

THOMAS ALEXANDER SZLEZÀK *

LAPROSECUZIONE DI SPUNTI PLATONICI
NELLA *METAFISICA* ARISTOTELICA **

I - LA SPACCATURA FRA ARISTOTELE E PLATONE

Chi si rivolge alla *Metafisica* aristotelica proveniendo dai dialoghi di Platone crede di essersi spostato in un altro mondo. Del resto, il sussistere di una profonda spaccatura fra il pensiero metafisico del «maestro» e quello del suo «allievo», è stato oggetto di esperienza unanime da parte dei lettori di ogni epoca. E non è solo la forma espositiva scelta dai due filosofi a rivelarsi contraria e non unificabile: un dialogo non è affatto un trattato; e, a quanto risulta, i punti di vista assunti per omologia da certi interlocutori, in certe situazioni, sono già nelle loro pretese qualcosa di diverso dalle proposizioni fondamentali, indipendenti dalla situazione, che Aristotele presenta al lettore come guadagni universalmente validi per evidenza logica. Inoltre, è chiaro che a ciascuna di queste forme espositive così diverse appartenga un'ermeneutica diversa, che a sua volta riporta a modi diversi di porre i problemi, oppure a specie diverse di approccio alla filosofia. In misura non minore, colpisce il contrasto inerente l'adozione dei concetti filosofici: Platone cerca di trarre i suoi concetti-guida dalla riflessione critica sull'esperienza quotidiana, accostandosi con attenzione e flessibilità al modo comune di parlare; Aristotele invece non si spaventa, né si tira indietro, davanti ad una costruzione terminologica che spesso, dal punto di vista linguistico, fa violenza. Ma soprattutto, si ha una spaccatura a livello «dogmatico», che non può non essere notata. In effetti, non c'è luogo in cui non sia possibile ricevere l'impressione, non tanto di confrontarsi con due teorie fra loro distinte, bensì di trovarsi di fronte a due mondi

* Università di Tubinga.

** Traduzione italiana di Elisabetta Cattanei, Università Cattolica di Milano.

filosofici diversi, ai quali devono per necessità appartenere due concetti di filosofia fondamentalmente diversi.

A questo si aggiunga che lo stesso Aristotele, senza tregua, pone l'accento sulla differenza a livello «dogmatico» fra sé e Platone. La critica alla dottrina platonica delle Idee costituisce, per così dire, il *basso continuo* della *Metafisica*: secondo Aristotele, è errato il tentativo di conferire carattere sostanziale a ciò che ha natura concettuale ed universale. Aristotele ha dedicato al concetto di uno (ἓν) un intero libro (il libro *Iota*), e ciò si spiega in maniera forse non esclusiva, ma certo preponderante, a partire dallo sforzo di eliminare i fraintendimenti relativi a questo concetto, che a suo avviso sono sorti dall'uso che Platone ha fatto dell'uno. Platone avrebbe munito di una falsa ontologia, in modo non diverso rispetto all'uno, anche il concetto di numero: la correzione della filosofia platonico-accademica del numero riempie per intero due libri (M e N), ove Aristotele discute inoltre la dottrina dei principi dei suoi contemporanei, e soprattutto di Platone, la quale risulta costituire il suo autentico punto di riferimento, dovunque egli esponga le proprie vedute sui principi, e quindi, nella maniera più completa, nel libro Λ.

Visto questo modo di procedere della *Metafisica*, non stupisce inoltre che la menzionata spaccatura fra le filosofie dei due pensatori sia divenuta molto presto un tema centrale nella storia della filosofia. Nell'antichità, a partire da Antioco di Ascalona, si è compiuto il tentativo di indicare l'unità a livello «dogmatico» dei grandi sistemi filosofici, e in questo senso si è cercato di porre l'accento sull'appartenenza di Aristotele all'Accademia antica, più che sulla sua eterodossia¹. Peraltro, questa tendenza all'armonizzazione presente nel Medioplatonismo riuscì ad imporsi solo in modo molto parziale: la corrente contraria, che si teneva ferma alla basilare differenza fra Platone e Aristotele nell'orientamento metafisico di fondo, fu rappresentata durante il secondo secolo dopo Cristo da insigni Platonici, il più radicale dei quali, Attico, sintetizzò la propria posizione nella domanda retorica: «ma che cos'ha in comune Aristotele con Platone?» (τίνα πρὸς Πλάτωνα ἔχει κοινωνίαν;)². Il rifiuto di un'armonizzazione dogmatica fra Aristotele e Platone si può chiaramente avvertire anche in Plotino³, mentre il Neoplatonismo a lui successivo guadagnò la possibilità di unificare le loro due posizioni solo al prezzo di una coerente subordinazione dei teoremi aristotelici ai rispettivi teoremi platonici. Il modello di questa subordinazio-

¹ CICERONE, *Acad.* 1, 17 s.; *De finibus*, 5, 7.

² ATTICO in EUSEBIO, *Praep. ev.* 15, 6, 3 (= fr. 3, 29 s. des Places).

³ Cfr. TH.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979, pp. 42 s.

ne era offerto dal modo tradizionale in cui veniva risolto il problema delle categorie: si chiariva che la dottrina delle categorie di Aristotele, e quindi il suo concetto di οὐσία, erano sì validi, ma solo per gli ambiti inferiori della realtà, cioè per il mondo sensibile⁴.

Anche dopo la fine dell'epoca antica, il contrasto fra l'orientamento di fondo aristotelico e quello platonico, inizialmente, non ha perduto nulla del suo significato, e anzi, al termine del Medioevo, in seguito alla rinascita del platonismo nell'Accademia fiorentina di Marsilio Ficino, si è fatto ancora più intenso. Solo il mutamento, prodotto dai sistemi filosofici del XVI e XVII secolo nel modo di porre i problemi, ha lasciato che questo contrasto venisse progressivamente meno, anche se per Leibniz era ancora di un certo significato. A partire da Hegel, con l'imporsi della ricerca strettamente storica conseguente alla nuova concezione di storia dello spirito, era necessario che crescesse anche la tendenza a ridurre le differenze fra due filosofie così vicine nel tempo. Nel nostro secolo, Werner Jaeger, per mezzo della sua rivoluzionaria applicazione del metodo storico-evolutivo ad Aristotele⁵, ha tentato di interpretarne il cammino filosofico come quello di un pensatore accademico, sia pure dissidente. Jaeger ha visto con chiarezza che Aristotele, quando nella *Metafisica* critica Platone, tiene d'occhio non tanto i dialoghi, quanto piuttosto la filosofia orale del suo maestro. Per molti aspetti, la correttezza dello spunto jaegeriano è stata confermata dai progressi compiuti dalla ricerca intorno alla dottrina non scritta di Platone sui principi⁶.

Certo, tutto ciò non ha portato alla scomparsa dell'impressione dalla quale sono partite le nostre riflessioni, l'impressione, cioè, di una profonda spaccatura fra Platone e Aristotele, né d'altronde c'era da

⁴ Com'è noto, questo schema di spiegazione sta già a fondamento della trattazione plotiniana delle categorie (*Enn.* VI, 1-3) e lo si può riportare all'indietro, ben oltre a Plotino, fino al Medioplatonismo.

⁵ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

⁶ Dopo i lavori preparatori ed indicativi di direzione di LÉON ROBIN: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908, è da ricordare soprattutto il nuovo energico impulso da parte di HANS JOACHIM KRÄMER: *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959 e KONRAD GAISER: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963. Tuttavia, anche nel tempo intercorso fra i grandi lavori di Robin e Krämer, lo sfondo intra-accademico del pensiero aristotelico non è stato interamente trascurato: si pensi solo a P. WILPERT: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, e a PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1952, 1968³. Noto è la dimostrazione da parte di H. HAPP: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin 1971, della continuità fra la concezione aristotelica di hyle e la filosofia accademica dei principi. Una bibliografia completa relativamente a questo ambito degli studi platonici, aggiornata al 1981, si trova in: H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, pp. 418-432 (proseguita fino al 1990 nella *Select Bibliography in Platon and the Foundations of Metaphysics*, Albany 1990, pp. 287-300).

aspettarselo in seguito a quanto abbiamo osservato finora: fra Platone e il suo più grande allievo domina una *παλίντονος ἄρμονία*, dotata di radici così profonde, che agli studiosi successivi sembra rimanere solo la scelta di accentuarne con maggiore intensità, ora la concordanza, ora la tensione contraria.

Qui di seguito, intendiamo ricordare alcuni modi di porre i problemi, alcuni spunti o soluzioni, fra loro imparentati o quanto meno confrontabili, nel tentativo di cercare concordanze più nell'ambito dei motivi di fondo e dei metodi, che in quello delle «dottrine». Anche se Aristotele ha preso molto dal suo maestro, tuttavia non ha preso quasi nulla senza apportarvi mutamenti, sicché alla fine, dopo ogni somiglianza — per non dire vicinanza interiore — fra gli spunti presi in esame, sarà di nuovo la differenza ad avere la parola.

II - LA SCIENZA «RICERCATA»

Per capire Aristotele quale prosecutore di spunti platonici, è già di per sé illuminante il modo specifico in cui egli conduce al raggiungimento della scienza filosofica suprema. Il lettore, in apertura del libro A, viene avvedutamente inserito entro la delineazione dei contorni di una disciplina, che elegge a proprio oggetto «i principi e le cause» della realtà; all'inizio del secondo capitolo, Aristotele è già in grado di formulare quanto segue: «poiché cerchiamo questa scienza » (A, 2, 982 a, 4): il lettore, dunque, è parte di una «ricerca» che dà per intero l'impressione di essere una ricerca aperta, vale a dire un'avventura intellettuale, il cui esito è ancora ignoto a chi prende parte ad essa, ma che verrà definito solo e comunque dalla cosa non ancora sottoposta ad indagine sulla quale verte la ricerca. Inoltre, se si considera la sicurezza con cui, sulla mera base delle opinioni correnti relative alla «sapienza» (*σοφία*), Aristotele raggiunge il punto finale di una scienza *di Dio*, che sia tanto oggetto quanto soggetto del sapere più alto, è lecito sospettare che l'esito della ricerca — presentata anche in seguito in una riflessione di metodo (983 a, 8-10), come ricerca futura — non possa essere così aperto come sembrava. I contorni della scienza «ricercata» vengono poi chiariti in maniera decisamente protesa ad uno scopo, misurando, cioè, in rapporto alla sua dottrina delle quattro cause (A, 3-10), introdotta nella ricerca in forma definitiva, i primi passi compiuti dai predecessori in direzione analoga. Nondimeno, all'inizio del libro delle aporie (B, 995 a, 24), ci troviamo ancora una volta di fronte alla «scienza ricercata», e non come ci si potrebbe aspettare al catalogo dei problemi di una disciplina che sia definita in modo soddisfacente una volta per tutte.

Il porre l'accento sulla ricerca di una «sapienza suprema» da parte di un autore, che peraltro sembra avere un'idea perfettamente chiara del proprio scopo, è un atteggiamento che si trova anche nell'*Epinomide* (974 B, 1, C, 3, 989 A, 1, 5)⁷. Chi l'ha composto — con ogni verosimiglianza Filippo di Opunte — fu, come Aristotele, allievo di Platone. E di fatto, sul punto in questione, entrambi questi filosofi più giovani, si riallacciano volutamente al proprio maestro. Nel *Politico*, ad esempio, che è un dialogo tardo, Platone parla dell'«arte politica che stiamo ora cercando» (284 A, 6-7: «τὴν ζητούμενην νῦν πολιτικὴν»)⁸; già anche decenni prima, però, nel *Fedone*, parlava della «ricerca della causa» (99 D, 1: «τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν»). Tale ricerca indica chiaramente il tentativo di Platone di sostituire la spiegazione causale del mondo propria dei Presocratici con una sua personale e più adeguata concezione dell'origine del divenire⁹. Questa ricerca, dunque, costituisce evidentemente il modello dell'analogo tentativo compiuto in *Metafisica A*. Probabilmente, ancora prima del *Fedone* occorre datare l'*Eutidemo*, ove Socrate fa uso della seguente formula espressiva: «la scienza di cui siamo in cerca da tempo» (289 E, 1). Senza dubbio, Socrate intende la forma più alta del sapere, che rende l'uomo felice (289 C, 8). Anche nell'*Eutidemo*, il *sapere di più* proprio di chi conduce la ricerca, un *sapere di più* che non può essere misconosciuto, appartiene alla particolare accentuazione della ricerca (peraltro comune): Platone, per mezzo di alcune brevi allusioni, stabilisce un nesso con il concetto di dialettica quale scienza suprema, nel senso che sarà articolato nella *Repubblica* (290 B-D), e chiarisce subito, in una vistosa interruzione del dialogo narrato, che solo Socrate poteva essere la persona in grado di fornire il sapere sulla scienza «ricercata»¹⁰.

A questo proposito, val la pena di notare il fatto che la formula espressiva concernente la «ricerca» della scienza compaia nella prosecuzione (288 D ss.) del *logos protreptikos* di Socrate (278 E-282 D). In effetti, entro un contesto protrettico, è sensato che chi intende «convertire» alla

⁷ Cfr. H. KRÄMER, *Die ältere Akademie*, in: ÜBERWEG-FLASHAR, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Akademie-Aristoteles-Peripatos*, a cura di H. FLASHAR, Basel-Stuttgart 1983, p. 114.

⁸ [La traduzione italiana dei dialoghi di Platone di cui si fa uso qui e in seguito è quella contenuta in: PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991, n.d.t.].

⁹ Sul significato della ricerca della causa, procedente per gradi, nel *Fedone* (96 A - 102 A), entro la cornice del pensiero metafisico di Platone, cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991¹⁰, pp. 137-227.

¹⁰ Cfr. il mio contributo *Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des philosophos in Platons «Euthydemos»*, «Antike und Abendland», 26, 1980, pp. 75-89, spec. 82-86.

filosofia, non sciorini fin dall'inizio tutto il suo sapere sullo scopo da raggiungere, bensì presenti con delicatezza i tratti seducenti del sapere più alto, di modo che chi lo ascolta non possa fare a meno di avvertire che questo sapere è il suo scopo proprio ed originario. Ora, in un certo senso, l'intera opera scritta di Platone è orientata protretticamente: essa ritrae il tipo «esoterico» di comunicazione del sapere, cioè quello che si adegua rigorosamente al livello di sapere di colui al quale si indirizza, e di cui è parte essenziale che chi conduce la ricerca sappia di più di quanto egli dia a riconoscere¹¹.

Il porre l'accento, da parte di Aristotele, sulla «ricerca» della scienza suprema, e il suo sforzo di condurre con delicatezza, sulla via che attraversa le opinioni correnti, da essa, e attraverso nuove aporie, ad essa, anziché sfoderare prematuramente il sapere da lui già ottenuto, vanno dunque intesi come eco del filosofare «protrettico» dei dialoghi platonici.

III - L'«APORIA» COME MEZZO PER RAGGIUNGERE L'«EUPORIA»

Al concetto di protrettica filosofica appartiene il carattere per cui il «convertitore» non può esortare ad un'attività che egli stesso ritenga senza prospettive: non sarebbe etico incitare con energia ad un'impresa ardita, necessariamente destinata al naufragio. A fondamento della tensione conoscitiva della *Metafisica* aristotelica come della protrettica platonica sta la convinzione che lo scopo supremo sia anche raggiungibile. L'ideale di una ricerca infinita senza la prospettiva di trovare un risultato, si accorda al gusto di tempi più moderni (nel diciottesimo secolo, ad esempio, l'illuminista Gotthold Ephraim Lessing dichiarò la propria fede in questo ideale con una passionalità già quasi romantica); per Aristotele, al contrario, è semplicemente un'assunzione «razionale» che chi sa viva, rispetto a chi ricerca, in una situazione più piacevole, più gioiosa (ἡδίστω) (*Eth. Nic. X, 7, 1177 a, 26-27*). Ma poiché la filosofia è connessa a «meravigliose sensazioni di piacere» (*ibid.*, a, 25: «δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονάς ἔχειν»), non può essere limitata a mero ricercare. Di fatto, anche nella *Metafisica*, Aristotele dimostra di sapere qualcosa sui punti culminanti (anche se di breve durata) del pensiero, e si arrischia a considerarli in analogia con la sempiterna vita di Dio, improntata al più alto e puro piacere (Λ 7, 1072 b, 14-16). Allo stesso modo, il «viaggio» della dialettica platonica, lungo e impegnativo, viene intra-

¹¹ Cfr. TH.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985 (ed. it.: *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988, 1992³).

preso alla condizione che in fondo si trovino: «riposo del cammino e fine del viaggio» (*Rep.* 532 E 3).

Lo scopo non è ostinarsi nella mancanza di una via di uscita, ostinarsi nell'aporia; né Aristotele pone in prospettiva ciò, ma piuttosto la soluzione dell'aporia nell'euporia. Dobbiamo considerare parte costitutiva dell'eredità platonica anche l'impiego mirato dell'aporia come passo importante sul cammino verso la sua soluzione: un procedimento, il cui significato metodico viene evidenziato in maniera chiara e sintetica all'inizio del libro B (995 a, 24-b, 4). I problemi del libro delle aporie sono in buona parte problemi costruiti ad arte, che mai possono aver creato ad Aristotele effettive difficoltà. Ma pure la parte delle aporie, per la quale questa osservazione non ha senz'altro valore, è evidentemente formulata già in vista della soluzione ormai raggiunta. Certo, solo chi conosce già la soluzione presente nei libri successivi ha la capacità di riconoscere questo fatto. Senza dubbio, Aristotele è riuscito a presentare le aporie come aporie serie, cioè come aporie effettivamente aperte, nel proprio contenuto, anche per il loro autore. Con ciò, egli ha conservato — pur senza imitare la forma dialogica ed il contesto esplicitamente protrettico — un importante tratto di fondo dei cosiddetti dialoghi aporetici di Platone sulla virtù, che com'è noto non trattano solamente le questioni relative alla definizione delle virtù, ma, come capita ad esempio nel *Carmide* e nel *Lisia*, affrontano anche le domande metafisiche di fondo. Ora, in Platone la funzione didattica dell'aporia è celata in maniera così perfetta dalla *mimesis* letterariamente magistrale della «ricerca» in comune, che per lungo tempo, soprattutto a partire dal XIX secolo, per via del suo orientamento storico-evolutivo ha potuto predominare la credenza che al tempo della stesura di tali dialoghi il loro stesso autore si trovasse impigliato nell'aporia. Ad un attento esame della funzione drammatica del conduttore del dialogo, alla luce della critica allo scritto, questa credenza si rivela tuttavia un'illusione¹². Probabilmente, anche l'esegesi aristotelica sarebbe caduta in un'analogia illusione, se il titolo di testa del libro delle aporie da noi citato non ci parlasse con grande chiarezza di un operare metodicamente coscientemente per mezzo di aporie, costruite in vista dell'«euporia». La somiglianza nel procedimento è così palese, che quasi si potrebbe essere indotti a considerare l'uso aristotelico dell'aporia come testimonianza (sussidiaria) sulla natura delle aporie platoniche.

¹² Cfr. *ibid.*; inoltre, la prefazione di R. MERKELBACH alla sua edizione del *Menone* (Frankfurt a. M. 1988, pp. 5-13), e M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin 1987.

IV - L'INTERROGAZIONE DELLA TRADIZIONE

Al metodo con cui Aristotele conduce ai problemi metafisici di fondo appartiene inoltre l'interrogazione della tradizione. Come si sa, le panoramiche di tipo dossografico, che Aristotele, nella *Metafisica*, come in taluni altri luoghi della sua opera, espone prima di illustrare le proprie idee, non scaturiscono da un vago interesse per quella che Nietzsche ha chiamato «storia antiquaria». È piuttosto una riflessione metodologica fondamentale ciò che sta a monte del pensiero per cui — negli ambiti inadatti alla precisione matematica oppure a cogenti processi dimostrativi — occorre assumere come punto di partenza gli $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$, intendendo per $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$ ciò che «sembra giusto a tutti o ai più o ai sapienti, e fra questi ultimi o a tutti, o ai più, o ai più noti ed insigni» (*Topici*, 100 b, 21-23). Secondo Aristotele, nessuno non può cogliere per nulla la verità (α 1, 993 b, 1); anche se il contributo di ciascun singolo a trovare la verità può essere modesto, tuttavia dalla somma dei contributi risulta una grandezza considerevole (b, 1-3). Rinunciare ai risultati degli altri sarebbe sconsigliabile non per altro se non per il motivo che, viceversa, nessuno può cogliere la verità con completa precisione (993 a, 31 s.). Il valore del sapere tramandato è però inestimabile come pietra di paragone per i risultati personalmente conseguiti. In questo senso, l'indicazione del fatto che i pensatori antichi non poterono ritenere valida nessuna ulteriore specie di causa oltre alle quattro specie aristoteliche, produce, dal punto di vista di Aristotele, un grado elevato di fiducia nella sua teoria (A, 3, 983 b, 5-6, insieme ad A, 7, 988 b, 16-19 e ad A, 10, 993 a, 11-13). Il confronto con i predecessori non produce però solo una conferma per chi ricerca, ma contemporaneamente produce correzione e chiarimento per i risultati ottenuti dai pensatori antichi. Riallacciarsi alla tradizione, quindi, significa fra l'altro portare la tradizione alla sua autenticità (cfr. A, 10, 993 a, 13-24). E questo è possibile perché la tradizione, per parte sua, non rappresenta un andirivieni disorientato di opinioni, ma piuttosto un avvicinarsi per tentativi alla piena verità, regolato dagli stessi fenomeni: la verità, in passato, fu spesso conosciuta e spesso, nuovamente, perduta (A, 8, 1074 b, 10-13, cfr. *De caelo*, 270 b, 19 s., *Meteor.* 339 b, 27-30, *Rhet.* 1329 b, 25). Così, il prendere in attento esame la tradizione, e lo spiegarla approfonditamente, ricevono anche una loro dimensione storica: tutti noi lavoriamo ad un progressivo svelamento della verità, cui peraltro, dopo future catastrofi, si dovranno di nuovo impegnare le generazioni a venire.

Lo sfondo platonico di questo complesso di idee non va cercato solo in ambito storico (ad esempio nella teoria mitica delle catastrofi che si trova nel *Politico*, 268 E ss.), oppure nell'idea, ugualmente mitica, per cui lo stato ideale della *Repubblica* sarebbe già stato realizzato, una volta, nell'Atene delle origini, senza che gli Ateniesi ne abbiano conservato il minimo ricordo (*Tim.* 23 B ss., *Crizia*, 109 D ss.); in misura non minore, va cercato anche in ambito metodologico: che nessuno non possa cogliere per nulla la verità è un pensiero che, storicamente, non sarebbe stato possibile senza la convinzione platonica per cui ciascun uomo, *in quanto* uomo, dispone di un'anima, la quale, nella sua esistenza precedente, ha contemplato il mondo delle Idee — o in ogni caso porzioni di questo mondo — e perciò può essere condotta, nell'aldiqua, a «ricordare» la verità. Per quanto concerne l'uso concreto, da parte di Platone, della tradizione filosofica, il suo richiamo all'Eraclitismo nel *Cratilo*, all'Eleatismo nel *Parmenide*, e al Pitagorismo nel *Timeo*, indicano in maniera sufficientemente chiara che il suo «metodo» di appropriazione della storia era quello di superare per approfondimento gli spunti precedenti. Aristotele dunque, quando vuole tradurre il «balbettio» dei Presocratici in un discorso filosoficamente rilevante per i suoi tempi, svelando il vero senso delle loro affermazioni, che essi stessi, spesso, non hanno interamente capito (cfr. A, 10, 993 a, 15; *De gen. et corr.* 314 a, 13), altro non fa se non riformulare ciò che Platone aveva efficacemente anticipato.

V - LA SCIENZA «DI TUTTO»

Per Aristotele, dunque, il contenuto della scienza «ricercata» è in linea di principio lo stesso dei suoi predecessori, anche se si impone ancora il compito di precisare ulteriormente il senso della ricerca dei «principi primi» e delle «cause prime». Per quanto riguarda, però, il perimetro della ricerca e il livello di rendimento che le viene richiesto, Aristotele sembra volersi distaccare in modo risoluto specialmente da Platone e dagli Accademici.

Il primo requisito di chi è «sapiente» (σοφός) sta nel capire «tutto», o nell'essere necessariamente in grado di conoscere tutto. Aristotele, per circoscrivere il sapere filosofico risolutivo della sua ricerca, muove da questa intuizione universalmente accettata; muove quindi da un ἔνδοξον, però si affretta ad aggiungere, limitativamente, che il sapiente deve conoscere tutto *nella misura in cui è possibile*, senza possedere *nel dettaglio* scienza di «tutto» (A, 2, 982 a, 8-10). L'idea ingenua e prefilosofica, secondo la quale vi può essere un uomo sapiente che conosca assolutamente tutto, era già stata sottoposta ad una precisazione filosofica all'interno del concetto platonico di dialettica. La capacità di sussumere in

una forma (ο εἶδος) ciò che è disperso nel mondo sensibile appartiene all'uomo in quanto uomo (*Fedro*, 249 B, 6-C, 1). Questa attività intellettuale di «unificazione» (συναγωγή) e l'attività complementare di «divisione» (διαίρεσις), sono fondamento e presupposto del parlare e del pensare in quanto tali (266 B, 3-5); chi, riflettendo su questo aspetto fondamentale, elabora l'«arte» del vero unificare e dividere è, per Platone, «dialettico» (B, 7-C, 1). Non può sfuggire assolutamente nulla al metodo di definizione che passa per l'arte della *diairesis* (*Sof.* 235 C, 4-6). La dialettica, però, porta alla luce solo ciò che di fatto è già presente nella realtà, anche se per noi non è sempre evidente (cfr. *Fil.* 16 D, 2). Senza riferimento al metodo della *diairesis*, o alla dialettica dell'uno e dei molti, questo modo di vedere le cose significa: chi conosce può «ricordarsi di tutto il resto» a procedere da un singolo punto di partenza guadagnato per anamnesi, «poiché la natura è tutta congenere e poiché l'anima ha imparato tutto quanto» (*Menone*, 81 C, 9-D, 3). Il dialettico conosce inoltre l'idea del Bene come principio di tutto (*Rep.* 511 B) ed ha il potere di esplicitare il nesso fra il principio e ciò che ne viene dedotto (*ibid.* e 517 C). La conoscenza del Bene in sé si ottiene per distinzione «da tutte le altre cose» (*Repubblica*, 534 B, 9), come del resto l'intelligenza (νοῦν σχεῖν) dialettica può essere guadagnata solo tramite una «esplorazione — infinitamente impegnativa — di tutte le possibilità e in tutti i sensi» (*Parm.* 136 E, 1, ove si parla delle distinzioni concettuali in opposizione a tutte le altre cose).

Contro l'idea di una «scienza di tutto» (ἐπιστήμη τῶν πάντων) Aristotele dispone di pesanti obiezioni, che presenta, fra l'altro, alla fine di *Met.* A, 9 (992 b, 18 - 993 a, 2). «Scienza» è qui intesa come «scienza dimostrativa» nel senso proprio della teoria della scienza articolata negli *Analitici posteriori*. Una scienza, poi, non può procedere per dimostrazioni nella sua totalità, ma deve muovere a partire da «principi» del suo campo, che non siano dimostrati. Inoltre, se chi affronta una scienza, all'inizio, non sa nulla del suo contenuto, allo stesso modo, chi avesse da imparare una «scienza di tutto», non dovrebbe sapere assolutamente niente (b, 26-30); tuttavia, ogni insegnare ed imparare comincia con un sapere che è già a disposizione (*An. post.* I, 1, 71 a, 1-2). Per cogliere gli «elementi di tutte le cose», è d'ostacolo soprattutto la situazione per cui le cose che «sono» non vengono denotate come «esseri» nel medesimo significato (992 b, 18-22): la conoscenza onnicomprensiva degli elementi dovrebbe dunque lavorare su di un'omonimia, e quindi non coglierebbe nulla di reale. Com'è noto, proprio con questo argomento, Aristotele esclude, nell'*Etica Eudemia*, che si dia una scienza unitaria dell'essere: da qui si è concluso ad un mutamento fondamentale nella sua idea di ontologia scientifica, entro cui il riconoscimento, nel libro Γ, di una scienza dell'essere in quanto essere costituirebbe una deviazione

rispetto alla critica — inizialmente radicale — contro gli scopi conoscitivi della dialettica platonico-accademica¹³.

Peraltro, la nuova teoria della scienza dimostrativa, alla quale in *Met. A*, 9 si fa implicitamente riferimento, è adatta a definire in modo nuovo il carattere di un'eventuale «scienza di tutto l'essere», in contrasto all'impostazione platonica; non fu invece concepita per superare la pretesa, ereditata da Platone, di conoscere «tutto». J. D. Evans, in un'analisi precisa di tutti i passi rilevanti in merito, ha indicato che l'idea di una «scienza di tutto» poteva avere un triplice contenuto: lo studio di determinati aspetti universali, che trovano applicazione a tutte le cose; lo studio di tutti gli aspetti di un determinato ambito oggettuale; o, in terzo luogo, lo studio di tutti gli aspetti di tutte le cose¹⁴. Solo la terza specie di scienza è in piena contraddizione con il concetto di scienza di Aristotele. La dialettica platonica ricade certo entro questo tipo di «scienza di tutto», e viene condannata sotto l'accusa di rimanere un'abilità peirastica, che prova e che mette alla prova, senza potersi elevare ad *ἐπιστήμη* (cfr. *Γ*, 2, 1004 b, 25 s. sulla dialettica come tale). La seconda specie di ricerca su tutto corrisponde allo scopo conoscitivo delle scienze particolari, mentre la prima ridà esattamente ciò cui lo stesso Aristotele aspira nella sua «scienza dell'essere in quanto essere»: in tutte le cose, ricercare l'aspetto della loro essenzialità ma appunto solo questo aspetto, senza cioè cadere nell'errore, compiuto da Platone, di voler cogliere (o dedurre) i contenuti ben determinati di tutti i settori dell'essere, e di tutti gli ambiti oggettuali, per mezzo di una scienza onnicomprensiva, unitariamente concepita, ove i principi siano gli stessi per tutte le cose.

VI - LA SCIENZA «PIÙ VERA»

La pretesa della «filosofia» (intesa terminologicamente nel senso di una disciplina suprema) ad avere competenza su «tutto» viene dunque mantenuta con enfasi (*Γ*, 2, 1004 a, 34 s.), anche se solo nel senso modificato per cui essa tratta il «tutto» come «qualcosa», cioè come essere (b, 10-17). E così come, in Platone, la dialettica che tutto conosce esprime la conoscenza più «vera» e sicura, allo stesso modo, anche in Aristotele, la scienza dell'essere contiene la sua peculiare pretesa di verità.

¹³ G.E.L. OWEN, *Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in: AA.VV., *Aristotle in the Mid-Fourth Century*, a cura di I. DÜRING e G.E.L. OWEN, Göteborg 1960, pp. 163-190.

¹⁴ J.D. EVANS, *Aristotle's Concept of Dialectic*, London-New York 1977, spec. pp. 41-52.

Al Socrate platonico, nel *Filebo* (58 A), sembra evidente che tutti — possiedano anche solo un poco di ragione — non possano non considerare come «di gran lunga la più vera» la conoscenza (γνώσις) che si dirige all'essere vero ed immutabile. Ciò corrisponde in pieno al pensiero di fondo della dottrina delle Idee che Platone ha svolto per esteso alla fine del quinto libro della *Repubblica*, e cioè la corrispondenza fondamentale del grado di conoscibilità di una cosa con il suo grado di essere, dalla piena oscurità dell'inconoscibilità del non essere al sicuro sapere dell'essere che sempre è. La serie dei tre paragoni al centro della *Repubblica* illustra questo pensiero con grande chiarezza: così come il sole è la cosa più visibile nell'ambito sensibile, e come la sezione della linea che è associata alle Idee rappresenta la conoscenza più chiara e sicura, così chi risale fuori dalla caverna termina col conoscere il culmine del mondo delle Idee, ossia il Bene in sé, come «fulgore supremo degli esseri» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), la cui luce, all'inizio, può accecare, ma alla fine, però, chi conosce le resiste (*Repubblica*, 518 C, 9-D, 1).

Al primo impatto, non ci si aspetterebbe nulla di corrispondente a ciò nella *Metafisica*, il cui concetto di verità localizza la verità non nelle cose, bensì nel pensiero (E, 2, 1027 b, 25-27). Tuttavia, la fine del primo capitolo di *alfa elatton* si può comprendere solo su questo sfondo: «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (993 b, 30-31: «ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας»¹⁵). Questa frase è preceduta dal pensiero per cui i principi delle cose che sono sempre, quali cause del loro essere vere, sono necessariamente le entità più vere (b, 26-30). Ora, sia che per «cose che sono sempre» si intendano (con H. Wagner e K. Bärthlein)¹⁶ i fenomeni matematici, e per i loro principi si intendano i principi più alti del dimostrare, quali la legge di contraddizione, o sia che si intendano (con Alessandro di Afrodisia e la maggioranza degli esegeti a partire da lui) gli eterni corpi celesti e i motori immobili — soluzione che può ben essere la migliore¹⁷ —, in entrambi i casi troviamo che Aristotele esige per la ricerca filosofica il grado più alto di verità. Ma il parallelismo «platonico» fra grado di conoscenza e grado di

¹⁵ [La traduzione italiana della *Metafisica* alla quale si fa riferimento, qui e in seguito, è quella di G. Reale, Loffredo, Napoli 1968; Rusconi, Milano 1978, 1992⁴; Vita e Pensiero, Milano 1993; n.d.t.].

¹⁶ H. WAGNER, *Zum Problem der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Rundschau», 7, 1959, pp. 133 s.; K. BÄRTHLEIN, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, 1972, p. 27.

¹⁷ Cfr. il mio contributo: *Alpha elatton: Einheit und Einordnung in die Metaphysik*, in: AA. VV., *Zweifelhaftes im Corpus aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, a cura di P. MORAUX e J. WIESNER, pp. 221-259, spec. 237-239. E. BERTI ha conseguito lo stesso risultato nel suo contributo: *La fonction de Métaph. Alpha elatton dans la philosophie d'Aristote*, nella stessa miscellanea, pp. 260-294, spec. 277-279.

essere difficilmente può essere espresso con maggiore chiarezza e concentrazione che nella citata chiusura di *Met.* α, 1.

Del resto, trasferire — come si è ricordato — la verità dalle cose nel pensiero non è l'ultima parola di Aristotele: per quanto riguarda la conoscenza delle «cose semplici», tale determinazione non vale (E, 4, 1027 b, 27-28); per queste cose, l'essere vero consiste piuttosto nel «venire in contatto» («θιγείν») con l'oggetto (Θ, 10, 1051 b, 24). Ma le cose semplici o «non composte» indicano «τὰ τί ἐστι» (1027 b, 28, cfr. 1051 b, 26) e a loro riguardo non è possibile cadere in errore. La conoscenza del motore immobile, quale «τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον» (Λ, 8, 1074 a, 35-36), dovrebbe appunto costituire il caso paradigmatico di un «venire in contatto» scevro da errore con una sostanza incomposta attualmente esistente (1051 b, 27-28). In corrispondenza del rango ontologico dell'oggetto, anche il grado di verità di questo «venire in contatto» non dovrebbe essere raggiunto da nient'altro. Certo, Aristotele non si esprime in questo modo a tal proposito. Al contrario, in occasione della sua esposizione (discussione) sulla legge di contraddizione, egli pone l'accento sul fatto che, in questa circostanza, abbiamo a che vedere con il «principio più sicuro di tutti», «intorno al quale è impossibile cadere in errore» (Γ, 3, 1005 b, 8-23). Se di primo acchito ciò può suonare come un'implicita negazione dell'evidenza suprema e della «verità» proprie della conoscenza del motore immobile, occorre ricordare che, per Aristotele, l'esistenza della sostanza immobile e la validità della legge di contraddizione sono strettissimamente connesse (cfr. 1009 a, 36-38, 1010 a, 32-35, 1012 b, 29-31)¹⁸.

VII - LA SUPERIORITÀ DELLA «οὐσία»

In un certo qual modo, la filosofia prima provvede anche alla trattazione dei principi dimostrativi (ἀποδεικτικὰ ἀρχαί): per via della loro validità universale, non possono essere assegnati a nessuna delle discipline scientifiche particolari (Γ, 3, 1055 a, 22 ss.). Lo stesso vale anche a proposito dei più alti concetti dialettici dell'Accademia: chi, se non «il filosofo», dovrebbe trattare di essi (Γ, 2, 1004 a, 31 - b, 4)? Ciò nono-

¹⁸ JOHAN-HEINRICH KÖNIGSHAUSEN, *Parallelen zwischen Platons «Sophistes» und Aristoteles «Met.» Γ?*, «Perspektiven der Philosophie», 18, 1992, pp. 21-42, spec. 35-37 e n. 6; cfr. *Ursprung und Thema von erster Wissenschaft. Die aristotelische Entwicklung des Problems*, Amsterdam 1989, *passim*) pone giustamente l'accento sul fatto che, certo, il fissare la legge di contraddizione come principio dimostrativo (ἀποδεικτικὴ ἀρχή, cfr. 996 b, 26), che nel modo più generale permette di pensare e parlare con senatezza, si colloca su un livello problematico diverso e sistematicamente sovraordinato rispetto all'indicare la sostanza immobile come «principio» teologico-cosmologico.

Su questa «via», l'entità intellegibile suprema può ben essere definita, da parte dei due filosofi, in maniera anche del tutto diversa, e in effetti il motore immobile sembra avere ben poco in comune con l'Idea del Bene; tuttavia, si è fatto giustamente presente²³ che la superiorità della «οὐσία» rispetto a tutti gli altri «ὄντα», e la superiorità della «οὐσία» divina rispetto a tutte le altre «οὐσίαι», sono concepite secondo la matrice di pensiero platonica: entro una serie di cose che hanno lo stesso nome, una di esse viene distinta come «prima», perché realizza nella maniera più autentica il senso della denotazione comune; e questo «primo» paradigmatico non è sovraordinato solo semanticamente, ma anche, non di meno, ontologicamente, quale fondamento dell'essere delle cose subordinate che portano il suo stesso nome. Così come l'Idea costituisce il soggetto primario di un predicato, oppure ciò che è in sé il contenuto di questo predicato (le cose singole, invece, possiedono il medesimo predicato solo secondariamente, per partecipazione all'Idea), allo stesso modo il senso dell'«essere» è leggibile in ultima istanza solo nell'«οὐσία», e trova corpo nel modo più puro nell'immobile «οὐσία» divina, che in un senso ben determinato, anche se essenzialmente diverso da quello dell'Idea del Bene, è «principio di tutto»: l'immobile «οὐσία» divina è «ciò che tutto muove come causa prima di tutto», e ciò «da cui dipendono il cielo e la natura»²⁴.

Ora, svolgere ricerche su questa natura è, per Aristotele, allo stesso modo scienza e filosofia, e persino «sapienza». Si considerino, insieme, la prima formulazione della terza aporia e la sua risposta: si riceve l'impressione che Aristotele voglia riservare il nome di «sapienza» alle discipline che si rivolgono alle sostanze esistenti per sé. Anche la fisica è sapienza, come Aristotele assicura in Γ, 3, 1005 b, 1-2, evidentemente quale risposta al problema se sia possibile — posto che vi siano molte scienze della sostanza — applicare a tutte il carattere denotativo di «σοφία» (B, 1, 995 b, 10-13). Ma poco prima (1004 a, 2-6), era stato già chiaramente stabilito che vi sono molte «parti della filosofia» o «scienze», e che il loro numero si regola sul numero delle specie delle sostanze (che in questo passo sono dette «οὐσίαι» o «γένη» dello «ὄν»²⁵). Non sembra che, in questo contesto, si pensi alla matematica, i cui oggetti non possiedono il rango ontologico di sostanze esistenti per sé. La matematica può essere chiamata una «filosofia teoretica» (E, 1, 1026 a, 18-19), ma non, a quanto risulta, una «sapienza» (σοφία). La fisica ha diritto a questo titolo insigne, ma non come disciplina prima (1005 b, 2). Dato

²³ D. DEVEREUX, *The Primacy of ΟΥΣΙΑ: Aristotle's Debt to Plato*, in: AA.VV., *Platonic Investigations*, a cura di D.J. O'MEARA, Washington 1985, pp. 219-246.

²⁴ Λ, 4, 1070 b, 34-35 e Λ, 7, 1072 b, 14.

²⁵ Cfr. anche 1005 a, 34: «ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις».

che il suo oggetto riveste ontologicamente il secondo rango (E, 1, 1026 a, 13-19; A, 1, 1069 a, 30 - b, 2; 6, 1071 b, 3-4), essa rimane «filosofia seconda» (Z, 11, 1037 a, 15: «δευτέρα φιλοσοφία»).

Ora, questa concezione è, allo stesso tempo, in buona misura platonica e decisamente antiplatonica. La determinazione del rango di una scienza in rapporto al rango ontologico del suo oggetto (cfr. *De anima*, I 1, 402 a, 1-3; *Met.* E, 1, 1026 a, 21-22, e altrove) è all'unisono con il pensiero di fondo della dottrina delle Idee. Rivestire di un nome particolare lo studio del tipo di essere ontologicamente eccellente, oppure del vero essere, e sovraordinare tale studio a quello della matematica, corrisponde anche alle intenzioni di Platone, sebbene egli evitasse il nome «σοφία» per la forma più alta di sapere e, anziché di «σοφία», parlasse di «νοῦς» e di «νόσις» (*Repubblica*, 511 C-D, 534 A; *Tim.* 37 C). Che, per contro, il mondo visibile, soggetto a divenire, debba avere un rango più alto rispetto ai «μαθηματικά», alieni da mutamento, e che occuparsi di esso debba chiamarsi «scienza» («ἐπιστήμη»), anziché, ad esempio, «εἰκῶς λόγος», mostra la direzione d'urto antiplatonica di una nuova ontologia, che non misura più la perseità e la priorità di un essere sulla priorità concettuale: «non tutto ciò che ha anteriorità nell'ordine della nozione ha anche anteriorità nell'ordine della sostanza» (M, 2, 1077 b, 1-2: «οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα»).

VIII - LA FELICITÀ DELLA CONOSCENZA SUPREMA

La svalutazione ontologica degli oggetti della matematica, e quindi, indirettamente, anche di questa stessa scienza, così come la determinazione del principio supremo come principio di movimento del cosmo, permettono a fisica e metafisica di accostarsi l'una all'altra di più di quanto non fosse possibile entro la concezione platonica della struttura della scienza, quale è delineata nel VII libro della *Repubblica*. Per Aristotele, nella scienza della natura, il piacere (ἡδονή) di ricercare si dà in misura tanto grande che quasi si è tentati di credere che per lui sarebbe stata una scelta possibile, quella di dedicarsi interamente a tale ricerca. Nel primo libro del *De partibus animalium* egli valuta i pregi della scienza della sostanza indiveniente e immutabile opponendola alla scienza delle sostanze divenienti e mutevoli. Quest'ultima permette di conoscere più precisamente un numero molto maggiore di cose: basta avere voglia di lavorare, perché non manchino i risultati. Inoltre, gli oggetti di questa scienza sono più affini alla nostra propria natura. A chi è «filosofo per natura» e ha la capacità di conoscere le cause, la natura riserva gioie indescrivibili (*De part. an.* I, 5, 644 b, 25-32, 645 a, 1-10).

Il confronto, che qui inerisce le due specie della sostanza sensibile, cioè gli eterni corpi celesti e le cose sublunari soggette a mutamento, potrebbe essere analogamente istituito anche fra la scienza delle entità immobili non sensibili e la «fisica» nel suo complesso (quale scienza del *supra-* e del *sub-* lunare). Il detto di Eraclito, che Aristotele cita a raccomandazione dello studio delle specie viventi di rango inferiore («τῶν ἀτιμοτέρων ζώων ἐπισκεψίς»), e cioè che «anche qui ci sono dei» (645 a, 21), vale per tutto quello che «dipende» dal principio divino (cfr. A, 7, 1072 b, 14).

Peraltro, Aristotele non dimentica neppure qui, nel luogo in cui fa professione del suo nuovo tipo di ricerca scientifico-naturale, le proprie radici platoniche. Il pensiero di fondo platonico che abbiamo ricordato, secondo cui il rango dell'oggetto determina il rango del sapere che vi si rivolge, percorre l'intero passo, ove salta all'occhio l'uso frequente, in senso platonico, del termine «τίμιον» e dei suoi derivati²⁶. Quel poco che ci è concesso di conoscere della «filosofia diretta al divino» (645 a, 4) procura però più gioia, per via del rango di questo sapere, rispetto a tutto ciò che si trova nel nostro ambito del cosmo (644 b, 33: «ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα»). È come se si vedesse una parte di ciò che si ama (ibid.); e noi, per avere una tale conoscenza, «ci struggiamo» (b, 27: «ποθοῦμεν»).

Il linguaggio «erotico» mostra come l'anelito scientifico di Aristotele sia pervaso dello spirito del suo maestro. Anche nella *Metafisica* si incontra un linguaggio erotico: il motore immobile «muove come oggetto d'amore» (A, 7, 1072 b, 3: «κινεῖ ὡς ἐρώμενον»). Quale principio da cui tutto dipende e che tutto pone in movimento, quale principio che rappresenta il culmine della serie positiva degli opposti (*systoichia*) e quindi il fine ultimo, suscita anche l'amore più alto. Ma questo amore di conoscere non è nient'altro se non la natura dell'uomo: l'introduzione alla *Metafisica* (A, 1-2) comincia con il desiderio naturale di conoscere proprio dell'uomo e lo porta senza salti alla conoscenza suprema, che è «divina» in duplice senso. Questa conoscenza non è più «umana» (A, 2, 982 b, 28-29) e, purtuttavia, appartiene alla natura umana: l'uomo, per Aristotele, è l'essenza che si trascende verso il Principio. Poiché in questo anelito la sua parte più divina, che allo stesso tempo è il suo più autentico sé, incontra l'attività che gli è più propria (*Eth. Nic.* X, 7; 1077 a, 16 s.; 1078 a, 1-8), egli trova solo qui, in misura piena, l'anelato «piacere», o l'anelata «gioia», che già accompagnano anche le forme inferiori di conoscenza (cfr. A, 1, 980 a, 22-27). Si potrebbe dire, insieme a Diotima, nel *Simposio*: «È questo il momento nella vita che più di ogni altro è degno di essere vissuto da un uomo» (211 D, 1-2).

Questa forma di inserimento dell'anelito conoscitivo in un nesso vi-

²⁶ Cfr. TH. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, Milano 1992², pp. 80-84.

tale (si potrebbe certo dire anche al contrario: questa forma di inserimento della vita nell'ordine metafisico della conoscenza) mostra forse nel modo più efficace come Aristotele, con diversa concettualità e con una visione ontologica di fondo altrimenti orientata, conservi tuttavia la concezione di filosofia del suo maestro ed esorti, di conseguenza, a tendere allo stesso scopo.