questo, allora si è nel male. La parte di cui ci occuperemo mercoledì prossimo è molto interessante, perché Aristotele cerca di confutare Protagora di Abdera, il quale, secondo Aristotele, avrebbe negato il principio di non contraddizione. Non è sicurissimo che sia così, però ad Aristotele faceva comodo pensare così. Il capitolo è il quinto: *Confutazione dl relativismo protagoreo in quanto negatore del principio di non contraddizione*. Vedremo anche nelle testimonianze se è proprio vero, perché per volere negare il principio di non contraddizione occorre partire dal fatto che non si dà la verità, che ciascuna cosa rinvia ad un'altra all'infinito, e che, quindi, non c'è contraddizione. Ma mi riesce difficile pensare che Protagora non si accorgesse che dicendo queste cose utilizzava degli assiomi, e cioè che quello che stava dicendo, e cioè che non c'è contraddizione, non fosse il suo contrario: se affermo che non c'è contraddizione allora non posso

affermare che non c'è contraddizione, inesorabilmente. Ma vedremo come si destreggia Aristotele con Protagora di Abdera, sofista.

8 settembre 2021

Il principio di non contraddizione è fondamentale nella logica. Il principio di non contraddizione serve per potere affermare la verità con certezza, escludendo dalla verità il falso. In effetti, se nella logica formale, in quella modale, in una qualunque teoria logica compare una contraddizione come teorema, quindi, come vera, dimostrata, tutta la teoria diventa banale: viene invalidata se A e $\text{non-}A$ è un teorema. Questo perché, come già i medioevali avevano rilevato con la loro formula latina *ex falso sequitur quodlibet*, dal falso segue qualunque cosa, e quindi la teoria non serve più perché si può dimostrare qualunque cosa e il suo contrario. E, allora, nel secolo scorso si sono inventate le logiche paraconsistenti, che sono quelle logiche che ammettono, oltre ai due valori di verità vero e falso, anche un terzo valore: vero/falso. Queste logiche paraconsistenti sono state inventate proprio per evitare che alcuni sistemi di logica fossero cancellati a causa di una contraddizione interna, cioè, ci si è domandati se è possibile in qualche modo evitare che una certa teoria logica sia cancellata perché c'è una contraddizione. Per intendere il modo di risolvere il problema vi faccio un esempio. Stanisław Jaśkowski, un logico polacco della prima metà del secolo scorso, ebbe questa idea: immaginate delle persone che discutono tra di loro, immaginate questo come se fosse un sistema logico; ora, può accadere che due persone, all'interno di questa discussione, sostengano due cose opposte, ma questo non falsifica tutta la discussione perché due affermazioni possono convivere anche se opposte, l'importante è che ciascuno dei presenti non si autocontraddica. Tutte le logiche paraconsistenti sono grosso modo costruite così. Il che non è una grande pensata perché è esattamente quello che già diceva Aristotele nella *Metafisica* e nell'*Organon*: due affermazioni, per essere contraddittorie, devono essere in atto, non in potenza. Se io dico: domani pioverà oppure non pioverà, non dico niente, ma non mi contraddico perché non affermo nulla di preciso. La contraddizione sarebbe invece questa: sta piovendo e non sta piovendo. Finché io le pongo in potenza, come direbbe Aristotele, ma non in atto, non c'è nessuna contraddizione, e quello che fa Jaśkowski è questo, con qualche variante, ma è quello che dice Aristotele, e cioè: se queste affermazioni sono in potenza non sono contraddittorie. Per i logici la logica non è altro che una macchinetta, bene oliata, in cui si immettono cose e queste cose vengono restituite in quanto vere o false. Una macchina che funziona con un programma, che è grosso modo quello stabilito dalle tavole di verità. Come tutte le macchine, funziona ma non può dimostrare se stessa, non può garantire della verità di se stessa. La cosa interessante è che la logica, non solo quella paraconsistente, per la quale non ho di fatto alcun interesse, ma la logica in generale con la sua ricerca della verità ricerca un qualche cosa che deve potere essere creduta da tutti. E ciò che può porsi in quanto creduto da tutti è quella cosa che generalmente chiamiamo "verità". Potremmo definire la verità anche in questo modo: ciò che deve imporsi su tutti. Non è che faccia molto altro. Aristotele ha un progetto, a cui abbiamo già accennato, progetto che è quello di trovare un qualche cosa che sia imponibile a tutti, cioè che imponga di essere creduto da tutti, perché solo così è possibile dominare, solo così è possibile stabilire il bene, non solo stabilirlo ma stabilirlo in modo che tutti lo perseguano. Deve essere qualche cosa che deve essere perseguito da tutti e, quindi, deve essere creduto da tutti; per potere essere creduto da tutti deve avere certi requisiti. Aristotele individua il principale: non deve essere autocontraddittorio. Solo così è possibile stabilire la verità, quindi, il τέλος, il fine. E questo è il progetto di Aristotele. Ora, all'interno di questo progetto, che abbiamo visto nelle pagine precedenti essere quello di stabilire il principio primo, gli assiomi fondamentali, e cioè il principio di non contraddizione, c'erano però alcuni che ostacolavano il principio di non contraddizione, non ritenendolo un principio primo. Tra questi c'era Protagora. Di Protagora non è rimasto niente. Se voi prendete *I presocratici* di

Diels-Kranz, considerata la Bibbia dei presocratici, non trovate nulla se non testimonianze sulla sua vita, dove si dice sia nato in un certo luogo, si dice sia morto in quell'altro, si dice abbia fatto questo o quest'altro, ma "si dice" appunto, non c'è nessuna certezza. Le uniche cose tramandate che lui ha detto – dei suoi libri non è rimasto nulla – è che l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono, che l'uomo non ha la possibilità di stabilire se gli dei esistano oppure no perché non ha informazioni sufficienti e la vita è troppo breve per un quesito così importante. Questo è ciò che rimane di Protagora, tutto qui. Ora, dicendo che l'uomo è misura di tutte le cose, certo, si può considerare questo come un'opposizione al principio di non contraddizione, ma "si può" così come anche no, non è che lui stia di fatto negando il principio di non contraddizione. Tuttavia, Aristotele ha voluto che fosse così, che Protagora fosse il capofila dei negatori del principio di non contraddizione, in modo da poterlo attaccare, perché se riesco – potrebbe avere pensato Aristotele – a confutare tutti coloro, non solo Protagora ma anche i sofisti, gli eleati, i naturalisti, ecc., se riesco a confutare la loro tesi, che in qualche modo invalidano più che negare il principio di non contraddizione, allora ho confutato anche loro. Questo tenendo sempre presente che ciò che dice Aristotele è che il principio di non contraddizione, in quanto principio primo, non può essere dimostrato; si può usare la dimostrazione attraverso la confutazione dei negatori: se confuto i negatori allora è come se potessi affermare con tranquillità la validità del principio di non contraddizione. Bisogna vedere se gli riesce, però. 1008b 30. *Inoltre, supposto anche che tutte le cose siano e non siano in un dato modo, si dovrà pur ammettere che nella natura delle cose esiste il più e il meno. Dice: si dovrà pur ammettere, perché? Infatti, non potremmo certo dire che sono nello stesso modo pari il due e il tre, né potremmo dire che sbaglia nello stesso modo chi confonde il quattro con il mille. Se, dunque, costoro non sbagliano nello stesso modo, è evidente che uno dei due sbaglia di meno e che, pertanto, è più nel vero. Ora, se più nel vero vuol dire più prossimo al vero, dovrà anche esserci un vero (assoluto), rispetto al quale ciò che è più prossimo è altresì più vero.* Naturalmente, qui ignora o fa finta di ignorare Zenone, il quale ha detto che tra il quattro o il mille non è che il mille sia più vicino alla fine, se sono infiniti che sia quattro o mille è la stessa cosa. Quindi, già si potrebbe dire che è molto discutibile il fatto che, come dice, *si dovrà pur ammettere che nella natura delle cose esiste il più e il meno*, che potremmo anche dirlo ma questo non ci serve per stabilire quale sia più vicino o quale sia più lontano rispetto a un certo punto, non lo possiamo dire. 1009a 5. *Dalla stessa convinzione deriva la dottrina di Protagora, e perciò tutte e due le dottrine, necessariamente, reggono o cadono in egual modo. In effetti, se tutte le opinioni e tutte le parvenze sensoriali sono vere, esse dovranno, necessariamente, essere tutte vere e tutte false nello stesso tempo. (Infatti, molti uomini hanno convinzioni opposte, e tutti ritengono che coloro che non condividono le proprie opinioni siano in errore; e da questo scaturisce, come necessaria conseguenza, che la stessa cosa sia e anche non sia). E se è così, segue anche, come necessaria conseguenza, che tutte le opinioni sono vere. (Infatti, coloro che sono nel vero e coloro che sono nel falso hanno opinioni fra loro opposte; ma se le cose stesse stanno in questo modo, tutti saranno nel vero).* Questa è la critica che fa in generale a Protagora e ai sofisti. Qui c'è una cosa che possiamo anticipare. Aristotele confuta ciò che viene dai sensi perché dai sensi vengono cose diverse, ma lui su che cosa si fonda, su cosa basa tutta la sua argomentazione? Sul fatto che i più pensano in un certo modo, cioè, sentono in un certo modo, e se i più pensano una certa cosa dobbiamo pensare che questa certa cosa sia vera; quindi, la pone come premessa maggiore di un sillogismo. Ma adesso vediamo nel dettaglio. 1009a 35. *...in effetti è possibile che la medesima cosa sia, ad un tempo, i contrari in potenza, a non in atto.* Che è quella cosa geniale che avevano pensato i logici della logica paraconsistente. 1009b 15. *...anche Empedocle e Democrito e tutti gli altri, si può dire, sono caduti in questa convinzione. E, infatti, Empedocle afferma che, mutando lo stato fisico, si muta anche il pensiero: "In relazione alle cose presenti ai sensi, il senso aumenta negli uomini", e in altra parte egli dice che "nella misura in cui gli uomini mutano, sempre diversi ad essi si presentano i pensieri". Anche Parmenide dice la stessa cosa: "Come, infatti, ogni*

*volta ha luogo la mescolanza nelle membra dei molteplici movimenti, così negli uomini si dispone la mente. Infatti è sempre il medesimo ciò che negli uomini pensa la natura delle membra, in tutti e in ciascuno. Il pieno, infatti, è il pensiero". E di Anassagora viene riferita una affermazione fatta ad alcuni suoi discepoli, secondo la quale gli esseri erano per loro quali li ritenessero essere. Cioè, sono come io penso che siano, come voglio che siano. L'idea di Aristotele è che sia questo da combattere, e cioè che le cose siano a un tempo vere e false, e cioè ancora che la congiunzione A e non-A sia un teorema. Questo senza tenere conto che lui stesso afferma esattamente questo, cioè che A e non-A è un teorema. Non lo dice così, ovviamente, ma quando parla dell'entelechia o del sinolo, cioè dell'unione di potenza e atto, di materia e forma, dice lui stesso, se c'è l'atto non c'è la potenza, se c'è la potenza vuol dire che non c'è più l'atto; come dire che ciascuno dei due, da solo, esclude la presenza dell'altro, esclude la presenza anche se questa presenza è necessaria: l'atto non è niente senza la potenza. Ora, l'atto possiamo considerarlo come una A, la potenza come non-A, come ciò che si oppone all'atto, e, quindi, potremmo inferire, con relativa tranquillità, che potenza e atto sono due opposti – se c'è l'uno non c'è l'altro, che è quello che vuole la logica: se c'è A non deve esserci non-A. Quindi, ciò che lui stesso afferma, nell'impeto di voler confutare gli eleati e i sofisti in generale, nega ciò stesso che lui pone, e cioè che materia e forma coesistano necessariamente, anche se separati, perché la materia non è la forma e se c'è la forma non c'è più la materia, e viceversa. Questi due elementi si oppongono: l'uno è il negativo dell'altro, ma sono necessari entrambi, come a dire che A e non-A è un teorema. Eppure, lo nega quando sono altri a porlo. È una pratica molto comune ancora oggi, che viene messa in atto con estrema facilità. 1010a 15. *Contro questo ragionamento noi diremo che ciò che muta, quando muta, fornisce loro qualche motivo di credere che esso non sia, ma che tuttavia questo è contestabile. Infatti, ciò che perde qualcosa, conserva sempre elementi di ciò che va perdendo e, insieme, deve già essere alquanto di ciò che sta diventando. E, in generale, se qualcosa è in via di corruzione, dovrà avere una certa realtà; e, se diviene, è necessario che esista anche ciò da cui diviene e ciò ad opera di cui diviene; ed è necessario, anche, che questo processo non vada all'infinito. Perché se va all'infinito non possiamo più fare niente. Su questo punto c'è tutta la discussione di Severino, dove conclude che, in effetti, il prodotto finale è altro da ciò da cui è partito, vale a dire, ciò da cui è partito non c'è più: nel suo esempio, la legna, diventata cenere, non c'è più e, quindi, la legna diventa ciò che non può essere, perché è altro da sé. Che poi qualcosa si perda necessariamente, questo non è poi così sicuro, Severino lo pone come una certezza, ma potrebbe essere discutibile. 1010b. Per quanto riguarda il problema della verità, dobbiamo dire che non tutto ciò che appare è vero. E qui c'è una breve nota di Reale. Questo argomento è inteso bene dal Bonghi. Questo argomento, dice Bonghi, è cavato non dalla natura dell'ente né da quella del soggetto senziente, ma bensì dalla natura del sensibile in quanto tale. Se tutta quanta l'essenza dell'ente sensibile consistesse nel carattere di sensibile senz'altro, è chiaro che mancando la condizione della sua sensibilità, che è una natura senziente in cui si faccia viva ed attuale, verrebbe del tutto meno l'ente stesso sensibile. Invece, se nell'ente sensibile oltre alla sensibilità ci ha, ed è l'essenza sua, quel tanto d'essere che ne è il sostrato, non mancherebbe l'ente stesso al mancare della natura senziente ma solo la sensibilità sua. Quindi, non viene a mancare, come invece vorrebbe Aristotele, la sostanza ma viene a mancare qualcosa che non viene più percepito, ma il fatto che non sia percepito non significa che non ci sia più, che sia scomparso. 1010b 15. *Del colore giudica la vista e non il gusto, e del sapore giudica il gusto e non la vista. Ora, nessuno di questi sensi dice mai, nello stesso tempo, intorno alla stessa cosa, che essa è così e, ad un tempo, non così. Ma neppure in tempi diversi, almeno per quanto riguarda la qualità, un senso può essere in contraddizione con se stesso /.../ Per esempio, lo stesso vino può sembrare talora dolce e talora non dolce...* Che non è neanche vero, ci sono degli alimenti che appaiono dolci e agri, dolci e salati a un tempo, ma ciò che vuole dire Aristotele è che il dolce, l'idea di dolce rimane dolce e questo non lo posso mutare. 1010b 30. *E in generale, se esiste solamente ciò che è percepibile dai sensi, qualora non ci fossero esseri animati non potrebbe esserci nulla:...* Non ha tutti i torti, ma lui sembra voler dire con questo che è impossibile ...infatti, in tal**

caso, non potrebbero esserci sensazioni. Senonché è vero, forse, il dire che, in tal caso, non ci sarebbero né sensibili né sensazioni (le sensazioni sono, infatti, affezioni del senziente); ma è impossibile che gli oggetti che producono le sensazioni non esistano anche indipendentemente dalla sensazione. Infatti, la sensazione non è sensazione di sé medesima, ma esiste qualcosa che è altro dalla sensazione ed al di fuori della sensazione, il quale esiste, di necessità, prima della sensazione stessa. Infatti, ciò che muove è, per natura, anteriore a ciò che è mosso: e questo non è meno vero, anche se si afferma che la sensazione e il sensibile sono correlativi. Anche qui Aristotele va contro se stesso, nel senso che lui stesso dice che nel sinolo, la materia non c'è senza la forma, per cui perché ci sia la materia, cioè il primo, è necessario il secondo, cioè la forma; quindi, è il secondo che dà esistenza al primo. Pertanto, non è del tutto vero quello che dice qui, e cioè che muove per natura è primo. C'è una nota interessante che andiamo a leggere. Questa argomentazione è precipuamente diretta contro i disputatori eristici. Costoro fanno tutte le cose relative alla sensazione e all'opinione. Orbene, Aristotele istituisce il seguente dilemma: o si ammette in conseguenza delle premesse che nulla è stato, è e potrà essere se non c'è prima un soggetto che senta e opini, ovvero si ammette che qualcosa fu, è o sarà anche senza essere sentito o opinato. La prima tesi aristotelica Aristotele la dà semplicemente come assurda... Cioè: le cose ci sono anche se nessuno le percepisce. Resta, dunque, la seconda, ma allora se qualcosa può essere stato, essere ora o in futuro, senza essere sentito e opinato, ne consegue che non tutto è relativo all'opinione e che non si può ridurre il vero solamente a ciò che appare a ciascuno. Questa è una delle obiezioni di Aristotele più corrette: non possiamo ricondurre tutto alla sensazione – che sia così oppure no, questo è un altro discorso – cioè, pone l'esistenza di qualcosa che non sia necessariamente correlato con la sensazione. 1011a. Ci sono alcuni – tanto fra coloro che sono veramente convinti di queste cose, quanto fra coloro che sostengono queste dottrine solo a parole – che sollevano questa difficoltà: chi è colui che è in grado di giudicare quale uomo sia sano e, in generale, chi è colui che è in grado di giudicare rettamente intorno a ciascuna cosa? Queste difficoltà assomigliano alla questione se noi stiamo dormendo oppure se siamo desti. Tutte le aporie di questo genere accampano la stessa pretesa: coloro che le sollevano pretendono che ci sia una ragione di tutto. Vediamo la nota. Per fare l'esempio di Alessandro, ci sarà una proposizione intermedia tra la seguente vera, cioè Dione cammina, e la seguente falsa, Dione non cammina, e tale proposizione dovrà essere né vera né falsa, il che è assurdo. No, non lo è se si tiene conto di Zenone, perché se noi rallentiamo il movimento o lo moltiplichiamo all'infinito, che è la stessa cosa, a un certo punto in base a che cosa decidiamo se è fermo oppure in movimento? Qui ci si potrebbe avvalere dell'aporia della freccia: come facciamo a sapere se si muove se in ogni istante occupa uno spazio, che è quello che è? E di nuovo la questione di Achille e la tartaruga: lo vedo che si muove, ma in realtà non lo posso concettualizzare; quindi, lo so ma anche non lo so, quindi, è vero e non vero, al tempo stesso. È esattamente il contrario di ciò che dice Aristotele. 1011a 10. Infatti costoro cercano un principio, ed anche di tale principio pretendono che ci sia dimostrazione: ma che poi essi stessi non siano convinti che ci sia dimostrazione di tutto, lo provano chiaramente le loro azioni. Come già si è detto, il loro errore consiste in questo: essi cercano una ragione di quelle cose di cui non c'è ragione; infatti, il principio di una dimostrazione non può essere oggetto di dimostrazione. Il che è vero: non c'è un principio della dimostrazione. Ricordate la battuta di Wittgenstein: chi dimostrerà la dimostrazione? Chiaramente, la dimostrazione della dimostrazione va all'infinito. Ultima nota che possiamo leggere. Incontrovertibile smentita della tesi degli eleati. Colui che sostiene la tesi dell'immobilità del tutto (Parmenide e gli eleati) trova nella propria condizione di uomo che nasce e che muore la più netta smentita. Che è esattamente la questione di cui dicevo prima rispetto a Zenone, e cioè del movimento, del divenire. La questione è quella del divenire: come posso affermare che qualcosa diviene, che cioè vada da un punto a un altro? 1011b. E per questa ragione, è necessario dire a coloro che discutono non perché convinti della difficoltà ma solo per amore di discutere, che non ciò che appare in generale è vero, ma ciò che appare a questo dato individuo. E, come si è detto prima, essi devono, necessariamente, far relative tutte le cose: relative all'opinione e relative alla sensazione; cosicché nulla può essere stato e nulla potrà essere, senza

*un soggetto che prima opini. Ma se qualcosa fu o sarà (anche senza essere opinato), allora è evidente che non tutto sarà relativo all'opinione. Sì, se qualcosa fu o sarà (anche senza essere opinato), ma se non è così? Inoltre, se qualcosa è uno, esso deve essere tale relativamente a qualcosa di uno o di numericamente determinato; e se la medesima cosa è, insieme, e "metà" e "uguale", essa non è certo uguale in relazione al doppio. E se, in relazione al soggetto che opina, "uomo" e "oggetto di opinione" sono la stessa cosa, allora non potrà essere uomo il soggetto che opina, ma solo l'oggetto opinato. E se ogni cosa esiste solo in relazione al soggetto opinante, a sua volta il soggetto opinante dovrà essere relativo ad una infinità di specie di cose. È esattamente quello che poi affermerà Hegel: quando dice che il soggetto e l'oggetto sono lo stesso, sta dicendo proprio questo; se il soggetto è uno e l'oggetto è l'infinito, è chiaro che il soggetto diventa infinito, e lo diventa nel momento in cui l'oggetto ritorna sul soggetto, cioè, fa questo movimento di *Aufhebung*.*

Intervento: ...

Sì, certo. Il principio di non contraddizione, così come lo ponevamo la volta scorsa, in effetti dice solo questo, che se dico, dico necessariamente qualcosa, non posso negare mentre dico che sto dicendo qualcosa. Questo è il principio di non contraddizione come principio primo, che è altro, come dicevamo, dal principio morale, cioè, non devi contraddirti perché la contraddizione è male. Come dicevo prima, non è altro che uno strumento per costringere altri a credere: è questo che chiamiamo verità. *Che, dunque, la nozione più salda di tutte sia questa: che le affermazioni contraddittorie non possono essere vere insieme; e a quali conseguenze pervengano quanti affermano il contrario; e per quali ragioni sostengano questo, tutto ciò si è illustrato a sufficienza. E, poiché è impossibile che i contraddittori, riferiti a una medesima cosa, siano veri insieme, è evidente che neppure i contrari possono sussistere insieme nel medesimo oggetto. Infatti, uno dei due contrari oltre che contrario è anche privazione. Ora, la privazione è negazione di un determinato genere di proprietà della sostanza. Se, dunque, è impossibile, ad un tempo, affermare e negare con verità, è impossibile, anche, che i contrari sussistano insieme, a meno che non esistano in un certo modo, oppure che l'uno sussista in un certo modo soltanto e l'altro in senso vero e proprio.* 1012a 15. *Alcuni filosofi sono incorsi in questa convinzione nello stesso modo in cui sono incorsi in altre assurdità: non sapendo risolvere certe argomentazioni eristiche, cedono alle argomentazioni stesse e concedono che sia vero ciò che si è concluso. Alcuni, dunque, si fanno queste opinioni per questo motivo, altri, invece, perché vogliono cercare una ragione di tutto. A tutti costoro si risponde prendendo come punto di partenza la definizione. E la definizione c'è necessariamente, per il fatto stesso che essi devono dare un significato a ciò che dicono. La definizione infatti sarà, precisamente, la nozione di cui il nome è segno. Sembra che la dottrina di Eraclito, il quale dice che tutte le cose sono o non sono, faccia essere vere tutte le cose; invece quella di Anassagora, secondo la quale c'è un termine medio fra i contraddittori, fa essere false tutte le cose. Infatti, quando tutto è mescolato, il miscuglio non è né buono né non buono, e, di conseguenza, di esso non si può dir nulla di vero.* Continua con le sue obiezioni. Dice che se qualcuno vuol dire qualcosa deve cominciare con il definire ciò che sta dicendo, cioè, dare un significato a quello che dice. Chiaramente, è soltanto dando un significato a qualcosa che è possibile la contraddizione. 1012b 5. *Ma per confutare tutte queste dottrine bisogna, come si è detto nei precedenti ragionamenti, non pretendere che l'avversario dica che qualcosa è o non è, ma che dia significato alle sue parole, in modo che si possa discutere partendo da una definizione, e incominciando dallo stabilire che cosa significhi vero o falso. Ora, se ciò che è vero affermare altro non è se non ciò che è falso negare, è impossibile che tutte le cose siano false: infatti, è necessario che uno dei due membri della contraddizione sia vero. Inoltre, se è necessario o affermare o negare ogni cosa, è impossibile che tanto l'affermazione quanto la negazione siano, entrambe, false: una sola delle due proposizioni contraddittorie è falsa. Dunque, si parte dalla definizione, cominciando a stabilire che cosa significhi vero o falso. Aristotele glissa via facilmente perché, in effetti, come faccio a stabilire che cosa è vero e che cosa è falso se ancora non che cosa è vero, anzi, dovrebbe essere questo a dovermi dire che cosa è il vero. Lui la dice così se ciò che è vero affermare altro non è se non ciò che è falso*

*negare, ma non sta dicendo niente, non ci sta dicendo che cos'è vero e che cosa è falso. Non può farlo finché non stabilisce che cosa è il vero; ma per poterlo stabilire deve già sapere che cosa è il vero, e così via all'infinito. Tutte queste dottrine cadono, poi, nell'inconveniente di distruggere se medesime. Infatti, chi dice che tutto è vero, viene ad affermare come vera anche la tesi opposta alla sua; dal che consegue che la sua non è vera (dato che l'avversario dice che la tesi di lui non è vera). E colui che dice che tutto è falso, viene a dire che è falsa anche la tesi che egli stesso afferma. E se vorranno ammettere eccezioni, l'uno dicendo che tutto è vero tranne la tesi contraria alla sua, l'altro che è tutto falso tranne la propria tesi, saranno, cionondimeno, obbligati ad ammettere infinite proposizioni vere e false: infatti, colui che dice che una proposizione vera è vera, afferma un'altra proposizione vera, e così procederà all'infinito. È evidente, poi, (a) che non dicono il vero né coloro i quali affermano che tutto è in quiete, né coloro che dicono che tutto è in movimento. Se, infatti, tutto è in quiete, le medesime cose saranno sempre vere e sempre false;... Se tutto è fermo, allora posso dire che è vero e, quindi, tutto è vero; se tutto è in movimento, in divenire, tutto è falso. ...è evidente, invece, che le cose mutano: la stessa persona che sostiene questa tesi, un tempo non esisteva e, di nuovo, in seguito non esisterà. Se, invece, tutto è in movimento, nulla sarà vero, e quindi tutto sarà falso; ma si è dimostrato che ciò è impossibile. Inoltre, necessariamente, ciò che muta è un essere: il mutamento, infatti, ha luogo a partire da qualcosa e verso qualcosa. (b) E neppure è vero che tutto sia talvolta in quiete e tal'altra in movimento, e che non esista nulla di eterno. C'è qualcosa, infatti, che sempre muove ciò che è in movimento, e il motore primo è, di per sé, immobile. È il suo motore immobile. Però, lo enuncia, non lo dimostra. Dice che deve essere così, ma non si esattamente per quale motivo. C'è ancora, però, una cosa che mi era sfuggita. Questa è una cosa importante perché quella su cui si regge buona parte della teorizzazione di Aristotele: l'ἐμπειρία, l'esperienza. Tutta la teorizzazione di Aristotele si fonda sull'esperienza, perché lui vuole, rispetto a Platone, recuperare la materia. Dice, dunque, Reale. In che cosa consiste l'errore di coloro che pretendono dimostrazioni ad oltranza? L'errore consiste nel fatto che costoro pretendono che si dia ragione anche di ciò che è evidente. Si tratta, quindi, di difficoltà che si risolvono semplicemente in base all'evidenza. Qual è il problema? Il problema è che Protagora, ma non solo lui, gli contesta esattamente questo, che l'evidenza è la mia e non quella di Cesare. E, allora, Aristotele vuole confutare Protagora affermando esattamente ciò che Protagora nega, e questa non è una confutazione, è semplicemente un dire contro, un dire di no a Protagora. Se Aristotele dice che è l'evidenza il criterio fondamentale, l'evidenza è proprio ciò che Protagora, gli eleati e i sofisti negano, perché non c'è un'evidenza assoluta, universale, ma l'evidenza è sempre tale per qualcuno. Il principio in quanto tale è di per sé evidente, quindi, non postula alcuna dimostrazione. Si ricordi, inoltre, la dottrina aristotelica, negli Analitici posteriori, secondo cui la indimostrabilità dei principi è necessaria proprio perché ci siano dimostrazioni. Infatti, se si dimostrassero i principi, dai principi si dovrebbe risalire a ulteriori principi e si andrebbe così all'infinito, il che significherebbe la pura eliminazione di ogni dimostrazione. Che è esattamente quello che sostengono gli eleati e i sofisti, in generale. Quindi, non confuta per nulla, semplicemente dice che non è così. Quale evidenza? Perché è proprio questo, che non c'è evidenza che gli eleati affermano, mentre è ciò che lui pone come criterio, come principio fondamentale, che è esattamente quel criterio che i sofisti negano. L'evidenza è ciò che si vede immediatamente, come anche l'etimo suggerisce, è il fenomeno, ciò che si vede. Ma è tutta la discussione che facevano gli eleati e i sofisti intorno a chi vede; chi vede ha una sua visione delle cose. A questo riguardo è famoso il dialogo di Platone *Sofista*, dove c'è un forestiero (l'eleate) il quale richiesto da Teeteto di dire se vede un certo albero davanti a loro risponde: "No, io non lo vedo, ma se tu me ne parli, allora lo vedrò", come dire, se tu me ne parli allora avrò qualche cosa per sapere cosa tu stai vedendo, perché quello lì, che tu mi indichi, non lo vedo. Questo per dire che non è una questione da poco. Aristotele vuole che ci sia qualcosa di fermo, di fisso, che ci sia la materia. Si inventa questa materia ma, una volta inventata, non sa cosa farne, non sa come gestirla perché non è se non ha forma. E, quindi, sembra ritornare a Platone, ma è la cosa che lui più detesta al*

mondo; quindi, deve fare di tutto per non dire le cose che diceva Platone, e, quindi, si inventa questa materia, che poi diventa il sinolo. Il sinolo, come unione di materia e forma, o l'entelechia, come unione di potenza e atto, non è altro che l'essenza e l'essenza è anche l'εἶδος, l'idea, il pensiero, cioè, l'essere. L'essere è il pensiero, esattamente come diceva Parmenide: essere è pensare. Sembrano tutti tentativi, soprattutto qui in Aristotele, di uscire da qualcosa che altri hanno visto ma che non collima con quello che lui vuole dire, e ciò che lui vuole dire è qualche cosa di diverso da ciò che hanno detto altri. E, in effetti, come abbiamo visto, le sue confutazioni degli eleati e dei sofisti non confutano proprio niente, tutto rimane esattamente così com'è. Lui dice semplicemente: che cosa è vero? Ciò che non è falso. Platone ha detto qualcosa che forse non è stato visto e che noi potremmo cavare fuori, direbbe Reale. L'idea di Platone come una metafora, che stia nell'iperuranio è un modo per dire che non è immanente, che è trascendente, qualcosa che non si vede e non si tocca, ecc., cioè, il significato. Quindi, dicendo che le cose immanenti sono poca cosa, irrisorie, e che ciò che conta veramente è l'idea, ci sta dicendo che ciò che importa non è il significante ma il fatto che il significante rinvia a un significato. Questo significante, cioè, la cosa immanente, non c'è senza il significato, cioè, senza la sua idea, e, quindi, che le cose sono in quanto significati, in quanto idee, in quanto posso pensarle, cioè, posso dirle. Nessuno ha mai letto Platone in questa maniera, però potrebbe ricavarsi dai suoi scritti. Potrebbe essere interessante perché, in effetti, mostra una prossimità a ciò che andiamo dicendo e facendo, che è maggiore addirittura rispetto a quella di Aristotele, e cioè non ci sono le cose ma c'è il mio dire le cose, cioè il significarle, il mio pensarle. Gentile era sul pensiero, ma quando dice che qualunque cosa io pensi non faccio altro che pensare il mio pensiero, sta dicendo qualcosa di molto simile a ciò che dice Platone: sto pensando la mia idea, è il linguaggio che si sta dicendo, è questo che sta accadendo. La verità non è ciò che il mio dire dice, il contenuto di ciò che sto dicendo, che è assolutamente aleatorio e impossibile da stabilire; l'unica verità è che affermando qualcosa sto affermando qualcosa. Che cosa sto affermando, come si sarebbe detto una volta, è nelle mani di Dio. Che non sono buone mani... La prossima volta leggeremo il Libro Δ sui princìpi. I princìpi sono importanti, il principio di non contraddizione per es. è un principio, è quello che serve a stabilire la verità, quindi a stabilire il bene, quindi a stabilire a cosa ciascuno deve tendere, intendendo la verità come l'abbiamo definita prima, e cioè come ciò che deve essere creduto dai più. Quindi, per dovere essere creduto deve prima potere essere creduto e, quindi, occorre una nozione di verità, ben salda: che la verità sia tutto ciò che non è falso.

15 settembre 2021

Questa sera vorrei iniziare leggendovi due pagine tratte da *La sapienza greca* di Colli. Qui Colli coglie molto bene che cos'era in gioco nel greco antico rispetto alla conoscenza. Questo ci servirà anche per cogliere meglio la questione intorno a Protagora, rispetto a cui c'è ancora da dire qualcosa. Dunque, così scrive Colli.

Perché da Dioniso faccio cominciare il discorso sulla sapienza? Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano. In Grecia un dio nasce da un'occhiata esaltante sulla vita, su un pezzo di vita, che si vuole fermare. E questo è già conoscenza. Ma Dioniso nasce da un'occhiata su tutta la vita: come si può guardare assieme tutta la vita? Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive si è dentro a una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come dio onde sorge la sapienza. In termini pacati, Dioniso è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni - lo dimostrano i suoi miti e i suoi culti - o meglio di tutto ciò che, manifestandosi in parole, si esprime in termini contraddittorii. Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza, nell'interiorità di un cacciatore che si slancia spietato e di

una preda che sanguina e muore, tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo, e con pienezza sconvolgente in ogni estremo. E alla fine questa contraddizione è qualcosa di ancora più divergente, più insanabile di quella che i Greci hanno sperimentato in se stessi. Nel contemplare Dioniso, l'uomo non riesce più a staccarsi da se stesso, come fa quando vede gli altri dèi: Dioniso è un dio che muore. Nel crearlo l'uomo è stato trascinato a esprimere se stesso, tutto se stesso, e qualcosa ancora al di là di sé. Dioniso non è un uomo: è un animale e assieme un dio, così manifestando i punti terminali delle opposizioni che l'uomo porta in sé. Qui appunto sta l'origine oscura della sapienza. La tracotanza del conoscere che si manifesta in questa avidità di gustare tutta la vita, e i suoi risultati, l'estremismo e la simultaneità dell'opposizione, alludono alla totalità, all'esperienza indicibile della totalità. Dioniso è quindi uno slancio insondabile, lo sconfinato elemento acqueo, il flusso della vita che precipita in cascata da una roccia su un'altra roccia, con l'ebbrezza del volo e lo strazio della caduta; è l'inesauribile attraverso il frammentarsi, vive in ciascuna delle lacerazioni del corpo tenue dell'acqua contro le aguzze pietre del fondo. /.../ Ma il mostrarsi della freccia della sapienza si accompagna anche a ferite sanguinanti: così opera la crudeltà di Apollo. Ristretta alla sfera della parola, la sapienza si manifesta come sfida del dio: ciò che Apollo suggerisce non è conoscenza luminosa, ma un tenebroso intreccio di parole. Lì si annida la sapienza, ma l'uomo che si fa avanti allungando la mano deve districare il groviglio, a costo della vita. In tal modo Apollo esercita la sua potenza, e irretisce gli uomini meglio dotati per conoscere; in più la esercita attraverso la conseguente fomentazione alla lotta. Quell'intreccio di parole diventa oggetto di competizione: l'ansia di primeggiare nella Conoscenza scatena tra gli uomini una gara in cui non si indulge al vinto. Ecco dunque l'enigma: la sua presenza grave e solenne, il suo significato profondo sono documentati in un'epoca anteriore al V secolo a. C. Anzitutto nella leggenda tebana della Sfinge, dove il nesso tra oracolo ed enigma - opere di Apollo - fa da sfondo al più sconvolgente mito tragico della Grecia. Poi - attraverso un frammento di Esiodo - nel racconto della sfida mortale per la sapienza, tra due divinatori, Mopso e Calcante. E infine in una leggenda sulla morte di Omero, nota già a Eraclito, dove si dice che il poeta «morì per lo scoramento» di fronte all'incapacità di risolvere l'enigma, che una sfida casuale aveva imposto all'improvviso - in un momento sereno - a lui «che fu più sapiente di tutti i Greci». Nell'enigma di Omero l'intreccio di parole si presenta in una forma fatale: è la ragione astratta a disporle in antitesi incrociate. Due coppie di determinazioni contraddittorie sono congiunte inversamente a quanto ci si attenderebbe. Ciò svela tutta la portata dell'enigma, come fenomeno archetipico della sapienza greca: in questa formulazione si cela l'origine remota della dialettica, destinata a sbocciare con un nesso di continuità - secondo la struttura agonistica come secondo la terminologia stessa - dalla sfera enigmatica.

(G. Colli, La sapienza greca, Adelphi 1990).

Vi ho lette queste pagine perché, oltre a essere belle a leggersi, esprimono bene, come dicevo prima, la questione del greco antico nei confronti della sapienza: questo impeto, che i Greci chiamavano anche ἔπος, cioè, questa passione intellettuale, irrefrenabile, dalla quale non ci si può sottrarre. E che è ancora presente nei presocratici, echeggia ancora in Platone, si ode ancora qualche eco, qualche eco già distante, ma scompare con Aristotele: questa ὑβρις con Aristotele non c'è più. È come se Aristotele avesse pensato, ed è così che ha inventato la logica, che la ragione, intesa come *ratio*, potesse prevalere su tutto: se un ragionamento è ben condotto allora mettiamo in ordine le cose, le cose diventano ordinate, le posso dominare. Con Aristotele si consolida l'idea di dovere dominare il tutto attraverso la dialettica, attraverso la ragione, la *ratio*. Dominare tutto, quindi. Ma che cosa esattamente? Dominare ciò contro cui l'antico, l'eroe greco si scagliava con forza, con veemenza, con rabbia e disperazione, fino a schiantare se stesso; perché sapeva che non c'era la possibilità di superare quello che loro chiamavano enigma, che non c'era la possibilità di superare – noi oggi potremmo dire così, a distanza di quasi tremila anni – il problema del linguaggio. Invece, Aristotele vuole domare, addomesticare questo problema. Da qui quel livore, come alcuni commentatori hanno notato, contro Protagora, un livore eccessivo, non c'era assolutamente bisogno di scagliarsi contro qualcuno che Aristotele immaginava un negatore del principio di non

contraddizione. Ma Protagora non fu un negatore del principio di non contraddizione. Pensate bene alle sue parole: l'uomo è misura di tutte le cose – ma qui arriva la parte interessante – di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono. Ci sono, quindi, cose che sono in quanto sono e cose che non sono in quanto non sono, e cioè conferma il principio di non contraddizione, non lo nega affatto, ma lo pone, lo utilizza e lo conferma. E, allora, quale minaccia ha visto Aristotele in Protagora? Una l'ha vista, probabilmente, e che è quella che ha scatenato l'ira funesta. Aristotele muove le sue argomentazioni, costruisce la sua teoria sull'induzione, su ciò che i più pensano, opinano, credono, immaginano, su ciò che i più danno per vero. In effetti, da qualche parte occorre partire, certamente, nessuno lo mette in dubbio. Ma qual è il passo che fa Aristotele? È che ciò che trae dall'induzione a questo punto diventa la premessa, come fosse autenticata, di altri sillogismi che verranno costruiti successivamente. Sappiamo che l'induzione non è altro che l'analogia, e come funziona? Funziona esattamente così: questa mattina è sorto il sole ed è sorto anche tutte le altre mattine; non c'è motivo di pensare che domani sarà diverso e, dunque, il sole sorgerà anche domani. Questa è l'induzione, questa è l'analogia: non c'è motivo di pensare che non possa essere così. Ecco, questo è il fondamento di tutto. Fondando tutta la metafisica su questo, è chiaro che quello che i più pensano deve risultare vero e, quindi, deve esserci una verità; riprendendo un antico adagio: *vox populi, vox dei*, quello che pensano i più è vero. È questo che crede Aristotele. Da qui, come qualcuno lo ha giudicato, il suo realismo ingenuo, ma in ogni caso resta a tutt'oggi abbastanza diffuso. Dunque, Protagora. Protagora dice che ciascuno vede le cose a modo suo, perché non c'è modo di stabilire un modo comune di vedere le cose. È questo che dice, non c'entra niente il principio di non contraddizione. Ma se ciascuno vede le cose a modo suo, allora non c'è un modo comune di vedere che sia più vero di un altro; quindi, non posso fondarmi su un'opinione comune; quindi, l'analogia, l'induzione, non funziona più, e lui non può costruire la metafisica. Questo è il motivo per cui si scaglia contro Protagora, il principio di non contraddizione è un pretesto. Come abbiamo visto, Protagora non solo non lo nega ma lo pone e lo conferma. Pone, però, un ostacolo a crede che davvero la *vox populi* sia la *vox dei*: questo, sì, Protagora lo ha fatto. Protagora in fondo è uno degli ultimi di quelli che, chiamiamo così, eroi greci, che affronta questa dicotomia, Apollo e Dioniso, che sono, sì, due dei, ma sono propriamente i due corni del linguaggio: l'uno, Apollo, la condensazione, cioè le cose come stanno; l'altro, Dioniso, la frammentazione assoluta, l'infinitizzazione, l'ἄπειρον, l'indeterminato, l'infinito. Contro questo si scagliava Protagora, del quale purtroppo non c'è rimasto niente. Come vi dicevo prima, con Platone c'è ancora qualche eco, che però con Aristotele si chiude. Si chiude comunque in un modo interessante perché, nonostante tutto, in questa chiusura, per chiudere la cosa, deve prima, essendo una persona ragionevole, attenta e meticolosa, deve prima conoscerla. È lì che incontra il linguaggio, è lì che incontra i problemi, cercando poi di risolverli come può, come riesce. Fa questa operazione: è come se volesse sapere come funziona il linguaggio per dominarlo. Però, prima deve conoscere. Come lui stesso dice, non posso risolvere un problema se non so che esiste quel problema. Questa immensa operazione che mette in atto Aristotele ha degli aspetti che ci riguardano anche. Per esempio, prendiamo questa cosa che fa nel Libro Δ. Il Libro Δ è una sorta di lessico filosofico in cui fa una lista di termini e li definisce. Non è poco incominciare a definire, cioè, a dire che cosa lui intende con questa certa cosa; non dice ancora che cos'è ma “per il momento la prendiamo così e poi vedremo se è proprio così”. Nel corso dell'articolazione della metafisica si valuterà, però, intanto dice che cosa intende. È una cosa che generalmente non si fa. Da qui la conseguenza inevitabile di non intendersi mai quando si parla, perché ciascuno parte da un presupposto che ritiene vero e che, quindi, presuppone che anche l'altro lo conosca allo stesso modo. Ma non è così, e siccome l'altro pensa la stessa cosa, rivolta a quell'altro, naturalmente accadono problemi di ogni sorta. Dunque, il Libro Δ. Vi leggo pochissime cose, giusto per informazione. 1012b 35. *Principio significa, in un senso, la parte di qualcosa da cui si può incominciare a muoversi, ad un capo di una retta o di una strada, per esempio c'è questo principio,*

mentre al capo opposto ce n'è un altro. /.../ In un altro senso, principio significa la parte originaria e interna alla cosa e da cui la cosa stessa deriva: per esempio, in una nave a chiglia, in una casa le fondamenta, ecc. 1013a 25. Causa, in un senso, significa la materia di cui sono fatte le cose: per esempio, il bronzo della statua, l'argento della tazza e i generi di questi. In un altro senso, causa significa la forma e il modello, ossia la nozione dell'essenza e i generi di essa... E così, via dicendo, per ogni termine che interviene lui dà una provvisoria definizione, provvisoria nel senso che si riserva di articolarla, di precisarla nel corso della *Metafisica*. 1015a 20. I significati di necessario. *Necessario* significa ciò senza cui il concorso non è possibile vivere: la respirazione e il nutrimento, per esempio, sono necessari all'animale... /.../ Inoltre, necessario significa ciò che costringe e la costrizione. /.../ Inoltre, ciò che non può essere in modo diverso da come è. Diciamo che è necessario che sia così. /.../ inoltre, nell'ambito delle cose necessarie rientra anche la dimostrazione, perché – se si tratta di una dimostrazione vera e propria – non è possibile che le conclusioni siano diverse da come sono. E la causa di questa necessità sono le premesse, se è vero che le proposizioni da cui deriva il sillogismo non possono essere diverse da quelle che sono. Su questo possiamo soffermarci perché è più importante delle altre. Qui incomincia a dire di che cosa è fatta la logica e perché lui la utilizza. Tra l'altro, Aristotele stesso dice da qualche parte che per trarre il massimo profitto dalla lettura della *Metafisica* occorre conoscere l'*Organon*, lo strumento. Qui dice se si tratta di una dimostrazione vera e propria – non è possibile che le conclusioni siano diverse da come sono, cioè, se conducete un'argomentazione come va condotta, allora la conclusione sarà vera, quindi, sarà accettabile da tutti, quindi, sarà imponibile a tutti. Come dicevamo la volta scorsa, a questo serve la verità. 1017b 10. *Sostanza*, in un senso, sono detti i corpi semplici: per esempio fuoco, terra, acqua... /.../ In un altro senso, sostanza si dice ciò che è immanente a queste cose che non si predicano di un sostrato ed è causa del loro essere: per esempio l'anima negli animali. /.../ Inoltre, si dice sostanza di ciascuna cosa anche l'essenza, la cui nozione è definizione della cosa. Prosegue con altre definizioni che possiamo tralasciare. Tra l'altro, Reale nota come moti degli interpreti di Aristotele saltino a piè pari questo libro, giudicandolo di nessun interesse e, addirittura, considerando, anche se sembra più una scusa, di non essere autentico, cioè, non scritto da Aristotele. Passiamo, quindi, al Libro E, il sesto. 1023b 5. *Tuttavia, tutte queste scienze...* Lui si interroga sempre sulla scienza assoluta rispetto alle altre scienze. Questa scienza assoluta sembra dirigersi verso la teologia, ma sempre nell'accezione che intende lui. ...sono limitate a un determinato settore o genere dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto e in quanto essere. Questo è invece ciò che vorrà fare lui. Passiamo al Libro Z, il settimo. Il titolo è aggiunto da Reale ed è *L'essere nei significati delle categorie e l'assoluta priorità della categoria della sostanza*, che è la cosa cui vuole giungere Aristotele: la sostanza è la prima categoria, tutte le altre dipendono dalla sostanza. *Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza, la quale indica la sostanza. (Infatti quando chiediamo la qualità di una data cosa, diciamo che è buona o cattiva, ma non che è di tre cubiti o che è uomo)...* 1028b 10. *È opinione comune che la prerogativa di essere sostanza appartenga nel modo più evidente ai corpi. Per questo diciamo che sono sostanze gli animali, le piante e le parti di esse, e che sono sostanze, anche, gli elementi fisici, come il fuoco, l'acqua, la terra e tutti gli altri, nonché tutte le cose che sono parti di questi elementi...* Questo è il primo approccio alla questione della sostanza. Aristotele la affronta partendo dagli elementi sensibili, quelli sovrasensibili arriveranno dopo. 1028b 30. *La sostanza viene intesa, se non in più, almeno in quattro significati principali: infatti, si ritiene che sostanza di ciascuna cosa sia l'essenza, l'universale, il genere e, in quarto luogo, il sostrato. Poi, si vedrà che il genere e l'universale sono di fatto la stessa cosa. Il sostrato è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose... Il sostrato non è che la materia. ...mentre esso non viene predicato di alcun'altra. Perciò, in primo luogo, di esso dobbiamo trattare: infatti, sembra che sia sostanza soprattutto il sostrato primo. E sostrato primo vien detta, in un certo senso, la materia, in un altro senso la forma e, in un terzo senso, ciò che risulta dall'insieme di materia e forma. /.../ tuttavia la sostanza non si deve caratterizzare*

solamente in questo modo, perché così non basta. Infatti, questa caratterizzazione non è chiara. Per di più, stando ad essa, verrebbe ad essere sostanza la materia. In effetti, se non è sostanza la materia, sfugge che cos'altro mai sia sostanza, perché, una volta che si tolgano tutte le altre determinazioni, non pare che resti nient'altro: tutte le altre determinazioni, infatti, sono affezioni, azioni e potenze dei corpi. /.../ Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità né alcun'altra delle determinazioni dell'essere. Uno potrebbe chiedersi: ma, allora, che cos'è se non è determinabile? Intanto, come possiamo sapere che c'è? C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni viene predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è né alcunché di determinato né quantità né alcun'altra categoria: e non è neppure le negazioni di queste, perché le negazioni esistono solo in modo accidentale. Dunque, per chi considera il problema da questo punto di vista, risulta che sostanza è la materia. Ma questo è impossibile; infatti, i caratteri della sostanza sono soprattutto l'essere separabile e l'essere un alcunché di determinato:... Abbiamo visto che la materia è indeterminata e, quindi, non può essere sostanza ...*perciò la forma e il composto di materia e di forma sembrerebbero essere sostanza a maggior ragione che non la materia. Qui incomincia a dire che la materia è indeterminata, non possiamo sapere che cosa sia. A questo punto chiamiamo sostanza la combinazione di materia e forma. Si presenta comunque un problema perché è una combinazione di un elemento, la forma, che è, sì, determinato – la forma è unica, la forma è quello che è –, e la materia? C'è una materia, certo, possiamo dire che questo è fatto di vetro, ecc., ma, detto questo, non abbiamo detto niente per Aristotele. Per esempio, il cristallo non lo osservo in quanto tale ma osservo una forma del cristallo, qualunque essa sia; anche se lo faccio a pezzi osserverò le schegge del cristallo ma non “il cristallo”, la materia cristallo, quella non la osservo mai. Questo problema che si pone in Aristotele nel momento in cui inserisce quasi a forza la materia, e la inserisce apposta perché Platone l'aveva eliminata, e lui non rifà le stesse cose che aveva fatto Platone. Aristotele vuole che ci sia materia, vuole qualche cosa che garantisca che le cose stanno così. E, poi, parla della materia come di qualcosa di indeterminato. Capite che a questo punto c'è qualche problema.*

Intervento: ...

Dicevano i medioevali che la materia è sempre *materia signata*, una materia formata in qualche modo, non c'è “la materia”. Sarebbe come dire “il numero”; dove sta “il numero”? Chi ha mai visto non un numero ma “il numero”? È la stessa cosa. 1029 30. *Tutti ammettono che alcune delle cose sensibili sono sostanze; pertanto dobbiamo svolgere la nostra indagine partendo da queste.* Da ciò che tutti ammettono. Questa cosa si ripete spesso: tutti ammettono, nessuno potrebbe dire che non è così, nessuno può confutarci se diciamo questo, cioè, tutti – quantomeno i più, i più saggi, cioè quelli che pensano come me – lo ammettono, quindi, è così, è vero. Ora, l'obiezione che si potrebbe fare è che comunque in ogni caso si parte da un'induzione, cioè, da un'analogia. È vero, è inevitabile, inesorabile. Persino la logica matematica, come ci diceva Mendelson, parte dall'analogia, cioè da ciò che vi facevo prima: siccome non c'è motivo di pensare che domani sarà diverso da oggi, il sole sorgerà anche domani: questo è il fondamento della certezza. Quindi, sì, bisogna partire dall'analogia, dalla chiacchiera avrebbe detto Heidegger, ma si può tenere conto che si è partiti da qualcosa di totalmente arbitrario e che, quindi, ciò da cui si parte si porterà appresso inesorabilmente tutta l'arbitrarietà di cui è fatta fino all'ultima conclusione. Il che non significa che non sia utile, può essere utile come non esserlo, ma non è questo il punto; il fatto è che si preferisce non vedere più da dove si è partiti. Tutti ammettono che... Io no, per esempio, e adesso? 1031a 10. *È chiaro, dunque, che la definizione è la nozione dell'essenza e che l'essenza c'è solo delle sostanze, oppure che delle sostanze c'è in senso fondamentale, primario e assoluto.* Aristotele ci sta dicendo che l'essenza di qualche cosa c'è soltanto delle sostanze. Qual è l'essenza della sostanza? La forma. È la forma che dà alla sostanza la sua sostanzialità per cui la sostanza è quella che è. Di sicuro non è la materia perché è indeterminata. *Bisogna pure esaminare se ogni singola*

cosa e la sua essenza coincidano, oppure se siano due realtà diverse. Infatti, questo gioverà alla nostra indagine intorno alla sostanza. In effetti, ogni singola cosa sembra non essere altro che la propria sostanza, e l'essenza si dice essere, appunto, la sostanza di ogni singola cosa. Qui comincia a dire che la sostanza è l'essere. Per Aristotele la sostanza è l'essere, la sostanza come prima categoria, alla quale tutte le altre categorie si riferiscono, perché la sostanza è per sé, mentre le altre categorie (luogo, tempo, ecc.) non sono per sé, sono per qualche cosa (il luogo in cui qualcosa accade, il momento in cui qualcosa accade), sono sempre riferite alla sostanza, sono, come direbbero i linguisti, elementi sincategorematici. L'elemento sincategorematico è l'elemento linguistico che necessita di un altro elemento linguistico per significare qualcosa. L'esempio che si fa comunemente sono le preposizioni: per esempio, se dico "dopo" e null'altro non significa niente, uno giustamente chiederebbe: "dopo cosa?"; ha, quindi, bisogno di un altro elemento per potere significare qualcosa. Negli elementi categorematici si fanno rientrare generalmente i sostantivi, quelli che non hanno bisogno di altro per essere. "Sin" sta per insieme, "categorema" sono le categorie, i *praedicamenta*, le cose che si dicono; quindi, questa cosa si dice ma si dice "sin", insieme a un'altra cosa. 1031b 20. *Da queste argomentazioni risulta che sono una unica e medesima cosa, e non per accidente, la stessa singola cosa e la sua essenza...* Qui sta dicendo che ogni singola cosa non è altro che la sua forma. Abbiamo visto che l'essenza è la forma della sostanza ...*e risulta anche per il fatto che conoscere la singola cosa significa precisamente conoscere l'essenza, così che, anche partendo dal punto di vista della separazione platonica delle Idee dai sensibili, è necessario che l'essenza e la cosa singola costituiscano una unità.* Anche partendo dal punto di vista di Platone. E, invece, come dicevo la volta scorsa, Platone va riletto. 1032a 20. *Tutte le cose che sono generate, sia ad opera della natura sia ad opera dell'arte, hanno materia: ciascuna di esse, infatti, ha potenzialità di essere e di non essere, e appunto questa potenzialità, in ciascuna di esse, è la materia.* Qui vedete come Aristotele riesca, con un abile lavoro dialettico, a recuperare la questione della materia, che prima era definita come indeterminata e, quindi, come si manipola questa cosa, come la gestisco? Qui Aristotele inserisce un elemento importante, e cioè la materia come essere in potenza, la potenzialità. In questo modo dice che la materia, ad esempio della statua di bronzo, è il bronzo. Sì, ma cosa vuole dire questo? Vuole dire che la materia non è altro che la potenza del bronzo di diventare una statua; quindi, la materia diventa una potenza. Cosa che poi verrà ripresa come potenza e atto quando svilupperà la sua nozione di entelechia. Però, la cosa che a noi interessa è il fatto che Aristotele incontra spesso questa dicotomia, potenza e atto, materia e forma, come due momenti, direbbe Hegel, che occorre trovare il modo di combinare perché non si neghino l'uno con l'altro, perché è questo a cui alludevano i presocratici, e cioè che gli elementi si negano l'uno con l'altro, che il pensiero non si gestisce. Per gestirlo occorre che la materia stia al suo posto e che la forma stia al suo. Come doma Aristotele il pensiero dei presocratici in questo caso? Accoglie quelle cose sulle quali i presocratici avevano posto l'indice, additandole di ogni catastrofe, le coglie ovviamente, ma le ordina. Qui c'è una questione da porre. Le ordina in questo caso in una successione: c'è la materia e poi la forma e poi l'unione di materia e forma, tutto deve essere ordinato. Se ogni cosa è ordinata vuole dire che posso pensare che esista un ordine nelle cose. In fondo, sembra quasi che Aristotele voglia cercare questo ordine nelle cose per potersene avvalere per dire che le cose sono naturalmente ordinate e che, quindi, ciascuno deve attenersi a quell'ordine. Sto forzando un po' Aristotele, ovviamente, però da molte cose si potrebbe trarre anche questo. 1032b 30. *Sicché, come noi diciamo, sarebbe impossibile che qualcosa si generasse se nulla preesistesse.* Quindi, c'è sempre qualche cosa che necessariamente preesiste. Se qualcosa necessariamente preesiste allora si può compiere un passo decisivo. Se qualcosa preesiste vuol dire che ciò che segue è connesso con ciò che lo precede, che c'è una consequenzialità. Se c'è una consequenzialità, cioè, se c'è un percorso stabilito allora si può determinare il fine. Se non c'è nessun percorso predefinito, alla Democrito tanto per intenderci, non c'è nessun fine da nessuna parte, è impossibile stabilire qualunque fine di qualunque tipo. È impossibile che qualcosa si

generi se nulla preesiste. Si potrebbe anche essere d'accordo – se c'è qualche cosa, questa cosa viene da un'altra cosa – ma qui Aristotele dice una cosa che in parte contraddice... anche quando parla del sinolo, materia e forma, è perché c'è la forma che noi possiamo sapere che c'è la materia, sennò non lo sapremmo mai perché la materia è indeterminata. Quindi, è compiendo questo percorso a ritroso che veniamo a conoscenza di ciò che precede, di ciò che “ha generato”, ma ciò che ha generato viene dopo. In fondo è la stessa cosa che dice Peirce, rispetto alla sua logica: il secondo elemento viene dopo il primo, ma non è così, dice, perché se non c'è il primo non c'è neanche il secondo, ma se non c'è il secondo non c'è il primo; quindi, chi viene prima dei due? Non lo possiamo determinare. Aristotele dice qualcosa del genere a proposito del sinolo e poi in un modo più specifico quando parlerà dell'entelechia, unione di potenza e atto. Sono questi i modi, di cui dicevo prima, con cui Aristotele vede il funzionamento del linguaggio. La questione è che il suo intendimento, il suo progetto è quello di eliminarlo e dominarlo. 1033a 25. *Ciò che si genera, si genera ad opera di qualche cosa (e con questo io intendo il principio agente della generazione), e proviene da qualcosa (e sia questo non la privazione, ma la materia; infatti, si è già sopra precisato in qualche modo ciò che si debba intendere) e diviene un qualcosa (e questo è o una sfera o un cerchio o una qualsiasi altra cosa). Ora, come non si produce il sostrato, per esempio il bronzo, così non si produce la sfera, se non per accidente: in quanto, cioè, si produce la sfera di bronzo, e la sfera di bronzo è una sfera. Produrre un alcunché di determinato significa trarre qualcosa di determinato da ciò che è sostrato nel senso vero e proprio del termine. Anche qui Aristotele la fa più semplice di quanto non sia, perché Produrre un alcunché di determinato significa trarre qualcosa di determinato da ciò che è sostrato..., cioè, dalla materia, ma se la materia è indeterminata, come ne traggio qualcosa? Per trarre qualcosa occorre che prima la determini, sennò non c'è. Incontra, quindi, queste aporie, che poi lui non vede come aporie, si accorge della difficoltà del linguaggio, non è che non se ne accorga, ma il suo obiettivo è sempre il τέλος, il fine, il fine a cui ciascuno deve tendere: per fare questo occorre che sia possibile e pensabile la verità. Perché la verità sia possibile e pensabile occorre che le cose siano in un certo modo, siano cioè determinabili. 1034a, 30. *Cosicché, come nei sillogismi, il principio di tutti i processi di generazione è la sostanza; infatti, i sillogismi derivano dall'essenza, e da essa derivano anche le generazioni.* Questo passo è importantissimo. Reale lo coglie, mette nel suo commento un punto esclamativo, ma la questione è molto più potente. Dice Aristotele: *Cosicché, come nei sillogismi, il principio di tutti i processi di generazione è la sostanza*, cioè, alla base del sillogismo c'è la sostanza e non la *vox populi*. Qui abbiamo già fatto un passaggio, e cioè dall'induzione, dall'analogia, alla sostanza. Ecco il motivo per cui ce l'aveva a morte con Protagora: Protagora gli levava di sotto il terreno dicendo che invece ciascun pensa a modo suo, cioè, non c'è un modo di pensare comune a tutti. Questo modo di pensare comune a tutti è la sostanza: ecco quello che ci sta dicendo qui Aristotele. Questa frase che piomba qui, sembra non c'entrare niente nel contesto, e invece no, ha una sua funzione ben precisa: a questo punto, in questo momento, Aristotele ci sta dicendo che lui ha compiuto il passo, il passo dall'analogia alla sostanza, non c'è più l'analogia ma la sostanza, c'è l'essere. Capite che non è un passo da poco. 1035b, 30. *Ci sono, dunque, parti della forma (e per forma tendo l'essenza), ci sono parti del sinolo di materia e forma e ci sono anche parti della nozione, e la nozione è dell'universale: infatti l'essenza del circolo e il circolo, l'essenza dell'anima e l'anima sono la stessa cosa. Invece del composto, come per esempio di questo cerchio o di un cerchio particolare, sia esso sensibile sia esso intelligibile (per cerchio intelligibile intendo, per esempio, i cerchi matematici, e per cerchio sensibile intendo, per esempio, i cerchi di bronzo o di legno) non c'è definizione.* Non posso definire il singolo elemento, la definizione riguarda solo l'universale, cioè, il significato. Anche questo è interessante: perché non posso definire i singoli elementi? Perché per definire questo elemento dovrei definire anche quell'altro che gli è simile e così via all'infinito, dovrei definirli tutti. L'universale, invece, li raccoglie tutti in un'unica forma, che per Platone è la forma assoluta, l'Idea assoluta, l'unica cosa reale ed esistente. 1036a 10. *La materia è di per sé, invece, inconoscibile. E c'è una materia sensibile e una**

intelligibile; quella sensibile è, per esempio, il bronzo o il legno o tutto ciò che è suscettibile di movimento; quella intelligibile è, invece, quella presente negli esseri sensibili ma non in quanto sensibili, come gli enti matematici. Qui c'è un'altra questione curiosa. Dice che *La materia è di per sé, invece, inconoscibile* e poi dice che c'è una materia sensibile. Ma se non è conoscibile, in base a che cosa giunge ad affermare che c'è una materia sensibile? Per dire che c'è una materia sensibile deve conoscere la materia. Quindi, o la conosce, e allora c'è la materia sensibile e la materia non è indeterminata, oppure non la conosce e, quindi, non può neanche dire che c'è la materia sensibile. 1036a, 25. *Si potrebbe sollevare, e con fondamento, anche questa difficoltà: quali siano le parti della forma e quali parti, invece, non appartengano alla forma, bensì al composto. E, d'altra parte, fino a che non sarà chiaro questo, non sarà possibile definire le singole cose: la definizione, infatti, è dell'universale e della forma...* Solo l'universale può essere definito, il particolare no, lo posso definire attraverso l'universale. Posso definire questa lampada che è sul tavolo? Posso definirla astraendo, cioè, facendo della lampada un universale e, quindi, tutte le lampade sono fatte in un certo modo e pertanto anche questa. Ma questa lampada che è sul tavolo non la posso definire se non astraendo, cioè, uscendo da questa lampada che è sul tavolo. È in questo senso che è indefinibile. *Nel caso di tutte quelle cose che vediamo realizzarsi in diversi tipi di materia, come ad esempio nel caso del cerchio che si realizza e nel bronzo e nella pietra e nel legno, appare chiaro che né il bronzo né la pietra fanno parte della sostanza del cerchio, per il fatto che il cerchio può sussistere indipendentemente da essi.* I singoli non tolgono nulla all'universale: se tolgo il cerchio di pietra non è che il cerchio in quanto tale non funziona più come idea, l'idea c'è sempre. Quindi, l'idea non ha a che fare con le parti. 1036b 25. *Invece, non è lo stesso: l'animale è un essere sensibile e non è possibile definirlo senza il movimento, quindi non è neppure possibile definirlo senza parti organizzate in determinato modo. Né la mano è una parte dell'uomo, in qualsiasi stato essa si trovi, ma solo se sia in grado di esplicare la sua azione, dunque quando sia animata; se, invece, non è animata, non è più parte.* Non è una mano. Come dire che ciascun elemento fa parte del concreto, possiamo leggerla così in modo più interessante, cioè ciascun elemento astratto può essere conosciuto soltanto attraverso il concreto, perché solo il concreto consente all'astratto di esistere; l'astratto, tolto dal concreto, cessa di esistere anche lui, perché il concreto non è che il linguaggio, in definitiva, per cui se io astraggo dal linguaggio non mi rimane niente, né da determinare né da non determinare. 1037b 10. *Vogliamo parlare, prima che di altro, della definizione e di ciò che di essa non è stato detto negli Analitici. Un problema posto in quest'opera, infatti, può essere di vantaggio alla nostra trattazione sulla sostanza. Mi riferisco al seguente problema: per quale ragione sia una unità ciò la cui nozione noi diciamo essere una definizione, ad esempio, nel caso dell'uomo, animale e bipede (poniamo, infatti, che questa sia la enunciazione dell'uomo). Per quale ragione, dunque, questo – cioè animale e bipede – costituisce una unità e non invece una molteplicità? È sempre il problema dell'uno e dei molti di Parmenide.* 1037b 30. *Orbene, occorre esaminare, principalmente, le definizioni che si ottengono per via di divisione. E nelle definizioni non è contenuto nient'altro all'infuori del genere che è detto primo (l'universale) e delle differenze. Gli altri termini sono tutti quanti genere: tanto il genere primo, quanto le successive differenze che vengono considerate insieme ad esso: per esempio, genere primo è l'animale, quello che segue è animale-bipede e quello che viene dopo ancora è animale-bipede-senza-ali; e similmente si procederebbe anche quando ci fosse un numero maggiore di termini. E, in generale, non importa che i termini siano in numero grande o piccolo, né che si tratti di pochi termini o di due soltanto; se i termini sono solo due, l'uno è la differenza e l'altro è il genere: nell'esempio di animale bipede, l'animale è il genere, bipede è la differenza.* Come dire che l'universale, il concreto, si astrae rispetto a delle differenze: gli astratti sono differenze all'interno del concreto. *La definizione è la nozione costituita dalle differenze.* Qui sembra evocare de Saussure, che disse: nel linguaggio non vi sono se non differenze.

Ci sono alcune cose interessanti rispetto al lavoro che sta facendo Aristotele. Ma incominciamo a leggere alcune cose, poi ne diremo altre. 1038b, 20. ...è evidente che la differenza ultima dovrà essere la sostanza della cosa e la definizione della cosa. Lui dice che la sostanza si vede dalle differenze. Infatti non bisogna dire più volte le medesime cose nelle definizioni, perché ciò è superfluo. E tuttavia questo accade quando, per esempio, si dice animale provvisto di piedi bipede; il che vuol dire niente altro che questo: "animale avete piedi, avete due piedi", e se si dividerà anche questo con divisione che gli è propria, si tornerà a dire più volte la stessa cosa: precisamente, tante volte quante saranno le differenze. Qui è un altro modo per dire che a un certo punto bisogna fermarsi. Così come nelle definizioni: si definisce e poi, quando sembra che le cose incomincino a ripetersi, ecco, lì siamo arrivati alla definizione, e di quella ci appaghiamo. Ma la questione è più complessa e adesso la vedremo. 1038b, 35. *Risulta evidente da queste riflessioni che nulla di ciò che è universale è sostanza e che nulla di ciò che si predica in comune esprime alcunché di determinato, ma esprime solo di che specie è la cosa. Se così non fosse, oltre alle molte altre difficoltà, sorgerebbe anche quella del "terzo uomo".* Ecco perché bisogna fermarsi. Il terzo uomo: dico che quello è Cesare, c'è un'immagine che io ho di Cesare, però devo stabilire tra me e Cesare che cosa mi consente di dire che quello è Cesare e, quindi, ci vuole un altro Cesare che io mi rappresento, e così via all'infinito. Ma ancora non siamo alla questione. 1039a, 25. *Da questi stessi argomenti risultano evidenti le conseguenze cui vanno incontro coloro i quali sostengono che le Idee sono sostanze e che sono separate...* Separate, cioè, che non sono in relazione con altro. ...e ad un tempo fanno derivare la Forma dal genere e dalle differenze. Se, infatti, le Forme esistono, e se l'Animale si trova e nell'uomo e nel cavallo, allora esso (a) sarà uno solo e medesimo quanto al numero, oppure (b) sarà diverso nell'uno e nell'altro; /.../ (Se, dunque, c'è un uomo che esiste in sé e per sé ed è un alcunché di determinato e separato, è necessario che anche ciò di cui risulta composta, ossia l'animale e il bipede, esprimano un alcunché di determinato, siano realtà separate e siano sostanze; sicché anche l'animale sarà un alcunché di determinato, una realtà separata e una sostanza). Che è esattamente il contrario di ciò che, secondo lui, dice Platone: la Forma è una, non può scomporsi in tante cose, di una certa cosa c'è una forma e, quindi, non si moltiplica, come invece, secondo lui, dovrebbe accadere in questa circostanza. 1039b, 20. *Il sinolo e la forma sono due differenti significati della sostanza: il sinolo è sostanza costituita dall'unione della forma con la materia, l'altra è sostanza nel senso di forma in quanto tale. Tutte le sostanze intese nel primo significato sono soggette a corruzione, così come sono soggette a generazione. Invece la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti, non si genera l'essenza di casa ma solo l'essere di questa concreta cosa qui; le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce. Per questa ragione, delle sostanze sensibili particolari non c'è né definizione né dimostrazione, in quanto hanno materia, la cui natura implica possibilità di essere e di non essere: perciò tutte queste sostanze sensibili individuali sono corruttibili.* La materia non è determinabile perché la materia è potenza e la potenza può essere o non essere in atto. Ora, se la dimostrazione c'è solo di ciò che è necessario e se la definizione è un procedimento scientifico, e se, d'altra parte, come non è possibile che la scienza sia in un certo momento scienza e in un altro momento ignoranza /.../ allora è evidente che di queste sostanze non ci sarà né definizione né dimostrazione. 1040a, 10. *Ma eppure è possibile definire alcuna Idea, perché l'Idea, come alcuni sostengono, è una realtà individuale e separata. Infatti, è necessario che la definizione consti di nomi, e colui che definisce non potrà coniare nuovi nomi, perché, in tal caso, la definizione resterebbe incomprensibile; ma i termini correnti sono comuni a tutte le cose, e pertanto è necessario che essi si applichino anche ad altro (oltre che alla cosa definita).* Quindi, non viene definita in quanto tale. 1043a, 5. *E, come nelle definizioni della sostanza ciò che si predica della materia è l'atto stesso.* Ciò che si dice della materia non è altro che l'atto. Possiamo dire della materia solo quando la materia è in atto, senno non possiamo dirne niente. 1043b, 25. *Cosicché c'è, sì, una sostanza di cui è possibile una definizione e una nozione, e questa è la sostanza composta (sia*

essa sensibile, sia essa intelligibile); ma, degli elementi primi di cui essa risulta composta, non è mi possibile una definizione, dal momento che la nozione definitoria implica sempre il riferimento di qualcosa a qualcos'altro (dove il primo termine deve fungere da materia e il secondo da forma). Dice che, sì, certo, è possibile una definizione di sostanza, ma definisco la sostanza che, in fondo, è l'atto, la forma, anche se c'è la materia. Non posso però definirne gli elementi, perché gli elementi li posso definire solo se sono forme, sennò rimangono indeterminati. Come dicevamo l'altra volta, la materia è coglibile solo in quanto formata. 1044b, 30. Per esempio: se il corpo è in potenza sano, e se la malattia è contraria alla salute, il corpo è forse in potenza e salute e malattia? E l'acqua è in potenza vino e aceto? O non si dovrà forse dire che la materia è potenza di quello positivo dei due contrari secondo il possesso e la forma, mentre è potenza dell'altro contrario solo secondo privazione e secondo corruzione contro natura? Qui incomincia a porre delle questioni impegnative, perché incomincia a dire che la potenza volge in atto, ma c'è un modo positivo e c'è un modo negativo di porsi in atto. Il corpo, dice, è in potenza salute e malattia. Sì, certo, ma la materia è potenza di quello positivo, sottintendendo ovviamente la salute. Quindi, c'è un modo buono e un modo non buono di passare dalla potenza all'atto. Questo incomincia a dirci di quanto per Aristotele sia importante fare intendere che il bene non è altro che il necessario passaggio all'atto di qualche cosa in potenza, ma in senso positivo. 1045b, 15. La radice di questi errori sta nel fatto che costoro ricercano la ragione unificatrice della potenza e dell'atto e la differenza che c'è tra l'una e l'altro. Invece, come abbiamo detto, la materia prossima e la forma sono una unica e medesima realtà; l'una è la cosa in potenza e l'altra è la cosa in atto. Pertanto, ricercare quale sia la causa della loro unità è lo stesso che ricercare la causa per cui ciò che è uno è uno: infatti, ogni cosa è un'unità, e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, sotto un certo aspetto, sono una unità. Pertanto non c'è alcun'altra causa che faccia passare la cosa dalla potenza all'atto, se non la causa efficiente. Invece, le cose che non hanno materia sono tutte assolutamente ed essenzialmente unità. Dice che non si deve ricercare la causa come, per esempio, sapere perché l'uno è uno: l'uno è uno, e basta. Dice infatti, ogni cosa è un'unità, e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, sotto un certo aspetto, sono una unità. Ci sta dicendo, ma già lo diceva prima, che c'è un limite, non si può andare all'infinito. Perché no? Perché sennò facciamo come gli eleati, facciamo come quelle persone che non hanno capito che il sinolo, l'unione di materia e forma, non è altro che ciò che Peirce chiamava segno, unione di significante e significato, è la stessa cosa. Ma gli eleati, e in parte anche Platone, non si sono resi conto del fatto che la materia è importante. È importante che ci sia qualche cosa di concreto, perché è il qualche cosa di concreto, qualcosa di reale, che consente la credibilità: qualcosa di reale, di tangibile, di materiale. Questo comporta naturalmente la presenza della materia, la quale però è indeterminata e, quindi, non dobbiamo chiederci che cos'è esattamente la materia. Quale giustificazione dà Aristotele per dire che la materia è necessaria? Dice che la materia è necessaria perché altrimenti non si spiegherebbe il movimento, cioè, non si spiegherebbe l'accrescimento o lo spostamento di qualche cosa, che riguarda "necessariamente" l'aspetto materiale: se non c'è materia non c'è accrescimento. Ma chi vieta di pensare che l'accrescimento sia qualche cosa messa in atto dal pensiero? E, poi, accrescimento: se la materia è indeterminata, come faccio a sapere se qualcosa l'accresce o la diminuisce? Lo diceva lui stesso qualche pagina addietro: fra quattro e mille come faccio a sapere qual è più grande se non ho un limite? Se ho un limite lo so, ma se non ho un limite non significa niente dire che mille è più grande di quattro. E così la materia: come posso pensare che la materia possa accrescersi se lui stesso dice che non è determinabile? 1048b. ...non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia. 1048b, 5. Non tutte le cose si dicono in atto nello stesso modo, ma solo per analogia: come questo sta a questo o rispetto a questo, così quest'altro sta a quello o rispetto a quello. Alcune cose, infatti, sono dette in atto come movimento rispetto a potenza, altre come sostanza rispetto a qualche materia. Non bisogna cercare definizione di tutto. E, poi, aggiunge: bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia. Perché? Che succede se invece cerco la

definizione di tutto, cioè, cerco il perché di qualunque cosa? Succede quello che succede con gli eleati, con i sofisti, con Democrito non c'è più il fine, e cioè non posso più gestire nulla. Il τέλος, il bene, cui tutti devono tendere, mi scappa di mano perché come lo determino, come lo fermo, come so che è quello che è? Quindi, questa cosa qui, che non bisogna fare, non bisogna farla per mantenere l'idea di controllo. 1048b, 15. ...*invece l'infinito non è in potenza nel senso che esso possa diventare in atto una realtà di per sé sussistente, ma è in potenza solo in ordine alla conoscenza, giacché il fatto che il processo di divisione non abbia mai un termine, fa sì che questa attività esista come potenza, ma non che esista come realtà separata.* Ma nel momento in cui ne parla, in cui discute questa cosa, cioè dell'infinito, ne fa una forma, necessariamente, e quindi anche l'infinito diventa qualche cosa di cui è possibile parlare, a condizione naturalmente che sia una forma. Qui entriamo proprio nel merito della questione perché lui dice che non bisogna cercare definizioni, ma d'altra parte dice che ciascuno deve cercare il bene: quindi, questo non devi, questo devi. Questa è una posizione etica. La metafisica, in effetti, è come se ponesse o tentasse di porre delle basi teoriche all'etica. In fondo, si tratta di puntare al bene, si "deve" puntare al bene e non si deve cercare definizione di ogni cosa. Eh sì, perché se cerco la definizione di ogni cosa, metti mai che voglia cercare la definizione di bene e ritrovarmi a questo punto di fronte a quel problema che Aristotele stesso ha ravvisato in tante occasioni: o trovo una definizione che è un'ipostasi, che dice che è questo, oppure se incomincio a definire non mi fermo mai; quindi, non bisogna andare oltre un certo punto. Quale punto? Lo diceva prima, molto banalmente: quello in cui, dicendo delle cose, incomincio a ripetermi, cioè, a dire la stessa cosa. Ma che razza di ragionamento è? Magari dico la stessa cosa perché non me ne viene in mente nessun'altra o perché non sono capace di andare oltre. Questa nozione di etica è sorretta, come sappiamo, dalla nozione di entelechia. L'atto è la forma e l'entelechia è la forma perfetta, quella in cui la potenza diventa atto, diventa cioè ciò che "deve" diventare. Come dire che il bene ciascuno ce l'ha in potenza ma "deve" tradurlo in atto. Porre questo bene come ciò che si "deve" ricercare, con le indicazioni di ciò che non si deve fare, questo è notevole perché costituisce la base di quella che, un paio di millenni dopo, è stata definita servitù volontaria. La servitù volontaria consiste principalmente nel fatto che io credo che esista un bene perché è stato "dimostrato", come dire che è stata dimostrata la necessità del bene. Il bene è il passaggio in atto della potenza e sappiamo anche che il bene è quello che fa compiere questo passaggio in positivo. Ora, la servitù volontaria è quella che accetta il fatto che esista un bene superiore a cui io devo tendere, perché tutti gli uomini hanno questa idea di bene in potenza ma che devono produrre in atto, e questa è la condizione per potere essere buoni cittadini. Il fatto di porre in essere un'etica di questo tipo, che è ancora più pesante di quella che si trova nelle tre etiche più famose di Aristotele (la Grande etica, l'etica Eudemia e quella Nicomachea) perché questa è retta da qualcosa che appare necessario: il passaggio dalla potenza all'atto. È qualcosa di necessario, cui non è possibile sottrarsi: ciascuno è chiamato a compiere questa sorta di missione. E perché ciascuno lo fa volentieri, anziché ribellarsi a una cosa del genere? Il primo motivo è che si tratta di una necessità, il che significa che opporsi a tale necessità comporta l'andare contro natura, perché è nella necessità delle cose. L'entelechia è qualcosa di necessario per intrinseca struttura delle cose, per natura: non c'è una cosa che sia in potenza che non debba tramutarsi in atto, perché il restare in potenza significa non esistere, di per sé la potenza non è niente, non è determinabile. Quindi, naturalmente ciascuno non può non volere il bene come il passare dalla potenza all'atto, il non fare questo, come dicevo, è compiere un atto contro natura. La questione morale comincia con Socrate, è lui il primo moralista, è lui che incomincia a vagheggiare un bene supremo, un bene sovrasensibile; Platone lo articola, gli dà una forma; Aristotele lo ipostatizza, lo sistematizza fornendogli un supporto teorico con la nozione di entelechia. Non posso vedere il bene superiore, ultrasensibile, ma tutti lo devono conoscere e riconoscere necessariamente, perché il non riconoscerlo è contro natura, perché per natura la potenza deve diventare atto, deve diventare ἐνέργεια. Quindi, con Aristotele ecco che si è

costituita la pensabilità della servitù volontaria. Lui ancora non la pone come sistema, ci vorrà qualche cosa in più, occorreranno ancora i neoplatonici (Plotino, Porfirio e Proclo), perché questo Uno, la Forma, che per emanazione produce le altre cose, sia il Bene assoluto. Questo Uno non può essere negato, perché, negandolo, ci si trova di fronte al molteplice, ma, dicono loro, per pensare il molteplice questo molteplice lo penso come Uno. È possibile, certo, ma il passaggio, che incomincia con i neoplatonici, diventa poi esplicito con la Patristica: questo Uno diventa il Dio che più o meno conosciamo, è il Bene supremo a cui tutti devono tendere – che poi questo si chiami in un modo o nell'altro, è irrilevante – però, la pensabilità di una cosa del genere, ecco, questo è merito di Aristotele. Dico pensabilità perché nei presocratici, negli eleati, nei sofisti, in Democrito, questa cosa invece non è pensabile e, infatti, nessuno di loro costruisce un'etica, perché non può farlo. Il primo è stato Socrate, con poi la derivazione degli stoici, dei cinici e anche degli scettici, e cioè una vita condotta secondo la morale e più la morale è ferrea e più va bene.

Intervento: Socrate è anche morto moralmente.

Nietzsche diceva che il “porgi l'altra guancia” è il gesto della più grande tracotanza e superbia che si possa immaginare. Il gesto di Socrate di morire in omaggio alle leggi ateniesi, anche questo è una manifestazione di assoluta e totale superiorità nei confronti di tutti: io sono superiore a tutti. Una manifestazione di volontà di potenza. 1049b, 15. ...*la nozione di atto, di necessità, precede il concetto di potenza e la conoscenza dell'atto precede la conoscenza della potenza.* Qui vedete come Aristotele abbia colto il funzionamento del linguaggio. Quello che dice qui è quello che dirà duemila anni dopo Peirce, semiotico americano, fondatore della semiotica contemporanea, e cioè che è dall'ultimo elemento, dalla Terzietà, direbbe Peirce, che posso cogliere i due elementi che vengono prima, soltanto dall'ultimo posso sapere qual è il primo. Aristotele ha anticipato anche la semiotica entro certi limiti, pensate alle quattro cause: causa materiale, formale, efficiente e finale. È la causa finale, dice Aristotele, che dice che cos'è questa cosa e perché è quella che è. Prendiamo l'esempio della statua di bronzo: c'è il bronzo come materia, la causa materiale; c'è, poi, la statua come forma, fatta dallo scultore, che è causa efficiente; quindi, la causa finale, l'idea che lo scultore ha della statua che vuole fare, che in fondo è la sua forma. È la causa finale ciò che muove tutto, che fa essere ciascuna cosa quella che è. Anche il bronzo, come materia, diventa quello che è, ha una sua ragion d'essere, per via della statua che è fatta di bronzo. Aristotele, il quale conosceva bene gli eleati essendo loro contemporaneo, dicendo queste cose dice qualcosa di straordinaria importanza; lui stesso si avvede dell'importanza che hanno. La causa finale, la forma – anche molti commentatori sovrappongono la causa finale e la causa formale – è quella che decide tutto, decide del perché una certa cosa è quella che è. Ora, qui ci sarebbe da fare una riflessione sulla questione del bene come causa finale. Quindi, il bene come forma. Sì, certo. È come dire che il bene è ciò che dà un significato a tutti gli atti che vengono compiuti, è ciò che dà un senso a ogni cosa. Ma questo bene da dove arriva? Arriva da considerazioni che lui aveva fatto in precedenza rispetto alle quali vige il suo divieto: non cercare oltre, *noli quaerere*, non ricercare, non lo devi fare, sennò tutto si dissolve, tutto scompare. Così come scompare ciò che io dico: mentre lo dico scompare in ciò che sto dicendo, e questo scomparirà in ciò che dirò subito dopo, e così via. Quindi, come lo definisco questo bene, come lo determino? Lo determino attraverso un divieto, attraverso l'idea che l'entelechia si orienti naturalmente verso il bene e cerchi di necessità la sua attuazione nel bene. È un bene che viene costruito, però Aristotele coglie la questione del linguaggio: inserisce il bene per dare un limite, per arginare, perché se non lo facesse si ritroverebbe esattamente nella posizione di quelli che lui vuole confutare (eleati, sofisti, Democrito, ecc.), e cioè in un domandare che non ha requie, tregua, anziché nella quiete tranquilla di chi pensa di avere trovato il punto di arresto, di avere trovato il finito essendosi sbarazzato dell'infinito. In fondo, il bene non è altro che un mettere un limite all'infinito. Aristotele dice che l'atto è anteriore alla potenza e dice (1050a, 5) ...*è anteriore, perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine.* E il

*fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza. Cioè: la potenza l'acquisto con l'atto, il significante lo acquisto con il significato, se vogliamo dirla alla de Saussure. 1050a, 20. L'operazione, infatti, è fine e l'atto è operazione, perciò anche l'atto vien detto in rapporto all'operazione e tende allo stesso significato di entelechia. L'entelechia è l'atto perfetto, l'atto compiuto, compiuto nel senso che ha in sé il sensibile, la materia. Non ci sarebbe, quindi, nulla di etico in tutto ciò, ma diventa etico nel momento in cui Aristotele immagina che tutto questo processo conduca necessariamente al bene, che abbia il bene come fine. In effetti, avrebbe potuto intendersi benissimo come una interessante riflessione intorno al funzionamento del linguaggio, e cioè che soltanto il significato fa esistere il significante, ciò che dico, o, per dirla con Hegel, l'in sé non esiste se il per sé non torna sull'in sé. 1051a, 5. Che rispetto a una potenza buona sia migliore e di maggior pregio l'atto della medesima, risulta evidente da ciò che segue. Tutte le cose che si dicono essere in potenza, sono, ciascuna, in potenza ambedue i contrari: per esempio, ciò di cui si dice che può essere sano, è quel medesimo soggetto che può anche essere malato, ed esso ha potenza di essere sano e malato nello stesso tempo. /.../ La potenza dei contrari, dunque, esiste ad un tempo in una medesima cosa, mentre non è possibile che i contrari stessi esistano insieme. 1050a, 35. L'essere e il non-essere si dicono, in un senso, secondo le figure delle categorie, in un altro senso, secondo la potenza e l'atto di queste categorie o secondo i loro contrari, e, in altro senso ancora, secondo il vero ed il falso. Per quanto riguarda le cose, l'essere come vero e falso consiste nel loro essere unite o nel loro essere separate, sicché sarà nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate ed essere unite le cose che effettivamente sono unite; sarà, invece, nel falso, colui che ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno. Come stanno le cose? Ce lo ha detto prima: innanzitutto, non devi chiederti oltre un certo limite; dopodiché, lo sappiamo attraverso l'analogia, l'induzione: se questo è in rapporto a quello, allora quest'altro, che è simile, sarà in rapporto a quell'altro. Stanno, quindi, così le cose, e cioè in un modo totalmente indeterminabile. Per poterle determinare, lui deve mettere un divieto. È esattamente l'operazione che fa Bertrand Russell quando parla dei paradossi: la sua teoria dei tipi non è altro che un divieto. Se vieto di chiedere ancora e ancora, è ovvio che ho già la risposta, una risposta banale, triviale, ovviamente, però una risposta, che quindi ferma il percorso. Questo percorso deve essere fermato pena il tornare ai presocratici, cosa che lui non può, non deve e non vuole fare. 1052a, 5. È anche evidente che, per quanto concerne gli esseri immobili, non è possibile errore relativamente al tempo, se li si considera appunto come immobili. Per esempio, se uno ritiene che il triangolo non muti, non potrà ritenere che, talora, i suoi angoli siano uguali a due retti, e talaltra, invece, no: in tal caso, infatti, il triangolo muterebbe. Può darsi, invece, che uno ritenga che, nell'ambito di uno stesso genere di cose, una abbia una certa proprietà e un'altra no: per esempio, nell'ambito dei numeri, che nessun numero pari sia primo, oppure che alcuni lo siano e altri no. Ma, intorno ad un numero singolarmente considerato, questo non è possibile; in tal caso, infatti, non lo si potrà più ritenere, in un certo senso, pari, e, in un altro, no; e il nostro giudizio sarà o vero o falso, dal momento che quello esiste sempre nello stesso modo. Qui c'è un richiamo alla dottrina pitagorica e platonica del numero. Per i pitagorici il numero era un'entità a sé, immaginavano fosse un *quid* che stava da qualche parte. Ciò che abbiamo letto e considerato questa sera merita anche una piccola aggiunta presa da un testo di Reale *Concetto di filosofia prima e unità della Metafisica di Aristotele*. Dice Reale *Riferendosi alla caratterizzazione del concetto di atto, scrive Aristotele, ciò che vogliamo dire diventa chiaro ricorrendo a casi particolari. Induttivamente non bisogna esigere la definizione di tutto, ma talora accontentarsi di intuire il significato dei termini nel loro rapporto (ἀνάλογον, per analogia). È stato notato che συνοπᾶν sia un termine con cui Platone nel Fedro designa l'intuizione dell'Idea. Tuttavia, non ci sembra che in base a questo fatto si possa parlare di un ritorno al procedimento platonico da parte dello Stagirita. Συνοπᾶν deve intendersi in relazione alla ἐπαγωγή, di cui si parla immediatamente prima, cioè, del significato specifico dell'induzione aristotelica o, in un senso, che sia con quella conciliabile. Atto e potenza sono concetti che noi conosciamo con procedimento intuitivo e induttivo; dobbiamo vederli immediatamente nei**

*particolari, la giustificazione della loro validità è data dalla loro stessa evidenza; si tratta di un vedere che le cose stanno così e non altrimenti. C'è di più: ἐνέργεια e δύναμις non si possono caratterizzare singolarmente presi ma solo nel loro reciproco rapporto; non è possibile cogliere il significato del secondo, l'uno condiziona la comprensione dell'altro, e viceversa. Qui è dove Aristotele sembra cogliere veramente il linguaggio. E, infatti, dice a un certo punto nel Libro Z della sillaba, e cioè che i due elementi della sillaba BA, A e B, non sono più gli stessi di prima ma diventano una sillaba. Pone proprio la questione del segno, in modo preciso. Lui fa questo esempio per fare intendere il sinolo, unione di materia e forma, dove è l'unione, nell'esempio la sillaba, quella che conta e i due elementi non sono più quelli di prima ma diventano relazione. In un'altra nota Reale dice *Questo dei significati analogici del concetto di atto è un passo molto importante perché Aristotele, nell'istante stesso in cui distingue i differenti significati di atto e di potenza, dice qual è il rapporto di unità che li lega, il rapporto di analogia! Parliamo di atto non in un senso univoco ma neppure equivoco, bensì analogo. I termini dell'analogia sono: l'atto, nel senso di movimento, sta alla potenza del movimento così come l'atto, come sostanza formale o forma, sta alla potenzialità della materia, e l'analogia, qui chiamata in causa, è l'analogia di proporzione... È chiaro poi che il significato di potenza come materia e di atto come forma vale per la prima categoria, la sostanza, e solo per essa; l'altro significato di potenza è atto connesso al movimento vale non solo per la prima ma per tutte quelle categorie cui è connesso il movimento e il mutamento. Si chiarisce, inoltre, in via definitiva, come il significato relativo alla sostanza sia quello che qui preme ad Aristotele, giacché tramite l'approfondimento di esso egli avrà modo di guadagnare un'ultima essenziale dimensione della sostanza stessa, cioè l'essere.**

Intervento: Trovato il passo... 1041b, 10.

Lo leggiamo. È evidente, allora, che delle cose semplici non è possibile ricerca né insegnamento e che, di queste, dovrà esserci un altro tipo di ricerca. Ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che il tutto costituisce una unità, non è come un mucchio, ma come una sillaba. E la sillaba non è solo le lettere da cui è formata, né BA è identica a B e A, né la carne è semplicemente fuoco e terra: infatti, una volta che i composti, cioè carne e sillaba, si siano dissolti, non esistono più, mentre le lettere, il fuoco e la terra continuano ad essere. Dunque, la sillaba è un qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere, ossia alle vocali e alle consonanti, ma è un qualcosa di diverso da esse. Vale a dire, la relazione è qualcosa di diverso, la relazione è il terzo, diceva Greimas nella *Semantica strutturale*, è la relazione che fa dei due elementi, di cui è composta, quelli che sono. Questi elementi sono un'altra cosa: la B e la A, come dice Aristotele, sono un'altra cosa nella loro relazione. Ora, se ciascuna cosa è in quanto è in relazione, è chiaro che se scompongo la cosa ottengo un qualche cosa che non è più ciò che sto considerando nella relazione.

29 settembre 2021

Siamo al Libro I, 1052a, 35 dove si interroga sull'uno. *L'uno ha dunque tutti questi significati: il continuo naturale, l'intero, l'individuo e l'universale; il continuo e l'intero sono uno perché il loro movimento è indivisibile, invece l'individuo e l'universale sono uno perché sono indivisibili la loro intelligenza e la loro nozione.* Qui Aristotele incomincia a dire delle cose in contrasto soprattutto con i parmenidei, che l'uno non è solo uno ma anche molti. 1052b, 20. *Misura, poi...* L'uno è anche misura, naturalmente ...è ciò mediante cui si conosce la quantità. *E la quantità in quanto quantità si conosce o mediante l'uno o mediante il numero; ma ogni numero si conosce mediante l'uno, e pertanto ogni quantità in quanto quantità si conosce mediante l'uno, e il termine primo mediante cui le quantità si conoscono è dunque l'uno. Perciò l'uno è principio del numero in quanto numero.* 1053a, 20. *Così, dunque, l'uno è misura di tutte le cose, perché conosciamo i costitutivi di una cosa quando la dividiamo o secondo la quantità o secondo la forma. E l'uno è indivisibile per questa ragione: perché in ogni genere di cose ciò che è primo è indivisibile. Ma non tutto ciò che è uno è indivisibile nello stesso modo, come*

ad esempio il piede e l'unità: questa è indivisibile in tutti i sensi, quello va invece posto fra le cose che sono indivisibili, come si è già detto, solo rispetto alla percezione sensibile: infatti, tutto ciò che è continuo è certamente divisibile. Ora, Aristotele affronta la questione della contrarietà. 1055a, 5. Poiché le cose che differiscono fra loro possono differire in grado maggiore o minore, ci deve essere anche una differenza massima e questa io chiamo contrarietà. E che a contrarietà sia la differenza massima risulta evidente per induzione. Infatti le cose che sono diverse per genere non ammettono fra loro alcun passaggio, ma sono fra loro distantissime e incomparabili. Invece le cose che differiscono per specie si generano dai contrari, presi come estremi. Ora la distanza fra gli estremi, e quindi fra i contrari, è massima. Ma ciò che in ciascun genere è massimo è perfetto: massimo, infatti, è ciò che non si può sorpassare, e perfetto è ciò al di là del quale non si può trovare altro. E la differenza perfetta è quella che ha raggiunto il fine, così come perfette, in generale, sono le cose in quanto hanno raggiunto il loro fine. E al di là del fine non c'è nulla, perché, in ogni cosa, il fine è il termine estremo che abbraccia tutto: perciò non c'è nulla fuori del fine e ciò che è perfetto non ha bisogno di nulla. Sta parlando della differenza, certo, però sta anche alludendo al bene, a ciò che è perfetto e che, quindi, non ha bisogno di nient'altro, è ciò che è compiuto. In effetti, la parola greca τέλος, il fine, è anche usata per indicare la perfezione: ciò che raggiunge il suo fine è la perfezione, è perfetto, perché oltre non si può andare. Ci si potrebbe chiedere: perché? Perché è così, perché se ha raggiunto il suo fine, il suo fine naturale, diciamola così, si è compiuto, cioè, ciò che era in potenza è diventato atto. Adesso siamo all'opposizione dell'uno e dei molti, che è sempre la questione di Parmenide. 1056b, 5. *Lo stesso problema si può porre anche per l'opposizione dell'uno e dei molti. Infatti, se i molti si oppongono all'uno in senso assoluto, ne derivano alcune conseguenze assurde. Infatti l'uno dovrà essere poco o pochi, perché i molti si oppongono anche ai pochi. Inoltre, il due sarà molti, dal momento che il doppio è un multiplo e che il doppio si dice in base al due. Per conseguenza l'uno sarà poco: infatti, rispetto a che cosa il due è molti, se non rispetto all'uno e al poco? Infatti, non c'è nulla che sia poco ancor più di questo. Inoltre, se nella molteplicità c'è il molto e il poco così come nella lunghezza c'è il lungo e il corto, e se ciò che è molto è anche molti, e, viceversa, ciò che è molti è molto ... allora il poco dovrà essere un molteplice. Pertanto, l'uno dovrà essere un molteplice, dal momento che è anche poco, e questo è necessario, se il due è molti. Ma, certamente, i molti da un lato, si dicono anche molto, però hanno una differenza di significato: per esempio l'acqua si dice molta, ma non molti.* Notate il modo in cui procede: è una continua analogia, un continuo esempio, è un continuo utilizzare i luoghi comuni. Tutta la *Metafisica* è sorretta da luoghi comuni e lo vediamo bene da queste annotazioni che fa Reale. *La prima proposizione dell'ontologia aristotelica – intendiamo dire la prima proposizione che è logicamente prima, non quella che prima si incontra negli scritti aristotelici o quella che prima fu messa a tema dallo Stagirita – può essere così formulata: nulla si sottrae alla predicazione dell'essere. Proposizione che equivale a quest'altra: tutto ciò che è, è essere. /.../ Il primo principio dell'ontologia aristotelica può dunque così formularsi: l'essere implica originariamente una molteplicità o, anche, l'essere è una originaria molteplicità. Di questo principio, che costituisce la base dell'ontologia e, in generale, di tutta la speculazione aristotelica, non si trova alcuna deduzione né alcuna dimostrazione sistematica. Evidentemente, la cosa non è senza una precisa ragione; sarebbe ben strano, infatti, che mancasse di una adeguata dimostrazione proprio il principio sul quale poggia la costruzione di tutto l'edificio speculativo del filosofo. In effetti, l'affermazione dell'originaria molteplicità dei significati dell'essere ridà una di quelle verità di cui è impossibile strutturalmente il darsi di una dimostrazione vera e propria. Essa risulta vera di verità immediata e trae la garanzia della propria validità non da altro che dalla semplice evidenza constatativa, ossia da un vedere che le cose stanno così e non in modo differente. È ciò che leggevamo la volta scorsa: c'è un punto oltre il quale non ci si deve più interrogare. Se qualcuno si interroga oltre questo limite, Aristotele, non dico che lo insulta ma lo dileggia, perché dice Aristotele: “Cercare di dimostrare l'esistenza della natura è cosa ridicola. È evidente infatti che gli enti naturali sono molteplici; il cercare di dimostrare cose manifeste è proprio di colui che non è in grado di giudicare ciò che per sé è conoscibile e ciò che non lo è”. Dunque, movimento*

e molteplicità degli esseri sono dati originari e sono evidenti e conoscibili di per sé in quanto tali. Tali essendo, contro chi li revoca in dubbio, non resta che l'arma dell'elenco (confutazione). Nella confutazione degli eleati Aristotele alterna gli argomenti in difesa della molteplicità dei significati dell'essere e quello in difesa del movimento. Abbiamo avuto modo qui di vedere, anche tenendo conto di queste annotazioni di Reale, di qual è la questione in gioco per Aristotele. In fondo, ciò che cerchiamo di cogliere nella *Metafisica* è quale ne sia la causa finale, cioè, che cosa davvero vuole fare Aristotele con la *Metafisica*. Diventa sempre più chiaro che ciò che vuole fare è stabilire che il senso comune è la premessa necessaria. Quando dice che non ci si deve interrogare oltre, sta dicendo che l'opinione comune è sufficiente e se è sufficiente è vera, viene data come vera. Questo ha anche un altro vantaggio, e cioè che porre l'opinione comune, la doxa, la chiacchiera, direbbe Heidegger, come premessa maggiore dell'induzione – lui parla sempre di induzione, di ἐπαγωγή, che non è altro che l'analogia, come sappiamo – rende anche conto della facilità con cui è possibile persuadere le persone. Questo perché si pone un limite alla conoscenza: non devi andare oltre quel limite, se vai oltre quel limite dici delle assurdità, come dire che si pensa così, va bene così. Naturalmente, chi andava oltre quel limite, o cercava di farlo, erano i presocratici, erano loro che non volevano cessare di interrogare, che non erano appagati dal luogo comune. Gli eleati, i sofisti, Democrito, continuavano a interrogare, che è proprio ciò che Aristotele vieta di fare. Da qui anche, e c'è buon motivo di pensarlo, l'enorme successo di Aristotele, perché offre ai suoi lettori, attraverso il luogo comune, una verità limitata, una verità fruibile. Mettiamola così: è fruibile in quanto, essendo limitata, non va oltre, cioè, cessa di interrogarsi. È in questo senso che è limitata: devi fermarti lì, non devi chiedere il perché. Perché c'è la natura? Questa è una domanda che Aristotele ha vietato, che è la domanda che in fondo si facevano i naturalisti presocratici: perché la natura, cosa ci rappresenta, cosa significa? C'è la natura? Ecco, queste sono domande da non porsi. Questa cosa muove dal luogo comune, rimane nel luogo comune e sancisce il luogo comune come il corretto modo di pensare: i più pensano così, quindi, è giusto così, e non c'è bisogno di interrogarsi oltre. Ecco perché questo livore, che anche molti commentatori e traduttori hanno rilevato, nei confronti dei presocratici nelle sue pseudo-confutazioni. Dico pseudo perché di fatto non confuta proprio niente, lo vedremo anche fra poco. Il crimine dei presocratici fu questo: non vollero fermarsi ma continuarono a interrogare. Continuando a interrogare succedono quelle cose dalle quali Aristotele cerca di proteggere il suo discorso, i suoi lettori, tutti quanti, cioè, succede che il bene, che è la causa finale, quella cosa a cui tutti devono tendere naturalmente, non può in nessun modo stabilirsi: ecco, succede questo. E questa è una cosa che Aristotele non può in nessun modo tollerare. Perché devi smettere di domandare? Perché se continui a domandare, allora mi domandi anche del bene e io non so più risponderti, non so più cosa fare: questo bene come lo determino?

Intervento: Con Aristotele si afferma una sorta di realismo...

Sì, lui introduce a forza la materia, la materia come ὑποκείμενον, come la base di tutto. Incappando in problemi naturalmente, perché mettere a fondamento di tutto la materia, qualche cosa che non è determinabile, comporta qualche problema: non possiamo determinarla ma c'è. Perché c'è? Questa è già una domanda che non va bene, che è meglio non farsi. Questo perché se si continua a domandare allora succede quello che è successo con gli eleati, cioè si constata che quella cosa che si chiama realtà è una follia, non c'è nulla che la possa determinare, delimitare e soprattutto non c'è modo di conoscerla. Passiamo al Libro K 1061b, 15. *Poiché anche il matematico si serve degli assiomi comuni, ma in una maniera particolare, sarà compito della filosofia prima studiare anche questi principi di cui fa uso il matematico. Infatti, l'assioma "se si sottraggono quantità uguali da quantità uguali, i resti sono uguali" è comune a tutte le quantità, ma la matematica prende l'assioma e lo applica ad una parte dell'oggetto di indagine che le è propria: ad esempio, alle linee, agli angoli, ai numeri o a qualche altro determinato tipo di quantità, considerando questi non in quanto esseri ma in quanto continuo a una, o a due, o a tre dimensioni; invece, la filosofia non svolge la sua*

indagine intorno a oggetti particolari e in quanto dotati di caratteristiche particolari, ma svolge la sua indagine sull'essere e su ciascuna cosa in quanto è essere. 1061b, 35. Esiste negli esseri un principio rispetto al quale non è possibile che ci si inganni... È il principio di non contraddizione. ...ma rispetto al quale, al contrario, è necessario che si sia sempre nel vero: è questo il principio che afferma che non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo sia e non sia, e che lo stesso vale anche per gli altri attributi che sono fra loro opposti in questo modo. Dei principi di questo tipo non c'è una dimostrazione vera e propria, ma c'è solamente una dimostrazione ad hominem. Infatti, non è possibile dedurre questo principio da un ulteriore principio più certo; questo sarebbe necessario, se ci fosse dimostrazione vera e propria. Ora, contro chi afferma proposizioni contraddittorie, colui che intende mostrare che ciò è falso, deve assumere come punto di partenza una affermazione che sia identica al principio per cui non è possibile che la medesima cosa sia e non sia in un solo e medesimo tempo, ma che però non sembri essere identica. Infatti, è questa l'unica dimostrazione che si può addurre contro chi afferma la possibilità che siano vere affermazioni contraddittorie riferite al medesimo soggetto. Cioè: gli si dice che se nega il principio di non contraddizione allora non può negare il principio di non contraddizione. Orbene, coloro che intendono discutere insieme devono pure intendersi su qualche punto; infatti, se ciò non avvenisse, come potrebbe esserci fra loro un discorso comune? Dunque, bisogna che ciascuno dei termini che essi usano sia loro comprensibile e bisogna che significhi qualcosa e non molte cose ma una sola cosa; e se il termine significa molte cose, bisogna chiarire bene a quali di queste cose ci si riferisca. Ora, chi dice: "questo è e non è", nega esattamente ciò che afferma, e di conseguenza nega che la parola significhi ciò che significa. Ma questo è impossibile. Sicché se l'espressione: "questa data cosa è" significa qualcosa, è impossibile che sia vera l'affermazione contraddittoria. Qui coglie la questione del linguaggio ma non riesce ad intenderla per la fretta di affermare che c'è comunque qualcosa di certo, di sicuro, di fermo. Inoltre, se una parola significa qualcosa e se ciò che significa è vero, ciò deve essere di necessità; ma ciò che è di necessità non è possibile che talora non sia. Dunque, non è possibile che le asserzioni contraddittorie, cioè le affermazioni e le negazioni, possano essere vere, insieme, di un medesimo soggetto. 1061b, 30. Dunque, di questi principi non c'è alcuna dimostrazione vera e propria; c'è, invece, una dimostrazione che confuta colui che sostiene queste teorie. Ed è probabile che, se si fosse interrogato in questo modo lo stesso Eraclito, egli sarebbe stato costretto ad ammettere che non è mai possibile che le proposizioni contraddittorie siano vere insieme, rispetto alle medesime cose. Egli abbracciò questa dottrina senza darsi ragione di ciò che diceva. Né Parmenide né Protagora e neanche Eraclito hanno mai negato il principio di non contraddizione. Aristotele attribuisce a questi la negazione del principio di non contraddizione al solo scopo di annullare il loro pensiero. Sono tutte argomentazioni ad hominem, non ad hoc, cioè, non colpiscono il discorso di Eraclito. Eraclito, non solo non ha mai negato il principio di non contraddizione, anzi, lo ha utilizzato e anche meglio di Aristotele. Infatti, Eraclito si è accorto che i due momenti della contraddizione sono due momenti dello stesso, che sono, sì, distinti ma ci sono entrambi. Quando dice "Tutto è uno, uno è tutto", sta dicendo che perché ci sia il tutto occorre che ci sia l'uno, perché il tutto concettualmente è uno; infatti, si usa l'articolo determinativo "il" tutto. Lo stesso vale per l'uno: l'uno è tutto. Eraclito ha inteso che un elemento è quello che è per via del fatto che coesiste, potremmo dire così, con il suo opponente. Tant'è che Hegel scriverà molto tempo dopo che è pronto a sottoscrivere tutto ciò che ha detto Eraclito. Quindi, Eraclito, non solo non nega il principio di non contraddizione ma lo pone per ciò che davvero è. Il principio di non contraddizione mostra un elemento e ciò che gli si oppone, ma in modo tale per cui se dico che A è non (non-A), perché questa A sia, occorre che ci sia il non-A, perché sennò A non è niente. E questo Aristotele ce l'aveva sotto gli occhi ma non l'ha visto; ce l'aveva sotto gli occhi perché sapeva dell'essere e del non-essere, ma il non-essere è necessario all'essere perché l'essere sia, perché l'essere è tutto ciò che non è non-essere, sennò che cos'è? Per poterlo definire è necessario ciò che gli si oppone, cioè, ciò che l'essere non è, allora so che cos'è l'essere, sennò rimane qualcosa di indeterminato, di indefinito, un ἀπεῖρον. Aristotele, quindi, fa qui un gioco che non è bello,

attribuisce ad Eraclito, e poi anche ad altri, cose che costoro non hanno mai detto, che, anzi, utilizzavano il principio di non contraddizione anche meglio di lui. 1062b. *infatti, così come l'affermazione e la negazione, se sono separate fra loro, non sono una più vera dell'altra, lo stesso vale anche se esse sono prese insieme e se sono considerate come costituenti una affermazione unica: questo insieme preso come affermazione non sarà per nulla più vero che la negazione dello stesso insieme. Infine, se non è possibile affermare nulla di vero, allora sarà falsa anche questa affermazione...* Aristotele qui insiste dicendo una cosa che non c'entra nulla con il principio di non contraddizione. Dice, infatti, *così come l'affermazione e la negazione, se sono separate fra loro, non sono una più vera dell'altra, lo stesso vale anche se esse sono prese insieme e se sono considerate come costituenti una affermazione unica: questo insieme preso come affermazione non sarà per nulla più vero che la negazione dello stesso insieme...* cioè, sta ribadendo il principio di non contraddizione: l'essere oppure il non essere, non c'è una terza possibilità. Nessuno lo mette in dubbio. Il fatto è che, perché l'essere sia, è necessario che ci sia la sua negazione: è questo che dice il principio di non contraddizione, posto come principio primo, per usare i suoi termini. Vale a dire, se dico, dico necessariamente qualcosa: il mio dire ha bisogno del qualcosa che dico per essere il mio dire, cioè, ha bisogno di qualcosa che gli si oppone, di qualcosa che è altro, che nega il mio dire, e lo nega in quanto non è il mio dire, perché è il qualcosa che il mio dire dice. Se non ci fosse questo, il suo opponente, non ci sarebbe neppure il mio dire, così come se non ci fosse il non-A non ci sarebbe neppure la A, perché la A è tutto ciò che non è non-A. Severino lo aveva inteso, solo che lui manteneva separate le due cose, mentre Hegel, più saggio, compie quell'operazione di Aufhebung per cui il non-essere torna sull'essere e fa diventare l'essere quello che è, perché sennò rimane indeterminato, rimane nulla. 1063b, 5. *Per quanto concerne coloro che sollevano le difficoltà di cui stiamo discutendo sulla base del puro ragionamento, non è facile fornire una soluzione, dal momento che essi non ammettono qualcosa di cui non si debba poi più chiedere ulteriormente ragione.* Cioè: non si accontentano della spiegazione che fornisce lui. È questo il crimine, è questo che non sopporta: se dico che è così, è così. Qui lo dice in modo esplicito, cioè, costoro non smettono di domandare. 1063b, 10. *Infatti, solo in questo modo sono possibili tutti i ragionamenti e tutte le dimostrazioni: non ammettendo nulla di cosiffatto, essi distruggono ogni possibilità di ragionamento e ogni possibilità di dimostrazione.* Verissimo. Ma questo non significa che non dimostrino più, che non ragionino più, significa soltanto che si sono accorti di che cos'è davvero una dimostrazione e che cos'è davvero un ragionamento, sanno quello che stanno facendo. Zenone vede che sorpassa la tartaruga, non soltanto Achille ma lui stesso – se si mette a camminare sorpassa la tartaruga – lo vede benissimo, ma vede anche altre cose che altri non vedevano: sta qui la differenza. *Pertanto, nei confronti di questi pensatori, non è possibile un ragionamento, mentre nei confronti di coloro che sollevano dubbi derivanti da difficoltà tradizionale...* Quelli che si accontentano di qualche cosa e non continuano a domandare, non continuano a pensare ...è facile rispondere e risolvere ciò che fa sorgere in essi il dubbio, come risulta chiaro dagli argomenti sopra addotti. 1063b, 25. *Dunque, non possono essere nel vero né coloro che condividono l'opinione di Eraclito, né coloro che condividono l'opinione di Anassagora, altrimenti si verrebbero ad affermare i contrari del medesimo soggetto. Infatti, quando Anassagora dice che tutto è in tutto, dice che nulla è dolce più che non amaro...* Ma Anassagora non stava dicendo questo, non ce l'aveva con il dolce, con la cioccolata calda, ecc., ma stava parlando di concetti. Vedete come Aristotele scivola sempre verso l'esempio, verso l'ἐπαγωγή, l'induzione, l'analogia. L'esempio è facile da capire per tutti, è facile da recepire, quindi, è condivisibile. Quello che Aristotele sta cercando è la condivisibilità delle sue tesi. Questa è la causa finale: una verità condivisibile. La verità dei presocratici non era affatto condivisibile, andava contro l'intuizione, andava contro "natura". Usiamo le virgolette perché quando Eraclito diceva che la natura ama nascondersi, diceva qualche cosa che andava contro l'intuizione, contro la natura, nel senso che la natura, sì, la vedo, ma si nasconde mentre la vedo, non so più che cosa vedo, cosa sto guardando, come diceva il sofista. 1064b, 30. *Perciò Platone non ebbe torto nell'affermare che il Sofista si occupa*

del non-essere. Cioè: del contingente, di ciò che può accadere. Il sofista fa bene: occupandosi del non-essere, si occupa esattamente di ciò che fa sì che l'essere sia l'essere. È come se stesse dicendo che non si occupa del significante ma del significato, che è ciò che fa esistere il significante, fa esistere quello che dico. Quindi, è vero, non aveva torto Platone, solo che l'accezione è differente, qui è intesa in modo dispregiativo. Tuttavia, è vero, i sofisti si occupavano del non-essere, cioè, della condizione perché qualcosa sia, e la condizione perché qualcosa sia è, come ha detto Hegel secoli dopo, che sia negativo, e cioè che neghi ciò che gli si oppone e che, quindi, sia di fatto una negazione: il positivo è negativo, ciò che si pone si pone in quanto nega. 1066b, 10. *E che l'infinito non possa esistere in atto, è evidente, perché (se esistesse in atto), qualsiasi parte di esso dovrebbe essere ugualmente infinita. (infatti, l'infinito e l'essenza dell'infinito sarebbero la stessa cosa, nell'ipotesi che esso fosse sostanza e non accidente).* A lui interessa che l'infinito sia un accidente. È un accidente per lui, perché non riesce a definirlo, a delimitarlo. Buona parte del lavoro che avevano svolto i presocratici, gli eleati, i sofisti, Democrito, teneva conto dell'infinito, dell'infinito come condizione del finito e viceversa. *Pertanto, l'infinito o dovrebbe essere indivisibile, oppure, se divisibile, dovrebbe essere divisibile in parti, esse stesse infinite. Ma è impossibile che una medesima cosa sia molti infiniti; eppure, come una parte dell'aria è aria, così anche una parte dell'infinito dovrebbe essere infinito, se l'infinito fosse sostanza e principio. Allora l'infinito sarà senza parti e indivisibile. Ma è impossibile che tale sia l'infinito in atto, perché esso deve essere necessariamente una quantità. Dunque, l'infinito esiste come accidente.* Tutto questo a lui serve per dire che dell'infinito non ci si deve occupare; l'infinito è un accidente che capita ma che non ha nulla a che fare con l'infinito in quanto sostanza. Certo, l'infinito come sostanza non è sostenibile, ma non è sostenibile nell'accezione che dà lui di sostanza, e cioè di sinolo, di materia e atto. Il fatto che non sia sostanza, nell'accezione che intende lui, non significa comunque che l'infinito non ci sia se non per accidente, cioè, come una cosa che capita, e non sia un principio, non abbia una sua sostanza. Quindi, non avendo una sostanza, è qualche cosa di cui è inutile occuparsi, ciò di cui dobbiamo occuparci è il finito, ciò che è composto di materia e forma, potenza e atto, ma finito. Aristotele in molte circostanze, anche nella *Fisica*, ha come una sorta di avversione per l'infinito, avversione che poi si è mantenuta nei matematici, che si ritrovano questa cosa e non sanno che cosa farsene, un'avversione che poi lo spinge ad andare contro i presocratici, che invece si erano accorti di questa cosa, che l'infinito c'è, perché se c'è il finito c'è anche l'infinito e non posso toglierlo. Che poi sia o no sostanza questo è un problema di Aristotele, perché è lui che si inventa la nozione di sostanza; non è che l'infinito, se non è sostanza, non esiste come principio ma solo come accidente. Porlo come accidente e non come principio significa nient'altro che questo: non ci si deve occupare dell'infinito. Perché? Questo lo aveva già detto nei libri precedenti: ciò che è accidentale non può essere oggetto di scienza, perché ora c'è e ora non c'è, quindi, è e non è simultaneamente e, pertanto, non è possibile misurarlo, dominarlo. L'infinito non si può misurare, quindi, non lo si può dominare, non lo si può domare, e allora ce ne sbarazziamo. E lui se ne sbarazza dicendo che è accidentale e se è un accidente non c'è scienza, conoscenza dell'infinito. Non c'è un sapere dell'infinito e non è possibile un sapere dell'infinito. Il che è curioso perché nelle pagine precedenti aveva detto che anche ciò che non è, è qualche cosa: anche ciò che non è, tuttavia, se ne parliamo è qualche cosa, ma l'infinito no, perché quello lo si può controllare ma l'infinito no. Se pongo l'infinito come un principio, come una sostanza, per dirla con i suoi termini, allora diventa qualche cosa con cui devo confrontarmi, qualche cosa di cui devo tenere conto perché c'è; se, invece, è un accidente, no, perché comunque non c'è scienza, non c'è un sapere dell'infinito, e quindi lo togliamo di mezzo. Togliendo di mezzo l'infinito toglie di mezzo buona parte del pensiero dei presocratici. 1067a, 15. *Infatti, se il tutto è infinito, alcune parti di esso dovranno essere infinite, mentre altre no: dovrà essere infinito, poniamo, il fuoco oppure l'acqua...* Ora, vi chiederete giustamente cosa c'entrano il fuoco e l'acqua. Stiamo parlando dell'infinito, di un concetto astratto, di un concetto che sorge dal pensiero. È il pensiero che fa sorgere l'infinito: quando si

accorge che qualcosa è finito, lì sorge l'infinito, cioè ciò che va oltre il finito: ἀπείρων, ciò che non ha limite. E lui tira fuori il fuoco e l'acqua. Perché? Perché ha bisogno continuamente di analogie, di esempi, per potere trarre a sé il consenso. Un consenso facile, perché parla del fuoco e dell'acqua ...*ma questo elemento infinito comporterebbe la distruzione degli elementi contrari.* perché l'acqua e il fuoco si distruggono l'uno con l'altro. Va bene, sì, certo, ma che cosa c'entra? Stiamo parlando di un'altra cosa. Aristotele fa questo continuamente. Tutta la *Metafisica*, il pilastro su cui si regge tutto il pensiero occidentale, oramai potremmo dire il pensiero planetario, è costruita così. È per questo che è importante per noi tenere sempre conto di qual è, per usare i suoi termini, la causa finale della *Metafisica*, che cosa vuole fare con la *Metafisica*: vuole ottenere il consenso. Per ottenere il consenso, e questo lo descrive bene tra l'altro anche nei *Topici*, occorre utilizzare i luoghi comuni, perché sono le cose a cui credono i più, per cui se già le credono è facile ottenere il loro consenso. *Se, invece, tutte le parti sono infinite e semplici, infiniti saranno anche i loro luoghi e infinito sarà il numero degli elementi. Ma se ciò è impossibile e se il numero dei luoghi è finito, anche il tutto necessariamente è finito.* Questa è la sua argomentazione: se tutte le parti sono infinite e semplici, allora infiniti saranno anche i loro luoghi – ogni parte ha un luogo – e quindi sarà infinito il numero degli elementi. Ma questo è impossibile perché il numero dei luoghi è finito, e allora anche il tutto necessariamente è finito. Questa argomentazione è contro Eraclito: uno è tutto, tutto è uno. Il tutto è infinito per Eraclito, l'uno no, l'uno è uno. Ma qui, in questo modo che ha Aristotele di procedere, si gioca tutto quanto. Vediamolo bene. Dice *tutte le parti sono infinite e semplici, infiniti saranno anche i loro luoghi.* Intanto, chi gli ha detto che questo infinito è composto di parti e che, tra l'altro, queste parti abbiano un luogo. Per cui se ogni parte ha il suo posto ben preciso, siccome i luoghi non sono infiniti... E perché non sono infiniti? Ogni risposta che dà apre a tante domande, domande che però non bisogna porsi. Ora, tutto che cosa ci mostra? Che tutta questa enorme costruzione di Aristotele ha questo obiettivo: creare il consenso, creare un consenso intorno a luoghi comuni. Il fondamento della *Metafisica* è il luogo comune, lo dice lui stesso senza problemi: l'analogia, ciò che pare ai più, quello dobbiamo prendere, perché lui dice che dobbiamo partire pure da qualche cosa. È vero, nessuno glielo nega, ma il passo successivo, cioè, prendere questa cosa che è pensata dai più come premessa maggiore per costruire tutti i sillogismi, questa è un'altra storia. Certo, non posso non partire che dalla chiacchiera – questo è stato detto molto bene da Heidegger, da Husserl e da molti che hanno colto questo aspetto – ma partire dalla chiacchiera, dal luogo comune, comporta anche il tenere conto che queste affermazioni sono costruite sui luoghi comuni, su arbitrarietà, mentre per Aristotele il luogo comune è la verità: *vox populi, vox dei*, se tutti pensano così allora è così. Per induzione. Se tutti pensano in un certo modo, tutti quanti avranno le loro ragioni; se hanno le loro ragioni, allora vuol dire che è così, che è vero. Quindi, a chi si rivolge Aristotele? Si rivolge ai più e cerca di carpire il loro consenso, utilizzando ciò stesso che utilizzano i più, cioè, i luoghi comuni. Questo è importante perché costituisce, in effetti, il punto di svolta del pensiero occidentale, avviato in buona parte da Platone, come abbiamo già detto varie volte, ma con Aristotele si compie questo passo, che è quello che sancisce il luogo comune come verità; non solo, ma sancisce anche che non bisogna domandarsi oltre. Questo è quello che pensano i più, questa è la verità, e letteralmente non si deve interrogare oltre. Questo è il messaggio di Aristotele, il messaggio su cui poi si è impiantato tutto il discorso occidentale. Aristotele il consenso lo ha ottenuto, ancora oggi si pensa aristotelicamente, ancora oggi si crede, si pensa che la logica conduca alla verità e, quindi, all'essenza delle cose. Il che è una stupidaggine colossale. La logica affonda le sue radici, come sappiamo bene, nella retorica. La dimostrazione, l'idea che la dimostrazione possa dire come stanno le cose: se dimostro che è così allora è così. Ma possiamo rifarci anche a Wittgenstein: chi ci dimostra la dimostrazione? E qui interviene Aristotele: non devi farti questa domanda, perché non ha dimostrazione, è così e bell'e fatto. Pensate alla fortuna di Karl Popper. Popper dice che ciascun asserto, ciascuna affermazione, ciascuna teoria, per essere scientifica deve essere

confutabile. Ora, il principio di non contraddizione è una teoria, è un asserto; Aristotele dice che non è confutabile, e, in effetti, posto come principio primo e non come principio morale, non lo è – non posso negare che dicendo dico qualcosa. Quindi, se alla base di qualunque formulazione teorica c'è qualche cosa che ne è la condizione e che non è in nessun modo falsificabile, allora diventa un problema affermare che una teoria è scientifica se è falsificabile, perché questa teoria comunque è sorretta da qualcosa che non può essere falsificato e, pertanto, non è una teoria scientifica, escludendo la possibilità di procedere in quella direzione. Tutte le teorie scientifiche dovrebbero essere abbattute, una dopo l'altra. Aristotele ha inteso questo, ha inteso che non c'è possibilità di uscire dal principio di non contraddizione, solo che lo ha posto come un principio morale: non devi! Invece, è un “non puoi!” perché non puoi uscire dal linguaggio; quindi, se parli sei costretto, dicendo, a dire qualcosa, che è altro dal tuo dire. Ma questo non lo ha fatto e non l'ha fatto perché questo non avrebbe ottenuto il consenso di nessuno, così come non l'ottennero i presocratici.

6 ottobre 2021

Siamo al Libro A, 1069a, 20. *L'oggetto su cui verte la nostra indagine è la sostanza: infatti i principi e le cause che stiamo ricercando sono quelli delle sostanze. E infatti, se si considera la totalità della realtà come un tutto, la sostanza è la parte prima; e se la si considera secondo la serie delle categorie, anche così la sostanza è prima, poi viene la qualità, poi la quantità.* 1069b, 35. *Tre sono, dunque, le cause e tre i principi: due costituiscono una coppia di contrari, di cui uno è la forma, l'altro la privazione, il terzo è la materia.* La forma e la privazione non sono altro che il positivo e il negativo di cui parla Hegel. 1071b, 5. *Poiché si è sopra detto che le sostanze sono tre, due fisiche ed una immobile:...* Le sostanze sono la sostanza sensibile corruttibile, la sostanza sensibile incorruttibile e una immobile, che non è né sensibile né corruttibile. *...ebbene, dobbiamo parlare di questa...* Aristotele vuole arrivare a dio, sempre nell'accezione in cui ne parla lui, naturalmente *...e dobbiamo dimostrare che necessariamente esiste una sostanza eterna ed immobile. Le sostanze, infatti, hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere, e, se fossero tutte corruttibili, allora sarebbe corruttibile tutto quanto esiste. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato;...* Qui fa un'operazione linguistica interessante. Dice *è impossibile che il movimento si generi o si corrompa*. Perché? Perché il movimento è *sempre stato*. *...né è possibile che si generi o si corrompa il tempo,...* Qui c'è un bizzarra oscillazione tra qualche cosa che lui inizialmente immagina come sensibile, corruttibile e, invece, un elemento linguistico, un significante. Il movimento è un significante, è, per dirla tutta, un sostantivo e, quindi, è ovvio che non si corrompe. Ma come è avvenuto questo passaggio? Lui sta parlando delle cose corruttibili e poi parla di un significante, del movimento come sostantivo. Il movimento, in quanto sostantivo, in quanto significante, non si corrompe, certo, non è una cosa. *...né è possibile che si generi o si corrompa il tempo, perché non potrebbero esserci il prima e il poi se non esistesse il tempo.* Ma questi sono tutti concetti, potremmo dire, linguistici. *Dunque, anche il movimento è continuo come il tempo: infatti, il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una caratteristica del medesimo. E non c'è altro movimento continuo se non quello locale, anzi, di questo, continuo è solo quello circolare.* Quindi, tutta l'argomentazione su cui si regge la necessità di un motore immoto sta in questo, che siccome che il movimento, in quanto tale, in quanto sostantivo, non si corrompe, allora il movimento deve essere qualche cosa di assolutamente incorruttibile. *Se, poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto.* Quindi, deve essere in atto necessariamente, perché se è solo potenza c'è anche l'eventualità che non passi nell'atto e, allora, non c'è neanche più movimento. *(Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne, come fanno i sostenitori della teoria delle Forme (Platone), se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento;...* Questa è

una delle più grosse critiche che fa a Platone, che con la sua teoria delle Forme non giustifica né spiega il movimento. ...*dunque, non è sufficiente questo tipo di sostanza, né l'altra sostanza che essi introducono oltre le Idee; se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento*). Cioè: devono essere in atto, ci deve essere quella cosa che lui chiama entelechia. *Ancora, non basta neppure che essa sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che ci sia un Principio, la cui sostanza sia l'atto stesso. Pertanto, è anche necessario che queste sostanze siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque, devono essere in atto.* Questa è la sua argomentazione, su questo si regge tutto ciò che sta dicendo e dirà sul motore immobile. 1072a, 20. *Poiché è possibile che e cose stiano a questo modo – e se così non fosse tutte le cose dovrebbero derivare dalla notte, dalla mescolanza e del non-essere, queste difficoltà si potranno risolvere. C'è qualcosa che sempre si muove di moto continuo, e questo è il moto circolare (e ciò è evidente non solo col ragionamento, ma anche come dato di fatto); cosicché, il primo cielo deve essere eterno. Pertanto, c'è anche qualcosa che muove. Chi mette in moto questo movimento circolare che muove tutto? E poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muove senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto. E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi.* Fino a qui non c'è nulla che ci costringa ad accogliere quello che lui sta affermando. Il movimento circolare è quello del moto continuo, sì, certo, ma bisogna metterlo in moto. Chi lo ha messo in moto, nel frattempo? *Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono:...* Ciò che voglio è ciò che è primo per l'intelligenza. ...*infatti oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello: e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti, è il pensiero il principio della volontà razionale.* Qui si vede perché ha dovuto “sbarazzarsi” – tra virgolette perché non se ne è sbarazzato affatto – di Protagora: il bello è quello che appare a me, non quello che appare a te. *E l'intelletto è mosso dall'intelligibile, e la serie positiva degli opposti e per se stessa intelligibile; e in questa serie la sostanza ha il primo posto, e, ulteriormente, nell'ambito della sostanza, ha il primo posto la sostanza che è semplice ed è in atto (l'uno e il semplice non sono la stessa cosa: l'unità significa una misura, invece la semplicità significa il modo di essere della cosa); ora, anche il bello e ciò che è per sé desiderabile sono nella medesima serie, e ciò che vien primo nella serie è sempre l'ottimo o ciò che equivale all'ottimo.* Dice che il bello è desiderabile ma non dice perché. Lo fa intendere ma senza dirlo, perché non lo può dire, senno rischierebbe di cadere nella via di Protagora. Semplicemente, la pone come ipostasi: il bello è ciò che è più desiderabile e ciò che è più desiderabile è ciò che viene sempre primo nella serie delle scelte, e che equivale all'ottimo. *Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione (dei suoi significati): fine significa: (a) qualcosa a vantaggio di cui e (b) lo scopo stesso di qualcosa: nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no.* Dunque, dice che il fine si trovi fra gli esseri immobili lo dimostra i suoi significati. Di nuovo, ci parla di qualche cosa che dovrebbe essere immobile, la sostanza, ma poi scivola sui significati, su ciò che si dice di questa cosa e non sulla cosa. Qui bisognerebbe aprire una parentesi. Aristotele, prima con la *Metafisica*, e poi con la logica, ha fatto all'umanità un regalo: un giocattolo che illude di potere, attraverso la logica, giungere a una conclusione e l'illusione è che quella conclusione definisca, mostri lo stato delle cose. Non se ne accorge ma è lui stesso che dice: l'essere è nulla, l'essere è la sostanza, e la sostanza non è altro che materia e forma, potenza e atto, cioè è relazione. Quindi, quando affermo qualche cosa, quando giungo a una conclusione, che cosa trovo? Trovo altre parole, sempre e soltanto altre parole: questo è ciò che trovo. Ma la logica dà quell'illusione, quando seguo un ragionamento corretto, di avere il controllo delle cose perché so come stanno le cose. Questa è l'illusione che dà la logica. *Dunque, (il primo motore) muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse.* Chi è amato sta fermo e tutti gli vengono letteralmente sedotti, cioè, attratti da lui. *Ora, se*

qualcosa si muove, può anche essere diverso da come è. Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto è movimento: evidentemente, diverso secondo il luogo, anche se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso. Lui cerca di bloccare questo movimento, questo motore immobile, e si ritrova a dovere sempre fare ricorso ai significati. Quello che non poteva cogliere, ma che in parte ha colto Hegel, è che l'unico movimento è il movimento della relazione. È questo movimento tra significante e significato, tra il mio dire e ciò che il mio dire dice: ecco, questo è il movimento, non ce ne sono altri. È chiaro che se non si intende questo, il movimento va cercato da qualche altra parte, come per es. il cerchio, che sarebbe il movimento perfetto, che però non si capisce chi lo ha messo in moto o se si muove di per sé, non si capisce tra l'altro per quale motivo avvenga questo. Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi. Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. Cosa è intelligibile? Qualunque cosa. Ecco Gentile: quando penso qualcosa, in realtà sto pensando il mio pensiero. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Si realizza possedendoli, cioè, pensando se stesso. Il pensiero che pensa stesso: l'atto puro di Gentile, lo Spirito Assoluto di Hegel. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza;... Lui sottolinea proprio questo possesso: il pensiero che possiede ciò che pensa. ...e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste per sé, è vita ottima ed eterna. Quindi, Dio sarebbe il pensiero che pensa. Dice: Dio lo fa sempre, gli umani qualche volta. Quindi, quando noi ci troviamo qui e pensiamo il pensiero, stando ad Aristotele, siamo Dio: eritis sicut dii, dicevano gli gnostici. Coloro che, come i Pitagorici e Speusippo, negano che la somma bellezza ed il sommo bene siano nel Principio, per il fatto che i principi delle piante e degli animali sono, sì, cause, ma la bellezza e la perfezione sono solo in ciò che dai principi deriva, hanno una errata convinzione. Il seme, infatti, deriva da altri esseri che precedono e che sono perfettamente compiuti, e ciò che è primo non è il seme ma ciò che è perfettamente compiuto; così, ad esempio, si dovrebbe affermare che l'uomo è anteriore al seme: non l'uomo che è derivato da questo seme, ma quello da cui questo seme deriva. È evidente, dunque, da quello che è stato detto, che esiste una sostanza immobile, eterna e separata dalle cose sensibili. E risulta pure che questa sostanza non può avere alcuna grandezza, ma che è senza parti e indivisibile. (Essa muove, infatti, per un tempo infinito, e nulla di ciò che è finito possiede una potenza infinita; e, poiché ogni grandezza o è infinita o è finita, per la ragione che s'è detta, essa non può avere una grandezza finita, ma nemmeno una grandezza infinita, perché non esiste una grandezza infinita). Quindi, se pensiamo al detto se è nato prima l'uovo o la gallina, per Aristotele è nata prima la gallina, cioè, c'è prima l'atto, necessariamente. 1074a, 25. Se, infatti, tutto ciò che muove è in funzione di ciò che è mosso, e se ogni movimento è movimento di qualcosa che è mosso, non potrà esserci nessun movimento avente per fine se stesso o altro movimento, ma dovrà avere per fine gli astri. Se, in effetti, ci fosse un movimento avente per fine un altro movimento, questo dovrebbe avere, a sua volta, qualche altro fine; ma, poiché è impossibile andare all'infinito, il fine di ogni movimento dovrà essere qualcuno dei corpi divini che si muovono nel cielo. Perché? Perché è impossibile andare all'infinito. 1074b, 15. Per quanto concerne l'intelligenza,

sorgono alcune difficoltà. Essa pare, infatti, la più divina delle cose... L'intelligenza che pensa se stessa è la più divina delle cose in quanto l'intelligenza ha di mira soltanto ciò che è perfetto, ciò che è ottimo, ciò che è desiderabile. Come? Come l'amato è ciò che muove l'amante. *Infatti, se non pensasse nulla, non potrebbe essere cosa divina, ma si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme. E se pensa, ma questo suo pensare dipende da qualcosa di superiore a lei, ciò che costituisce la sua sostanza non sarà l'atto del pensare ma la potenza, e non potrà essere la sostanza più eccellente: dal pensare deriva, infatti, il suo pregio. Inoltre, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia la capacità di intendere, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia l'atto dell'intendere, che cosa pensa? O pensa sé medesima, oppure qualcosa di diverso; e, se pensa qualcosa di diverso, o pensa sempre la medesima cosa, o qualcosa sempre diverso. Ma è o non è cosa ben differente il pensare ciò che è bello oppure una cosa qualsiasi? O non è assurdo che essa pensi certune cose? È pertanto evidente che essa pensa ciò che è più divino e più degno di onore e che l'oggetto del suo pensare non muta: il mutamento, infatti, è sempre verso il peggio, e questo mutamento costituisce pur sempre una forma di movimento.* Qui Aristotele dà per acquisito il fatto che quando si pensa si tenda a pensare la cosa più sublime. Perché? Perché lui è partito dall'idea che la potenza deve necessariamente passare all'atto, perché l'atto è la sua perfezione, è il fine. Infatti, il greco τέλος è anche la perfezione, lo si intende anche così. Quindi, la perfezione è ciò a cui si tende, la perfezione, cioè, l'atto compiuto. 1074b, 35. *Tuttavia, sembra che la scienza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento abbiamo sempre come oggetto qualcosa di altro da sé, e che abbiano sé medesimi come oggetto solo di riflesso. Inoltre, se altro è il pensare e altro ciò che viene pensato, da quel dei due deriva all'Intelligenza la sua eccellenza? Il pensare e il pensato. Lui si chiede da quale dei due deriva la sua eccellenza. Ovviamente, dalla relazione tra i due. Però, lui non lo dice. Infatti, l'essenza del pensare e l'essenza del pensato non coincidono. In realtà, in alcuni casi, la scienza stessa costituisce l'oggetto: nelle scienze poetiche, per esempio, l'oggetto è la sostanza immateriale e l'essenza, e nelle scienze teoretiche l'oggetto è dato dalla nozione e dal pensiero stesso. Dunque, non essendo diversi il pensiero e l'oggetto del pensiero, per queste cose che non hanno materia, coincideranno, e l'Intelligenza divina sarà una cosa sola con l'oggetto del suo pensare. Quando il pensiero e il pensato coincidono, cioè sono la stessa cosa, ecco che il pensiero è divino, è la sua eccellenza, è compiuto. È quello che Hegel chiamava lo Spirito Assoluto. 1075a, 5. Tutto ciò che non ha materia non ha parti. e così come l'intelligenza umana – l'intelligenza, almeno, che non pensa ei composti – si comporta in qualche momento (infatti, essa non ha il suo bene in questa o quella parte, ma ha il suo bene supremo in ciò che è un tutto indivisibile, il quale è qualcosa di diverso dalle parti): ebbene, in questo stesso modo si comporta anche l'Intelligenza divina, pensando sé medesima per tutta l'eternità. Il bene supremo che cos'è? L'essere compiuto, l'essere un tutto, è l'entelechia: questo è il τέλος, nel senso di fine ma anche di perfezione, che è ciò a cui necessariamente e inevitabilmente si tende. E ci si tende perché la potenza tende a diventare atto, perché se non diventasse atto non sarebbe potenza. Qui sta tutto il nucleo: la giustificazione di tutto ciò è l'entelechia, nel fatto che la potenza è tale perché è in vista dell'atto; se la potenza non diventa atto rimane incompiuta, rimane qualcosa che è e non è, mentre per essere deve necessariamente tramutarsi in atto. Questo è il motivo portante di tutta la *Metafisica* di Aristotele, è il motivo per cui si trova a suo agio nel dire che si tende verso il fine, verso il bene, perché sempre presente questo momento della potenza e dell'atto; la potenza non è niente se non diventa atto: per questo il fine da raggiungere è la perfezione. Qual è l'atto più perfetto? Come ci diceva, sarebbe il pensiero che pensa se stesso, che non ha più da pensare altre cose, cose parziali, incompiute, ma pensa se stesso come ciò che mette in moto tutto questo meccanismo. È il pensiero come atto puro di Gentile. 1075b, 35. Qui Aristotele riprende un'antica questione nei confronti dei Pitagorici e di Platone. *Inoltre, nessuno dice, in alcun modo, in virtù di che cosa i numeri formino una unità, o l'anima e il corpo siano un tutt'uno e, in genere, la forma e la cosa, né è possibile dirlo, se non si ammette, come noi, che sia la causa motrice a produrre questa unità. Coloro che ritengono che il principio sia il numero matematico, e affermano che c'è una successione di sostanze senza termine, e**

*che per ciascuna sostanza ci siano diversi principi, riducono la realtà dell'universo a una serie di episodi (infatti, l'esistenza o meno di una sostanza non esercita alcun influsso sull'altra), e ammettono molti principi, ma le cose non vogliono essere governate male, "il governo di molti non è buono; uno solo sia il comandante". Qui se la prende con i Pitagorici perché questi, pensando al numero come sostanza, pongono molti principi. Questa cosa non va bene ad Aristotele perché il principio deve essere uno, sennò non può sostenere l'idea del bene, del bene come fine assoluto. E, allora, qual è la sua argomentazione di sempre? Il bene è ciò a cui si tende, deve essere uno, deve essere il compimento, l'atto perfetto e l'atto perfetto è quello che porta la potenza in atto. È sempre questa la questione, non ce ne sono altre. Ora, i Libri M e N non rappresentano per noi un grandissimo interesse. In questi Libri Aristotele fa una disamina delle varie teorie dei Pitagorici e di Platone per confutare questa questione che loro pongono, quella dei numeri e delle Idee. A lui importa cancellare chiunque sostenga che esistano tanti principi; il principio è uno, quello che dice lui: il comandante deve essere uno solo. Tutte queste argomentazioni sono fatte tra l'altro, come spesso fa Aristotele, modificando quello che gli altri dicono in modo da renderlo più facilmente confutabile. Ci basterà soltanto leggere qualcosa che ci dice qui nel suo commentario Reale intorno a questi due ultimi libri. *Contro l'argomento di esistenza di enti matematici separati.* Separati vuol sempre dire che sono per sé, che non sono in relazione ad altro. Qui riprende Aristotele. *Non solo le superfici e le linee non possono essere animate, ma non sono nemmeno sostanze, mentre il corpo può considerarsi in un certo senso sostanza perché ha una sua compiutezza.* Quindi, la sostanza è sempre connessa con la compiutezza: il sinolo, materia e forma. *Infatti, se superfici e linee fossero sostanze dovrebbero essere o sostanze nel senso di forma, qualcosa di definito, così come l'anima è forma dei corpi, oppure sostanza nel senso di materia dei corpi.* Aristotele sta criticando questi tizi perché non muovono dalle premesse che lui ha stabilite. *Ora, non è possibile che le superfici e le linee siano forma così come l'anima è forma del corpo perché non si vede che le linee e le superfici siano in alcun modo principio di vita. E neppure è possibile che esse siano sostanza materiale perché noi non vediamo alcuna cosa che abbia come materia solamente le linee e le superfici. Conclusione: le linee e le superfici non sono sostanze.* Un altro passo. *Se gli oggetti matematici non esistono nella maniera in cui vorrebbero i Platonici, in che maniera esisteranno? Ecco la soluzione che Aristotele dà al problema. Gli enti matematici, dice, non sono nient'altro che entità astratte dal sensibile... Potremmo dirla con Severino: astratte dal concreto. Noi possiamo infatti considerare le cose sensibili rilevandone alcuni caratteri e aspetti distintamente da altri. Per esempio, possiamo considerare le cose sensibili solo in quanto mobili prescindendo dagli altri caratteri, e così fa appunto il fisico. Ma possiamo considerare le cose sensibili anche prescindendo dal movimento, dal loro stesso carattere di essere sensibili e riguardarle solo come corpi a due, a tre, a una dimensione o addirittura come unità indivisibili, e così fa appunto il matematico. Pertanto, gli oggetti matematici non hanno una esistenza in sé e separata dai sensibili.* Questo era il punto che a lui interessava. Ciò che sostenevano i Pitagorici, e anche Platone per altro verso, e cioè che esistano sostanze separate e che non sono quelle che dice Aristotele, cioè, non sono motori immobili, sono soltanto sostanze separate, un qualche cosa di non ben definito ma che è per sé, mentre per Aristotele per sé è solo il motore immobile, tutto il resto è in relazione, tutto il resto è sempre per qualche cosa, in vista di un fine; l'unico che non ha un fine è Dio. Potremmo anche dire che Dio un fine ce l'ha, nel senso che il suo fine è pensare se stesso, pensare la sua Intelligenza, pensare il suo pensiero, è pur sempre un fine. Questo sempre per via del fatto che ciò che è in potenza deve necessariamente passare nell'atto, perché altrimenti la potenza non c'è senza l'atto. Questo è il suo fine, la sua perfezione. *Non per questo però questi oggetti matematici sono qualcosa di irreali, un non essere; infatti, essi esistono nelle cose sensibili in potenza, e la riflessione matematica li separa nell'atto in cui considera le cose solamente come grandezze o numeri, cioè, come mere quantità. Dunque, gli oggetti matematici hanno una esistenza separata, non già in sé e per sé, ma solo in forza dell'astrazione.* Cioè: gli oggetti matematici sono sempre per altro e non sono sostanze in sé e per sé separate. Quindi, lui può continuare a pensare che tutto ciò che*

c'è ha una sostanza e, quindi, è fatto di potenza e atto. Possiamo considerare questi tre momenti come fondamentali oltre che fondanti nella *Metafisica*, e cioè: il Libro Γ, il principio di non contraddizione, il Libro Θ, l'entelechia, il Libro Λ, Dio, la teologia. C'è un movimento tra questi tre passaggi che è ciò che regge tutta la *Metafisica* e che continua a reggere tutto il pensiero in generale. Il principio di non contraddizione dice che qualche cosa c'è ed è quello che è. Posto così come l'ha posto Aristotele, certo, è discutibile, perché più che principio primo sembra essere principio morale: non devi contraddirti! Non posso contraddirmi solo se pongo il principio di non contraddizione come principio primo, cioè, come principio linguistico, connesso al modo in cui il linguaggio agisce, e cioè che non posso dire senza dire qualcosa: questo è il principio di non contraddizione. Ma questo ci dice che dunque è possibile stabilire qualche cosa con certezza. Ora, stabilire qualche cosa con certezza è un problema che viene da lontano, viene dagli eleati, dai sofisti, da Democrito, e cioè bisogna togliere il non essere. Operazione che fa anche Severino: come lo toglie, in modo che sia solo essere, solo sostanza e ben definita? Divide potenza e atto, materia e forma. La materia è ciò che serve anche a questo, la materia è in potenza, quindi, può essere come anche non essere. Lì, nella potenza, Severino mette il non essere, mai in atto, mentre i sofisti e gli eleati rischiavano di farlo diventare in atto. A questo punto, l'essere esclude il non essere perché è in potenza, ma ciò che è in potenza tende al fine, alla perfezione, e la perfezione non è il non essere, è l'essere, è ciò che è; quindi, tende all'essere, ad eliminare il non essere; quindi, la potenza, una volta che diventa atto, diventa essere. E, infatti, per Aristotele la sostanza è essere. A questo punto, il passo successivo è porre questa sostanza come motore immobile, cioè, come primo motore, come Dio. Abbiamo appena viste le argomentazioni: ogni cosa si muove perché mossa da qualche cosa, quindi, ha sempre bisogno di qualche cosa che la muove, ma la perfezione – è questo il suo obiettivo – qualche cosa che non ha bisogno di nient'altro se non di se stesso: l'atto puro, lo Spirito Assoluto. Che cosa muove e non ha bisogno di altro se non di se stesso? Ovviamente, il linguaggio, ma per Aristotele che non era pratico di linguaggio, quantomeno non abbastanza, questa perfezione non era nient'altro che il pensiero che pensa se stesso. C'è questo essere, questa sostanza, che non fa altro che pensare se stessa, perché è questo il suo fine, è la sua perfezione; quindi, non il pensare altre cose che sono sempre comunque meno del pensiero che le pensa, perché le altre cose sono, come dice lui, prodotte dal pensiero ed essendo prodotte dal pensiero è chiaro che valgono meno del pensiero che le ha prodotte, il prodotto vale meno di ciò che produce. Ecco, quindi, la necessità dell'idea del principio primo, del motore immobile, che non è mosso da altro. È il modo in cui Aristotele pensa il linguaggio: un motore immobile che pensa se stesso o che, sarebbe più appropriato dire, dice di se stesso continuamente: il linguaggio, parlando, dicendo cose, dice continuamente di se stesso. Come dicevamo prima, quando si cerca l'essere si cerca, come fa la logica, il come stanno le cose, ma lì cosa si trova? Sempre e soltanto altre parole. Naturalmente, ci si illude. La logica serve a questo, a illudere di avere trovato le cose come stanno. La logica non dice niente, la logica è una sorta di giocattolo che ha questa funzione di illudere, attraverso una serie di parole, di giungere a qualcosa che non è più parola ma una cosa, intesa quindi come fuori dal linguaggio. Questa è l'operazione che compie Aristotele nella *Metafisica*, in questi i passaggi che mi sono parsi i più significativi di tutto il suo percorso. È un po' come cercare o trovare la causa finale della *Metafisica*, cioè la sua forma. Come dice Aristotele, la causa finale è quella che, ad esempio, lo scultore ha pensato e che poi ha trasformato in forma; a un certo punto la forma e la causa finale coincidono. Aristotele vuole che questa forma sia quella perfetta e trova quella che duemila anni dopo dirà Gentile, e cioè il pensiero come atto puro, il pensiero che pensa se stesso, che non pensa più a nient'altro che a se stesso, perché il proprio pensiero è l'unica cosa degna di essere pensata. Aristotele lo dice in altre parole ma, in fondo, dice questo: il pensiero che pensa è l'unica cosa degna di essere pensata, che è quello che fa Dio, che è quello che facciamo noi. Che cosa ci dice questo oltre ciò che abbiamo detto? Che è una operazione straordinaria, messa in atto dalla volontà di potenza. In effetti, il pensiero che pensa se stesso,

Dio, che cos'è se non, verrebbe quasi da pensare e da dire, la causa finale della volontà di potenza, cioè, pensare se stessa. Sappiamo che la volontà di potenza non è qualcosa che si può evitare, non posso evitare dicendo di affermare qualcosa, non lo posso fare perché se dico, dico qualcosa. A questo punto la volontà di potenza – e qui andiamo ben al di là di Nietzsche – ha come fine, come τέλος, nel duplice senso di fine e di perfezione, il pensare se stessa. Cos'è la volontà di potenza che pensa se stessa? Una volontà di potenza che non può più non sapere che cos'è, perché continua a pensarsi. Pensare il pensiero è pensare la volontà di potenza, perché il pensiero ha la volontà di potenza come motore, che sia mobile o immobile è irrilevante. Ciò che la muove è affermare qualcosa, compiere quell'atto di volontà che è la volontà di potenza. Volevo leggersi qualcosa che non c'entra un granché con quello che stiamo dicendo, però è divertente perché dice come funzionano i commentari e le traduzioni di questi testi antichi. Qui c'è una considerazione di Reale. Ci sono persone che hanno passato buona parte della loro vita sui testi di Aristotele e di Platone e, quindi, li hanno compulsati a lungo, hanno fatto un sacco di cose. Qui parla del ῥυσμός (rhysmos) di Democrito inteso come forma. *Il termine di Democrito, che Aristotele rende con figura o forma, schema, è ῥυσμός. Sarà bene approfondire il senso di questo termine, che qualcuno rinuncia addirittura a tradurre. È strano che per indicare la forma, invece di σχῆμα o di μορφή, Democrito usasse un termine connesso con il movimento; ῥυσμός, come il corrispondente a ῥυθμός, deriva ῥεο...* Che si suppone che sia anche l'etimo di retorica, ῥεο, scorrere. *...e designa originariamente lo scorrere regolare delle onde di un corso d'acqua. Tuttavia, si può osservare, contro gli inganni in cui suole indurre la troppo stretta interpretazione etimologica di un vocabolo, che il vocabolo designava qualsiasi movimento regolare, così quello della danza, dei soldati in marcia, quindi, anche la misura o cadenza, per esempio, della danza, del passo di un cavallo, di una marcia; e, poi, significava forma o configurazione di oggetti mobili oppure statici, una schiera, un calzare, le lettere dell'alfabeto; e anche passò a significare proporzione, giusta misura e persino stato d'animo. E dopo aver ricordato di Archiloco, in cui ῥυσμός significa gli alti e bassi della vita, come legge che dà una certa forma alla vita, nonché Erodoto, che applica il termine alla conformazione delle lettere dell'alfabeto, Alfieri conclude così come Democrito aveva chiamato con espressione metaforica l'elemento στοιχεῖον, le lettere dell'alfabeto, per analogia o per suggestione di questo termine Democrito scelse anche per la forma un vocabolo di evidenza intuitiva. Esistevano già i termini astratti μορφή e εἶδος per forma, e quest'ultimo si trova persino in Omero, ma Democrito, o forse addirittura Leucippo, preferì quel vocabolo meno comune. Di più, si badi, questa forma democritea va intesa come forma geometrica quantitativa e non qualitativa, forma la quale, per natura stessa dell'atomo, cioè, per la sua impercettibilità, è a suo modo qualcosa di intelligibile. E appunto perché forma in senso quantitativo, ῥυσμός va tradotto con misura o qualche altro vocabolo che renda appunto l'idea della forma come forma geometrica e, quindi, essenzialmente come dimensione. Va pure ricordato che Jaeger intendeva ῥυσμός come indugio, punto fisso di fermata a determinare in un ruolo il flusso del tempo. Noi abbiamo scelto proporzioni, intendendo il termine nel senso che sopra ho citato. Infine, si può pensare che gli atomisti abbiano scelto il termine ῥυσμός in quanto in esso dovevano sentire la risonanza dell'originaria idea di movimento, ma con il senso di adattabilità, capacità di aggregazione, ossia quella ben determinata attitudine d'associarsi con altri atomi che in funzione della forma. Questo è ciò che accade rispetto a un testo, a una singola parola. Qui è appena accennata la questione, moltiplicatela per mille. Ogni parola è un problema, ogni parola è una questione. Potremmo dire con Heidegger che ogni parola è un problema, è qualcosa che dà da pensare. Ora, tutto ciò è evidente rispetto a testi di duemila anni, piuttosto datati, meno evidente invece risulta rispetto al dire comune, ma è esattamente la stessa cosa: ogni parola è un problema. Cessa di essere un problema nel momento in cui si è accostata la parola con la verità intesa in senso latino di veritas, cioè come identità, come un qualche cosa che è quello che è. Avete visto come una singola parola, in questo caso ῥυσμός, può intendersi in infiniti modi. Qual è quello giusto? Comunque sia apre delle vie, delle strade. È così per ogni parola che si dice? C'è questa possibilità.*