



Aristotele
Fisica

Bompiani, Milano 2011
Pag. 1134

28 febbraio 2024

Dobbiamo fare alcune considerazioni che muovono dalla lettura dell'Organon. Aristotele nell'Organon ha posta una cosa importante, e cioè che non esiste il pensiero epistemico, la certezza del pensiero. Perché non c'è? Perché non esiste la verità epistemica, quella che comunemente si chiama la verità assoluta, e non esiste allo stesso modo in cui non esiste Dio, per gli stessi motivi e alla stessa maniera. Potremmo dire che la verità epistemica è l'animale fantastico della volontà di potenza, che ha costruito questa cosa, che non esiste da nessuna parte, siamo noi ad averla costruita, esattamente come Dio. Aristotele, però, dice anche altre cose. Per esempio, pensate all'obiezione degli scettici, che dicevano che, se non esiste la verità, allora anche questa proposizione non è vera: se non c'è la verità anche questa proposizione non potrà mai essere vera. Ma questa obiezione, che oggi risulta abbastanza ingenua e sprovvoluta, si dissolve da sé perché non è che non ci sia la verità; infatti, abbiamo detto che non c'è la verità epistemica ma c'è la *δόξα*, c'è la verità come *δόξα*, che è l'unica verità di cui disponiamo. La questione interessante è che se non c'è *ἐπιστήμη* – traduzione della *veritas* latina – rimane l'*ἀλήθεια*. Dell'*ἀλήθεια* si è detto molto, soprattutto da parte di Heidegger, ma si è detto in particolare che non se ne sa più nulla... Heidegger aveva chiesto ai filologi come veniva inteso questo termine *ἀλήθεια*, ma già con Omero era inteso come *veritas*. L'*ἀλήθεια* è il disvelamento, che appare così come appare. Certo, ma come appare? Appare a ciascuno insieme – qui torniamo ad Aristotele – con le sue determinazioni, e cioè appare con le sue categorie. Tornando alle Categorie di Aristotele, la sostanza non c'è, ci sono le parole che la dicono, che la raccontano, ma la sostanza senza queste altre cose non c'è. Questo è ciò che ci consente oggi di intendere bene quello che diceva Heidegger, quando parlava del mondo: ciascuno è nel mondo, ma nel suo mondo, ciascuno è questa cosa che vede le cose attraverso le sue determinazioni, attraverso le sue categorie. Aristotele, quando parla della *δόξα*, anche se non lo dice ovviamente, è come se in qualche modo evocasse l'*ἀλήθεια*, cioè, una verità che viene da lontano, che viene dai miti, da racconti, ecc., e che è la verità di cui siamo fatti, quella verità che ci consente di esistere, di muoverci nel mondo e senza la quale non potremmo fare niente. Perfino Husserl diceva la *Lebenswelt*, il mondo della vita, non è altro che

questo: le cose che abbiamo imparato fin da piccoli e grazie alle quali sappiamo come muoverci nel mondo ed evitiamo di andare a sbattere. Ma la cosa qui interessante rispetto all'*ἀλήθεια* è la possibilità di una sua rivalutazione, perché in fondo è stata abbandonata. Certo, *ἀλήθεια* è stata tradotta con verità, sì, ma quale verità? Non quella epistemica, ovviamente. L'*ἀλήθεια* è l'apparire della cosa così come appare, mentre la verità epistemica... Perché non esiste la verità epistemica? Tutti quanti, più o meno, dicono la verità assoluta non c'è, anche se poi, di fatto, vi fanno riferimento ininterrottamente. Dunque, perché non c'è? Perché la verità epistemica, per potere essere quella che dice di essere, deve essere una; la verità deve essere una ed esclude qualunque altra cosa: se 3 più 2 fa 5, questo esclude qualunque altra possibilità. Dunque, deve essere una – qui siamo in pieno Platone –, quindi, l'Idea, assoluta, indivisibile, inamovibile e assolutamente certa. Ma a quali condizioni è tutte queste cose? A condizione che abbandoniamo, separiamo i molti. Ma i molti non sono altro che le determinazioni, sono le categorie; quindi, la verità, per essere una, deve essere senza categorie, ma, se è senza categorie, è nulla, è assolutamente niente. È un po' come accade con Platone, che voleva cogliere l'ente senza nessuna determinazione: togliendo la determinazione toglie anche l'ente. Per questo, dunque, non c'è la verità come uno. Rimane il riferimento alla verità come uno, condizione platonica ripresa poi dal neoplatonismo: la verità come uno che fa da sfondo, da riferimento e, soprattutto, da garanzia che quello che stiamo dicendo e affermando non sia una cosa totalmente squinternata. Tutti questi grandi concetti, come il vero, il bello, il giusto, ecc., hanno sempre come riferimento l'uno, a cui tendono. E questo uno è Dio, come diceva Guglielmo di Ockham. Questa garanzia è l'Uno, è la possibilità che ci sia questo Uno, anzi, la necessità che ci sia questo Uno come riferimento. Perché senza questo riferimento c'è un problema. Sono i problemi che Aristotele ha rilevato nell'*Organon*, cioè, nella logica: se non c'è l'uno come riferimento, allora ciò che chiamiamo sapere è nient'altro che un racconto, un racconto che non ha alcun fondamento, non ce l'ha e non può averlo in nessun modo. Lo diceva nell'*Organon*: non c'è fondamento, perché per farlo devo costruire un'argomentazione, quindi, dei sillogismi, quindi, una premessa maggiore, stabilita per induzione, quindi, c'è l'analogia. Per tutto ciò non posso affermare nulla con certezza. Ecco, allora, la questione della *δόξα*, quindi, della verità come *ἀλήθεια α*, non come *ἐπιστήμη*: possiamo solo raccontare. Certo, ci sono vari tipi di racconto, ma, dopo tutto, quello fa il pensiero teoretico, che spesso viene contrapposto al pensiero mitico, parte dal mito, potremmo dire dalla *δόξα*, fa un lungo giro e torna al mito; ma con un elemento in più, e cioè con la consapevolezza che non c'è uscita dal linguaggio. Mentre nel mito ancora si pensava – è da lì che, in fondo, è sorta la filosofia, come rimedio alle magagne del mito...

Intervento: Che non c'è il mito, è qualcosa che non è. È un movimento hegeliano.

Esattamente. Quella che Hegel chiamava dialettica. Questo ritorno al mito è un ritorno al mito con la consapevolezza dell'impossibilità di uscire dal mito o dall'*ἀλήθεια*. L'*ἐπιστήμη* è, come dicevo prima, l'animale fantastico della volontà di potenza, l'idea che ci sia l'uno come riferimento, l'Uno di Plotino, da cui discendono le ipostasi, l'Intelletto, l'Anima e, via via, tutto il resto. Ma questo cosa comporta in Plotino? Un pensiero importante, che è presente ancora oggi: quello del ritorno, della nostalgia, delle cose che vogliono ritornare all'Uno. Questo ritornare all'Uno ha avuto nel corso dei secoli varie configurazioni, ma soprattutto ciò che importa è che ci sia l'idea di potere ritornare all'Uno, su cui poi si è costruito il Paradiso e altre storie, come dire che c'è stata una caduta agli inferi e poi una risalita. Non si sa bene come, ma in Plotino le varie ipostasi ricordano l'Uno – il perché non è dato sapere bene, ma hanno nostalgia dell'uno e vogliono ritornare all'Uno. Questo è uno dei caposaldi del pensiero neoplatonico, che funziona a tutt'oggi. Tornare all'Uno, vale a dire, il pensiero che comunque ci sia sempre sullo sfondo un Bene assoluto, una verità assoluta, una giustizia assoluta, ecc., che fa da garante in fondo a ciò che stiamo facendo qui noi poveri mortali. Come vedete, è totalmente platonico lo scenario. In più c'è questa aggiunta di Plotino, cioè, la nostalgia dell'Uno, per cui tutti quanti gli elementi, anche quelli più

infimi, vogliono ritornare all'Uno, quasi a conferma che l'Uno è il Bene assoluto. Poi, da lì è stato costruito il Paradiso e tutte le altre belle storie. Tutto questo è implicito nell'Organon aristotelico, cioè, nella logica o, più propriamente, in ciò che indicavo la volta scorsa come le falle della logica, lì dove si insinua il sofista, lì dove è possibile utilizzare il problema del linguaggio a proprio vantaggio. Anche questo è possibile sempre. Prendete un qualunque affermazione, anche quella che appare come la più incontrovertibile: l'essere è e il non essere non è. Nessuno avrebbe alcunché da obiettare di fronte a una cosa del genere, è palese a tutti e incontrovertibile, direbbe Severino. Quindi, sappiamo di che cosa stiamo parlando quando parliamo dell'essere. Di che cosa stiamo parlando quando parliamo dell'essere? Occorre determinarlo. Con che cosa? Con qualcosa che l'essere non è. Quindi, l'essere è in quanto non essere. E già qui l'affermazione di prima viene scompigliata e scardinata. Quindi, anche l'affermazione più potente, più forte, possiamo demolirla in quattro e quattr'otto, semplicemente utilizzando il modo in cui il linguaggio funziona. Tu dici che l'essere è. Sì, certo, perfettamente d'accordo. Quindi, sai che cos'è l'essere, è ovvio; dubito che tu possa affermare qualcosa senza sapere di che cosa stai parlando, dice il sofista. Va da sé che questo essere sia determinato da ciò che tu sai che lui è, ma queste determinazioni non sono l'essere, sono un'altra cosa; dunque, l'essere è a condizione di non essere. Questo è un esempio di come i sofisti e anche gli eristi utilizzassero il linguaggio per demolire qualunque affermazione, anche la più potente; e, in effetti, utilizzando il linguaggio non esiste, non può esistere, un'affermazione che non possa venire confutata, perché qualunque affermazione afferma qualche cosa ma, affermandola, necessariamente dice di quella cosa altre cose che non sono quella cosa lì; e, quindi, la sua affermazione viene immediatamente confutata, sul nascere. Tutte queste cose sorgono dai problemi che Aristotele ha riscontrato nella logica, anche se lui cercava di aggirarli. Lui si sarà sicuramente accorto che a questo punto i sofisti e gli eristi, tutto sommato, non avevano tutti i torti. D'altra parte, anche Platone, alla fine, dice: "Voi distruggete tutto ma non proponete niente". In effetti, non era loro compito proporre alcunché; il loro compito era mostrare l'impossibile che c'è insieme a qualunque affermazione. Non hanno mai proposto una soluzione, semplicemente perché non c'è. La soluzione sarebbe uscire dal linguaggio e dall'esterno osservare quello che succede. Tutte queste cose sono *in nuce* nell'Organon perché è da lì che è sorta questa questione. Nell'Organon Aristotele, di fatto, anche se non lo dice esplicitamente, nega non soltanto l'esistenza ma la possibilità dell'esistenza di una verità epistemica, ma esiste solo la verità della *δόξα*. Da qui il recupero dell'*ἀλήθεια*; *ἀλήθεια* come la verità di ciò che mi appare: questa cosa mi appare così, quindi, è vero così. Dell'*ἀλήθεια* poi non si è mai detto un granché, si è sempre ripetuto quello che dicevano i filologi: l'alfa privativa, il non nascondimento, la dimenticanza, qualche cosa che non appare, quindi, se lo nego, nego il disappearance e affermo l'apparire, quello che mi appare.

Intervento: ...

Il problema è che l'*ἀλήθεια*, essendo qualcosa che mi appare così come mi appare, nega l'assoluta identità di quella cosa, che invece Plotino voleva assolutamente, per cui l'Uno è identico a sé. È un po' come Dio: lui non è quello che tu pensi che sia oggi e domani non è quello che penserai di lui domani; no, Dio è Dio. È curioso e anche interessante questo recupero dell'*ἀλήθεια*. Come diceva Heidegger, il problema degli antichi è stato proprio quello di non avere affrontato, problematizzato e pensato quello che era da pensare, appunto, l'*ἀλήθεια*. Forse, neanche Heidegger si rendeva conto della portata di quello che stava affermando. Al punto in cui siamo, pensare l'*ἀλήθεια* apre una questione straordinaria, e cioè che l'unica verità di cui disponiamo è la *δόξα*, è l'unica, non possono essercene altre, perché se ci fosse sarebbe una, ma se è una si incappa in una serie di problemi irrisolvibili. Dicevo prima rispetto al pensiero mitico e a quello teoretico. In fondo, il pensiero mitico in cuor suo aspirava all'Uno, anche se con tutti i limiti, però, immaginava che potesse esserci; il pensiero teoretico, quando torna al mito, informa il mito che questo uno non c'è, ma c'è solo il mito, da cui non si esce.

Intervento: Il principio di ragione...

Questa ragione veniva fornita miracolosamente, dagli dei, dal fato, ecc., non c'era la ricerca delle ragioni del principio. I vari tentativi di Anassimene e degli altri, i vari principi come il fuoco, l'aria, l'acqua, ecc., non erano quelli in quanto tali ma era l'idea di qualche cosa che fosse in principio. Era un'idea innovativa, cioè, la ricerca del principio, cosa che nel mito non c'è, perché tutto è già dato: ci sono gli dei, è sempre stato così, cos'altro vai cercando? In fondo, il neoplatonismo ha rincarato la dose rispetto a questa idea della verità: l'ha confermata, istituzionalizzata. Come? Con la censura: c'è l'Uno ma non devi interrogarlo. E, difatti, qualche secolo dopo chi metteva in dubbio l'esistenza di Dio aveva i suoi problemi. Che cosa comporta questa ripresa dell'*ἀλήθεια*? Direi una consapevolezza, che ha a che fare con la percezione degli eventi. Noi percepiamo un evento, qualunque esso sia, e lo percepiamo a partire da che cosa? Naturalmente dalle cose che sappiamo, dalla *δόξα*, ma con un elemento in più, e cioè alcune cose di questi eventi ci appaiono reali, vere. Questo è inevitabile, ma il modificarsi di questa percezione degli eventi è come se, in un certo senso, impedisse a questa realtà, che è l'Uno, di istituirsi permanentemente nel mio discorso. Non è ancora molto chiara la cosa, però, sicuramente una cosa del genere comporta un'alterazione dell'approccio a ciò che accade. Ciò che accade è quello che accade per via delle sue determinazioni, ovviamente, determinazioni che non sono riconducibili all'*ἐπιστήμη* ma alla *δόξα*, sempre e comunque. Vale a dire, io vedo qualcosa che accade attraverso la *δόξα*, cioè, attraverso l'*ἀλήθεια*, non attraverso l'*ἐπιστήμη*. Vedo ciò che accade e so ciò che accade. Questo "so ciò che accade" è un mito, non so propriamente ciò che accade; in teoria, non so neanche qualcosa; poi, interviene la *δόξα*, tutto ciò che abbiamo imparato, quello che ci ha insegnato la nonna che, a sua volta, ha imparato da sua nonna, e così via.

Intervento: ...

La tecnologia non crea soltanto i mezzi per muoversi rapidamente, ma crea la necessità di muoversi rapidamente. Il fatto che con un aereo io raggiunga Tokio in poche ore presuppone che io voglia fare questo viaggio in poche ore. Da dove mi arriva questa idea? Questa necessità è stata indotta dalla tecnologia: io fornisco gli strumenti per fare quello che occorre che tu faccia per utilizzare questi strumenti.

Intervento: ...

Il capitalismo ha offerto la possibilità ad alcuni di diventare ricchi. Perché bisogna diventare ricchi? È l'idea neoplatonica, proprio di Plotino, che ci sia nostalgia dell'Uno, cioè del tutto, dell'assoluto: se io divento ricco divento padrone dell'universo e, quindi, ho il dominio sul tutto. Anche questa idea è stata indotta, indotta già con il neoplatonismo e poi con il cristianesimo: noi vi facciamo conoscere Dio, la massima potenza pensabile; come diceva Anselmo, la cosa più grande che si possa pensare; noi ve la offriamo, ve la facciamo conoscere. Non come volevamo gli gnostici – eritis sicut dii, sarete come dei – no, perché voi siete i molti; l'Uno rimane sempre lì, come sfondo, come qualche cosa a cui si deve aspirare ma che rimane irraggiungibile dagli umani. La tecnologia fa la stessa cosa: sempre più cose, sempre più aggeggi, ti avvicini sempre di più... Come diceva Popper: non possiamo avere la verità a portata di mano, però, attraverso il progresso e la scienza ci avviciniamo a mano a mano alla verità, è un avvicinarsi sempre di più. Il fatto è che se non sai che cos'è la verità, non sai nemmeno se, in realtà, ti stai avvicinando oppure allontanando. Già nelle prime battute della Fisica di Aristotele c'è una cosa straordinaria, e cioè l'idea che non c'è qualche cosa di prioritario. *Δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια*, integrazione: che cosa ci dice questa relazione? Che non c'è il dominio della *δύναμις* sull'*ἐνέργεια* e viceversa, ma che si coappartengono. Quindi, manca la possibilità del dominio di una cosa su un'altra, quindi, di stabilire un principio. E questa possibilità viene negata proprio da lui che per tutta la vita ha cercato il principio primo. Non è un caso che a un certo punto Teofrasto scivoli verso Democrito, e cioè: se non c'è la possibilità di stabilire alcunché, allora siamo a Democrito, al totale caos, nella casualità più totale. Ovviamente, Teofrasto non può affermarlo, però, non dà nemmeno torto a

Democrito. Questa impossibilità di stabilire un principio è palese nell'Organon di Aristotele quando dice che la dimostrazione muove da una definizione, ma che la definizione non ha nessuna dimostrazione... più chiaro di così. Per il momento è come se stessimo mettendo un po' di elementi che ci saranno utili per quel lavoro che abbiamo in animo di fare, dopo questa lettura della Fisica di Aristotele, e cioè vedere, passo dopo passo, come si è costruito il pensiero di cui siamo fatti. Si tratta di comporre questo insieme di elementi che apparentemente sembrano andare ciascuno per conto suo, perché invece c'è una direzione, c'è sempre stata, e la direzione è quella voluta dalla volontà di potenza. La volontà di potenza ha imposto una certa linea, che è stata poi quella del neoplatonismo e del cristianesimo. È la volontà di potenza che impone, ci deve essere un Dio per dominare tutto, e, se io domino lui, perché ne ho il controllo, allora domino l'universo intero.

6 marzo 2024

Da tempo stiamo costruendo una scuola di sofisti, di sicuro non una scuola di psicoanalisi, cosa che peraltro oggi non avrebbe alcun senso, perché la psicoanalisi, non solo non esiste più, ma perché la psicoanalisi è uno degli ultimi prodotti del neoplatonismo. Non l'ultimo. L'ultima produzione del neoplatonismo è quella cosa che oggi viene chiamata intelligenza artificiale. Ecco perché a noi interessa il neoplatonismo e, terminata la Fisica, ci dedicheremo a Plotino, il principale autore, e poi tutti gli altri, perché il neoplatonismo, con tutto ciò che esso produce, ha sempre la stessa struttura: la separazione dell'uno dai molti e, quindi, stabilire il bene e il male, il giusto e lo sbagliato, ecc. Tutto questo ci dice subito che una certa dottrina, essendo prodotta dal neoplatonismo, una dottrina che quindi divide il bene dal male, l'uno dai molti, è una dottrina religiosa. Perché non ci interessa una dottrina religiosa? Perché non pensa; non pensa perché, tenendo separato l'uno dai molti, deve escludere ciò che è da pensare, cioè, i molti che determinano l'uno. Prendete, per esempio, quella cosa che comunemente si chiama ideologia. L'ideologia è la rappresentazione del neoplatonismo, una rappresentazione della separazione del bene dal male: la mia idea è quella giusta, io so che cosa è bene e cosa è male. Nell'ideologia permane fortemente l'idea che il bene stia da una parte e il male da quell'altra; non importa da che parte, purché siano distinte, e questo è irrinunciabile in tutto il pensiero religioso, quindi, in tutto il pensiero. Duemila anni di cristianesimo non sono passati invano, nel senso che hanno lasciato il segno. Nella Fisica Aristotele critica i suoi predecessori, ma non critica per quello che vedevano (il fuoco, l'acqua, l'aria, ecc.), questo è irrilevante, ma il fatto di tenere separate le cose. Lo dirà tra poco e poi arriverà, a mano a mano, verso la fine, dove parlerà del movimento, a indicare l'έντελέχεια, che non è altro che l'Aufhebung di cui parlerà Hegel, come l'integrazione di δύναμις e ένέργεια, in quanto non c'è l'uno senza l'altro, sono simultanei, si coappartengono. È questo che insegna Aristotele e questo è forse uno dei motivi per cui è stato eliminato nel modo più sottile, più subdolo, e cioè è stato interpretato dai neoplatonici in modo tale da far apparire anch'egli un platonico, lui che non c'entra assolutamente niente con il platonismo.

Intervento: l'Isagoge di Porfirio...

Isagoge, introduzione. Deve introdurci lui, Porfirio, alle Categorie, non è che possiamo addentrarci noi per i fatti nostri. È un po' come è accaduto per la Bibbia, che non si poteva leggere ma occorreva leggere i testi che davano la giusta, corretta interpretazione della Bibbia. Dunque, che cosa fa Aristotele? Incomincia a porre la questione e, naturalmente, come fa sempre, incomincia a suddividere. 184a. *Poiché in ogni campo di ricerca di cui esistono principi o cause o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla conoscenza di questi ultimi – noi, infatti, pensiamo di conoscere ciascuna cosa solo quando ne abbiamo ben compreso le prime cause e i primi principi e, infine, gli elementi -*, è evidente che anche nella scienza della natura si deve cercare di determinare anzitutto ciò che riguarda i principi. È naturale che si proceda da quello che è più conoscibile e chiaro per noi verso quello che è più chiaro e conoscibile per natura: perché non sono la medesima cosa il

conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto. Questo è chiaro. Per noi appaiono comprensibili un sacco di cose che, se si interrogano, si mostrano tutt'altro che comprensibili. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura ma più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura. A noi risultano dapprima chiare e3d evidenti le cose nel loro insieme; e solo in un secondo momento l'analisi ci consente di individuarne gli elementi e i principi. Perciò bisogna procedere dall'universale al particolare: infatti alla sensazione si presenta come più immediatamente conoscibile l'intero, e l'universale è, in un certo senso, l'intero, perché esso contiene molte cose come parti. 185a. Il modo più appropriato di cominciare, poiché "essere" si dice in molti sensi, sta nel vedere cosa vogliono dire quelli che sostengono che tutte le cose sono uno: se, cioè, questo tutto sia sostanza o qualità o quantità, e ancora se questo tutto sia una sostanza, come un uomo o un cavallo o un'anima... /.../ Qualora, invero, il tutto sia e sostanza e qualità e quantità (siano pure queste separate o non separate tra loro), ne risulterà una molteplicità di esseri. Qualora, al contrario, il tutto sia o qualità o quantità (ci sia o non ci sia la sostanza), si cadrà nell'assurdo, se per assurdo si deve intendere ciò che è impossibile. Ci sarebbe una infinità di "essere". Niente altro, infatti, è separabile tranne la sostanza, giacché tutte le cose si dicono in riferimento alla sostanza che fa loro da sostrato. Qui ribadisce il fatto che la sostanza non è altro che ciò che se ne dice e che è inseparabile: non è che c'è la sostanza da una parte e ciò che se ne dice dall'altra, sono la stessa cosa. 185b, 5. Inoltre, poiché anche lo stesso "uno", come l'essere, si dice con molti significati, bisogna esaminare in che senso dicono che il tutto è uno. Qui sta facendo un'obiezione rispetto a tutti quelli che sostengono che l'uno e l'essere sono due cose diverse, mentre per Aristotele sono la stessa cosa. Questa distinzione tra l'uno e l'essere è ciò che permetterà a Plotino – che si rifà a Platone, per cui l'uno è l'Idea – di costruire tutta la sua piramide. Si dice, infatti, uno sia il continuo sia l'indivisibile sia ciò che ha una sola definizione e per cui vi è un solo concetto, come liquido inebriante e vino. /.../ Se, poi, per definizione gli enti sono una sola cosa, come vestito e indumento, bisognerà allora accettare il discorso di Eraclito: saranno, infatti, la medesima cosa bene e male, e non-bene e bene, come saranno identici bene e non-bene, e uomo e cavallo, e non si potrà sostenere che gli enti sono uno, bensì che sono nulla, e quantità e qualità saranno una sola e medesima cosa. Qui Aristotele dice che se questa cosa è uno allora sarà la medesima cosa essere secondo il bene e secondo il male, e così si definirà il buono e il non buono. È un'obiezione che, in effetti, lascia il tempo che trova, però, era un problema di Platone. Ad esempio, l'idea della virtù, come contiene in sé l'idea della non virtù? Questo qualcosa che si aggiunge, come funziona? Lì Platone non se l'è cavata molto bene. Rimanevano, quindi, perplessi i pensatori di un passato più vicino a noi, del fatto che risultava loro che l'uno e i molti fossero identici. Perciò taluni soppressero la parola "è", come fece Licofrone; altri trasformarono la locuzione, dicendo non "l'uomo è bianco", ma "biancheggia", e non "è in cammino", ma "cammina", per evitare che l'uno fosse i molti qualora aggiungessero il verbo "è", in quanto l'uno e l'essere avrebbero avuto significato univoco. Ma, intanto, quelli erano perplessi, ed erano costretti ad acconsentire che l'uno è i molti, come se non si potesse concedere che lo stesso oggetto sia uno e molti, senza essere per questo in contraddizione con se stesso. Eppure, in realtà, c'è l'uno in potenza e l'uno in atto! Ecco, qui, in queste due righe, c'è già l'anticipazione di tutto il libro. Aristotele sta dicendo quello che pensa lui, quasi come se non si potesse ammettere che l'uno e i molti sono la stessa cosa. Senza essere per questo in contraddizione con se stesso: purché non si separino, non sono contraddittori, sono due momenti dello stesso; non si contraddicono perché, se si contraddicessero, uno cancellerebbe l'altro, così come il particolare negativo cancella l'universale affermativo. 186a, 20. Aristotele ce l'aveva in modo particolare con Parmenide. Si può anche capire il motivo, ma, in effetti, è una cosa risaputa che Aristotele non andava per niente d'accordo con Parmenide. Anche contro Parmenide si procede con gli stessi criteri, benché ve ne siano altri più appropriati. E la confutazione si fa sia perché egli erra nelle sue premesse, perché stabilisce di parlare dell'uno in senso assoluto, mentre poi ne parla in molti sensi;... Questa è l'obiezione che Aristotele fa a Parmenide. Aristotele pensava che Parmenide considerasse l'essere in senso assoluto. Anche Aristotele ha

scordato quella frase: “essere è lo stesso che pensare”. ...è *incoerente nelle conclusioni, perché, se pur si prendessero in esame solo le cose bianche, pur significando “bianco” un solo essere, non di meno le cose bianche sarebbero molte e non una...* Qui Aristotele ha pensato che Parmenide dicesse che l’essere è uno, mentre Parmenide non dice questo, perché per Parmenide l’essere è pensare e il pensiero è fatto di miliardi di cose. 186b. *quindi, l’essere in quanto tale non sarà inerente ad altro, giacché esso non apparterrà affatto all’essenza di questa tal cosa, a meno che non si ammetta che l’essere stia a significare molte cose e che, quindi, ciascuna cosa in particolare è pure un certo essere.* L’essere non sarà mai un qualche ente: sembra di leggere Heidegger e la sua differenza ontologica, per cui l’essere è sempre stato inteso come un ente e mai come l’essere. Però, qui non è Heidegger ma Aristotele. *Ma si è supposto che l’ente stia ad indicare una sola cosa! Se, dunque, l’essere in quanto tale non è accidentale a nulla, ma le altre cose sono accidentali rispetto ad esso, perché, poi, l’essere in quanto tale dovrebbe indicare l’essere piuttosto che il non-essere?* Sono tutte obiezioni che hanno sempre la stessa direzione, cioè, sono obiezioni alla supposizione che l’uno sia separato dai molti. 186b, 15. *Questi, infatti, se non sono essere in sé, risulteranno accidentali o all’uomo o a qualche altro soggetto.* Quindi, ciò che è per sé produce cose che sono per sé. Questo ci verrà utile più avanti. *Certuni hanno dato il loro assenso ad entrambe queste dottrine: sia a quella secondo cui tutto è uno, se l’ente significa una sola cosa, dicendo che il non-essere è; sia a quella ricavata dalla dicotomia, ponendo grandezze indivisibili.* Quindi, da una parte ci sono quelli per cui l’essere ha un solo significato, ma in questo modo ammettono che ci sia il non-essere; dall’altra parte, ci sono quelli che pongono delle grandezze indivisibili a partire dal principio della dicotomia, per cui l’essere è fatto di grandezze indivisibili, di tanti punti, potremmo dire. *Ma è ovviamente falso pretendere che, se l’essere indica l’uno e non è possibile nello stesso tempo la contraddizione, non vi sia affatto il non-essere. Nulla, infatti, vieta che il non-essere, in senso assoluto, non sia, ma, come un certo non-essere, sia.* Qui c’è ancora il fraintendimento di Parmenide, il quale pone, sì, l’essere in senso assoluto ma nel senso di pensare, e allora, sì, c’è il non-essere, cioè, il non-pensiero, che è una contraddizione in termini. *D’altra parte, l’asserire che, tolto l’essere, a meno che non si ponga qualche altra cosa, il tutto sia uno, è un’assurdità. Infatti, non si può avere nozione del puro essere che non sia un determinato in sé. E, se è così, nulla allora vieta che gli esseri siano molteplici, come già dicemmo.* Qui Aristotele sta affrontando un problema: per comprendere l’essere devo parlo come uno. Ma è uno? No, non lo è, l’essere non è uno, ma devo parlo come uno per pensarlo. Sta qui la questione che incomincia ad affrontare Aristotele, che poi risolverà con la nozione di entelechia, di *Aufhebung*. *Su questo problema i naturalisti si dividono in due correnti. Alcuni, infatti, ponendo l’essere in quanto uno, come sostrato corporeo, cioè o come uno dei tre elementi o come un altro più denso del fuoco e più raro dell’acqua, fanno nascere le altre cose per rarefazione e condensazione, dando origine così al molteplice (e queste due cose sono contrarie, come generalmente l’eccesso e il difetto o, come dice Platone, il grande e il piccolo; se non che Platone pone gli elementi come materia e l’uno come forma, mentre quelli pongono l’uno, che fa da sostrato, come materia e i contrari come differenze e forme); altri, invece, sostengono che le contrarietà vengono tratte fuori dall’uno in cui sono implicite, come asseriscono Anassimandro e quanti affermano che gli enti sono uno e molti, ad esempio Empedocle e Anassagora; infatti, costoro dalla mescolanza traggono fuori per divisione anche le altre cose. Ma questi due ultimi differiscono tra loro, in quanto l’uno stabilisce una periodicità, l’altro un corso unico e, inoltre, il secondo considera infinite le particelle simili e quelle contrarie, mentre il primo ammette soltanto i cosiddetti elementi.* Qui prosegue nella questione, ma le critiche che fa vertono sempre intorno al problema dell’uno e dei molti, e cioè che cosa pensavano gli antichi pensatori intorno all’uno e ai molti. Il porre, per esempio, il fuoco all’origine non riguarda il fuoco in quanto tale ma l’idea di un principio. Ora, per alcuni questo principio è ciò che viene separato dai molti, ed è questo che Aristotele critica. *Pare, poi, che Anassagora abbia considerato infiniti i principi, perché egli suppone che sia vera la comune opinione dei naturalisti, che, cioè, nulla deriva dal non-essere (perciò essi dicono: “erano insieme tutte le cose” e “divenire una tal cosa, vuol dire alterarsi”, mentre altri parlano*

di concrezione e discrezione);... Questa idea, non è del tutto errata, che le cose procedano per aggregazione e disgregazione o, come dicevano i greci, per *σύνθεσις* e *διαίρεσις*, unione e separazione, e che le cose, in effetti, siano già presenti, è come se fosse quasi un primo abbozzo di un pensiero intorno al funzionamento del linguaggio: nel linguaggio c'è necessariamente già tutto. In fondo, anche Democrito pensava una cosa del genere: tutti gli atomi che si aggregano e si disgregano formano che cosa? Lui non poteva ancora dirlo, ma questi elementi formano parole, formano discorsi. Si aggregano e si disgregano nelle forme indicate da Aristotele negli Analitici primi. ...*inoltre, Anassagora prende spunto dal fatto che i contrari si generano reciprocamente. Ma, in tal caso, si deve ammettere che precedentemente coesistevano. Se, infatti, tutto ciò che si genera, necessariamente nasce o da enti o da non-enti, e se di queste asserzioni è impossibile quella secondo la quale le cose si generano da non-enti (su questo punto sono d'accordo tutti i naturalisti), essi reputarono, quindi, che dovesse necessariamente verificarsi l'altra asserzione, che, cioè, le cose si generano da elementi che sono e preesistono, ma che non sono da noi percepiti per la piccolezza della loro mole.* Si generano da cose esistenti e inerenti l'una nell'altra: questo è il principio del sillogismo (A inerisce a tutte le B, B inerisce a tutte le C, ecc.), è il principio di inerenza di Aristotele. A quel tempo si pensava alle cose, ma queste cose... Certo, sappiamo bene che per i greci l'essere è in definitiva ciò che appare così come appare, ma queste cose sono le parole. Di questo Aristotele aveva accennato nelle Categorie, dicendo che la sostanza non è niente altro che *praedicamenta*, cioè, le cose che se ne dicono; quindi, la sostanza è qualcosa che si dice, non è altro che questo. *Da ciò deriva la loro affermazione che il tutto è mescolato nel tutto, perché essi vedevano che tutto diviene da tutto; ma essi aggiungono che gli oggetti appaiono differenti e sono chiamati in guise diverse tra loro in base a ciò che sovrabbonda per numero nella mescolanza degli infiniti elementi.* Non aveva torto Teofrasto, sembra quasi un continuo riferimento a Democrito, con questi elementi che si mescolano. In modo casuale? Difficile trovare una causa specifica. A meno che uno non trovi una causa precisa e specifica dell'esistenza della Via Lattea: perché esiste la Via Lattea? *Secondo costoro, infatti, l'intero – ad esempio, il bianco, il nero, il dolce, la carne e l'osso – non esiste allo stato puro, ma pare che la natura di ciascuna cosa sia ciò che questa cosa possiede in massima parte.* Come dire che la cosa è fatta di quella cosa lì e infinite altre, la parola è quella lì ma è fatta di infinite altre, ogni parola è l'universo, un universo che esplose ogni volta che viene detta. *Dunque: se l'infinito, in quanto infinito, è inconoscibile, esso rispetto al numero e alla grandezza è inconoscibile come quantità, rispetto alla forma è inconoscibile per qualità.* È un primo abbozzo della distinzione tra infinito potenziale e infinito attuale, secondo la quantità e secondo la qualità. *Se, d'altronde, i principi sono infiniti sia per numero sia per forma, è impossibile conoscere ciò che da essi risulta: perché noi stimiamo di conoscere il composto, solo quando sappiamo da quali e quanti elementi esso risulta.* Per parlare di qualcosa, per poterla pensare, devo determinarla, devo finirla, chiuderla, e allora posso parlarne, pensarne, ecc., sennò non posso fare niente, come diceva Teofrasto, è la distruzione del pensiero. 188a, 10. *E, in conclusione, viene ad essere assurdo quell'Intelletto quando si mette a tentare cose impossibili, se è vero che esso vuole separare, facendo, però, ciò che è impossibile fare sia rispetto alla quantità sia rispetto alla qualità: rispetto alla quantità, perché non vi è una grandezza minima; rispetto alla qualità, perché le affezioni sono inseparabili.* Qui le affezioni si possono intendere in tanti modi, ma le affezioni sono le variazioni e sono infinite. Dice *viene ad essere assurdo quell'Intelletto quando si mette a tentare cose impossibili, se è vero che esso vuole separare, come faccio a distinguere, dice; facendo, però, ciò che è impossibile fare sia rispetto alla quantità sia rispetto alla qualità: rispetto alla quantità, perché non vi è una grandezza minima, quindi, posso continuare a distinguere all'infinito; rispetto alla qualità, perché le affezioni sono inseparabili,* ma è anche vero che per parlare occorre fare quella operazione lì. Aristotele lo dice negli Analitici secondi: noi dobbiamo definire per potere costruire un sillogismo, quindi, per potere pensare, ragionare. 188b, 25. *Fin qui, dunque, anche la maggior parte degli altri pensatori si è trovata d'accordo, come dicevamo prima. Tutti, infatti, sebbene pongano senza criteri razionali gli elementi e*

quelli che essi chiamano principi, parlano, comunque, di contrari, quasi costretti dalla stessa verità. Ma sono in contrasto tra loro, perché alcuni prendono ciò che viene prima, altri ciò che viene dopo; alcuni ciò che è più conoscibile secondo il pensiero, altri ciò che è più conoscibile secondo la sensazione... Sempre gente che separa. 189a, 10. Ma che, comunque, i principi debbano essere contrari, resta ormai chiaro. ἔν πάντα εἶναι: è la stessa cosa. Rimarrebbe ora da trattare se i principi siano due o tre o anche più. Non è possibile che essi siano uno solo, perché i contrari non sono mai uno solo, e neanche è possibile che essi siano infiniti, perché in tal caso l'essere non sarebbe intelligibile e perché una sola coppia di contrari vi è in ogni singolo genere e la sostanza è un solo genere, e anche perché è possibile partire da principi finiti; ed è preferibile da principi finiti, come fa Empedocle, anziché da infiniti. Anche egli, infatti, crede di poter produrre tutti quanti quegli oggetti che Anassagora produce da principi infiniti. Inoltre, i contrari, reciprocamente, sono gli uni prima degli altri e derivano anche gli uni dagli altri, come il dolce e l'amaro, il bianco e il nero, mentre i principi devono per sempre permanere. E da ciò, pertanto, risulta chiaro che i principi non debbono essere né uno né infiniti. Ma poiché sono finiti, è anche logico ammettere che non siano solo due, giacché non si saprebbe, in tal caso, spiegare come mai mediante un procedimento naturale la densità possa produrre la rarità come un "qualcosa", o come la rarità possa produrre la densità. Similmente avviene di qualsiasi altra coppia di contrari, giacché l'amore non racchiude l'odio o produce qualche determinazione di questo, né questo di quello, ma entrambi producono una terza e ben diversa cosa. Introduce il terzo elemento: una realtà che sia terza rispetto ai due. Cosa sarà mai questa realtà terza rispetto ai due? Bisogna aspettare un po' prima di scoprirlo, ma ve lo anticipo: è l'entelechia, è questo il terzo elemento che unisce i due. 189b, 10. E pare che sia antica anche questa opinione, che, cioè, l'uno, l'eccesso e il difetto siano i principi degli enti, ma non allo stesso modo, perché i più antichi dicevano che i due contrari agiscono, mentre l'uno patisce, e, invece, alcuni tra i più moderni affermano piuttosto che l'uno agisce, mentre i contrari patiscono. 190a, 12. Stabilito ciò, se consideriamo bene una cosa che già dicevamo, è necessario porre anche questo a proposito di tutto ciò che diviene: che, cioè, il diveniente sia sempre un sostrato, e questo, se anche è uno per numero, non è uno per forma (e tengo a dire che "per forma" e "per concetto" sono espressioni identiche). Occorre fare attenzione alle parole di Aristotele. Ogni diveniente richiede un qualche sostrato, se anche è uno per numero, non è uno per specie, dove "per specie" si intende la medesima cosa che "per definizione". Cioè, torna a dire che, sì, è uno come genere, ma si dice in tanti modi. È come se, di nuovo, dicesse che è uno e molti. 190b, 28. Ma il sostrato è uno in quanto al numero, due in quanto alla forma (infatti, l'uomo e l'oro e, insomma, la materia sono numerabili; e ancora più l'oggetto particolare, e non per accidenti il diveniente si genera da esso: la privazione, invece, e la contrarietà sono accidenti). Appunto per questo si deve affermare che i principi sono per un verso due, per un altro tre. Per un verso essi sono i contrari, come quando si dice il musico e l'a-musico, o il caldo e il freddo, o l'armonico e il disarmonico, ma per un altro verso, no, perché è impossibile che i contrari patiscano reciprocamente. Non si tolgono i contrari; non è che si influenzino l'uno con l'altro, ma l'uno dipende dall'altro, l'uno è la condizione di esistenza dell'altro. Ma ci si libera anche da questa difficoltà, perché vi è un'altra cosa, il sostrato, il quale non è affatto un contrario. Sicché, in un certo senso, i principi non sono più numerosi dei contrari, ma, per così dire, due in quanto al numero; ma poiché la loro essenza sussiste come diversa, essi sono non più due, bensì tre:... Oggi potremmo dire che è la relazione ciò che permane. ...infatti, diversa è l'essenza per l'uomo e per l'a-musico, o anche per l'informe e per il bronzo. È stato, così, stabilito quanti sono i principi delle cose naturali sottoposte al divenire, e in che senso essi sono tanti; ed è chiaro che necessariamente qualcosa soggiace ai contrari, e che i contrari sono due. Ma ciò che Aristotele indica come sostrato, l'autentico sostrato, in effetti, non è altro che la relazione tra i due. Ma, in un altro senso, questo non è necessario, giacché anche uno dei contrari sarà sufficiente a produrre il cambiamento con la sua assenza o con la sua presenza. La natura, poi, che soggiace è conoscibile per analogia. Come, infatti, si trovano il bronzo in rapporto alla statua o il legno in rapporto al letto o, in genere, (la materia e) l'informe prima che acquistino

forma in rapporto a qualche altra cosa che abbia la forma, così essa stessa si trova in rapporto alla sostanza e al particolare e all'ente. Aristotele nel *De generatione et corruptione* giunge a considerare che la materia senza la forma non c'è, la materia è sempre materia signata, materia formata. *Essa, dunque, è un principio, benché non sia né una né ente, come il particolare; ma è l'unica di cui ci sia la forma, anzi è il contrario di questa, ossia la privazione. Che, dunque, i principi siano in un senso due, in un altro più, è stato detto nelle pagine precedenti: in un primo tempo si disse soltanto che i contrari sono principi; in un secondo tempo si mise in rilievo la necessità che qualche altra cosa soggiaccia e che i principi siano tre: e da ciò ora risulta chiarita quale sia la differenza dei contrari e come i principi si trovino in rapporto tra loro e che cosa sia il sostrato.* Il sostrato è quella cosa che è necessaria perché ci siano i due. Il sostrato è la materia? No. Se noi incominciamo a pensare questo sostrato come la relazione, come entelechia, lo anticipiamo, perché è quello che dirà alla fine.

13 marzo 2024

191a, 25. *Si mostri, invece, da parte nostra, che solo in questo modo si possono superare anche le aporie degli antichi. Infatti, quelli che primariamente filosofarono, indagando sulla verità e sulla natura degli enti, furono tratti, per così dire, verso una via sbagliata, spinti dalla loro inesperienza. Essi affermano che nessuno degli enti si genera o perisce, per il fatto che necessariamente ciò che diviene, si genera, secondo loro, dall'ente o dal non-ente, mentre è impossibile che si generi da ambe le cose. Infatti, secondo loro, l'essere non può divenire (perché esso è già), e dal non-essere nulla si potrebbe generare, perché è necessario che qualcosa faccia da sostrato. E, così, accentuandone le immediate conseguenze, affermano che il molteplice non esiste, ma che esiste sempre lo stesso ente.* Tutta la Fisica di Aristotele verte su una questione che è fondamentale e che a tutt'oggi permane, e cioè la fisica come lo studio del movimento dei corpi: come si muovono? Per Aristotele il movimento non è misurabile, perché il movimento è fra l'uno e i molti, cioè, il movimento è la simultaneità dell'uno e dei molti. Per Aristotele questo è il movimento e, quindi, non è matematizzabile in nessun modo. 191b. ...e, quindi, poiché ciò si dice in duplice senso, è chiaro che quello che proviene dall'ente e l'ente stesso agiscono o patiscono. Il medico, pertanto, costruisce pure una casa, ma non in quanto medico, bensì in quanto costruttore, e diventa pure bianco, ma non in quanto medico, bensì in quanto nero; invece, in quanto medico, egli medica o è incapace di medicare. E poiché noi diciamo, in modo molto appropriato, che il medico fa o patisce qualcosa, o che da medico diventa una tal cosa, qualora egli, in quanto medico, patisca o agisca ovvero diventi tali cose, è ovvio che l'espressione "essere generato dal non-ente" debba significare "essere generato in quanto non-ente". Dice che c'è un non-essere, ma non in quanto tale. Ma gli antichi filosofi non seppero fare questa distinzione e caddero in errore, e per questa loro ignoranza avanzarono tanto nell'ignoranza stessa da credere che nessun'altra cosa si generi o sia, e da eliminare tutto il divenire. Cosa avevano fatto gli antichi filosofi, secondo Aristotele? Avevano tolti i molti dall'uno, mentre lui, facendo i suoi vari esempi, in qualche modo reintroduce i molti, cioè, si dice in tanti modi. È come se riprendesse, anche se non lo fa naturalmente, la questione delle categorie, come se questa questione fosse sempre presente. Anche noi affermiamo che in senso assoluto nulla diviene dal non-ente, ma che, comunque, c'è una generazione dal non-ente, ad esempio per accidente (dalla privazione, infatti, che di per sé è un non-essere, viene fuori un qualcosa di ciò che non esisteva; eppure questo suscita stupore, anzi, sembra impossibile che un qualcosa si generi in tal guisa, ossia dal non-essere);... Perché si pensa il non-essere come il non-essere assoluto. Parmenide diceva che non esiste il non-essere assoluto: una volta accostato l'essere al pensiero, il non-essere è il non-pensiero, ma il non-pensiero non esiste. ...ma proprio allo stesso modo né si ha una generazione dall'ente né l'ente diviene, se non per accidente. Cosa vuol dire per accidente? Vuol dire che intervengono altre cose, interviene quella che lui chiamava omonimia, intervengono altri elementi, che sono sempre presenti. 192a, 25. Qui parla di materia. E, in un senso, essa si corrompe e si genera, in un altro no. Infatti, in relazione a ciò che è in essa, di per se stessa è corrotta (perché

quello che in essa è corrotto è la privazione); ma in relazione alla potenza, essa né si genera, né si distrugge di per sé, bensì è necessariamente incorruttibile e ingenerata. Qui comincia a porre la questione della potenza e dell'atto. Se con materia intendiamo la potenza, non si distrugge, perché la potenza è sempre in potenza. Se, invero, fosse generata, occorrerebbe che le soggiacesse qualcosa, dalla cui immanenza essa risulterebbe; ma proprio questo soggiacere è la sua natura, e quindi essa è prima di essere generata (giacché io chiamo materia il primo comune sostrato di ciascuna cosa e ciò dalla cui immanenza non accidentale un qualcosa è generato); se, poi, essa si corrompe, giungerà alla fine a questo punto: che sarà in uno stato di distruzione prima di essere distrutta. Quando si consuma la potenza? Nell'atto. Quindi, questo vuol dire che, se si consumasse la potenza, questa è già scomparsa nell'atto. Più avanti dirà che propriamente non scompare, che permane sempre. Siamo al Libro secondo. 192b. *degli enti alcuni sono per natura, altri per altre cause. Sono per natura gli animali e le loro parti e le piante e i corpi semplici, come terra, fuoco, aria e acqua (queste e le altre cose di tal genere noi diciamo che sono per natura), tutte cose che appaiono diverse da quelle che non esistono per natura. Infatti, tutte queste cose mostrano di avere in se stesse il principio del movimento e della quiete, alcune rispetto al luogo, altre rispetto all'accrescimento e alla diminuzione, altre rispetto all'alterazione. Invece il letto o il mantello o altra cosa di tal genere, in quanto hanno ciascuno un nome appropriato a una determinazione particolare dovuta all'arte, non hanno alcuna innata tendenza al cambiamento, ma l'hanno solo in quanto per accidente, tali cose sono o di pietra o di legno o una mescolanza di ciò;... È la differenza che fa tra la natura, la φύσις, qualcosa che sorge da sé, come un albero che cresce da sé, e, ad esempio, il tavolo, che invece necessita di qualcuno che lo costruisca. Similmente avviene per ciascuno degli altri oggetti prodotti artificialmente: nessuno di essi, infatti, ha in se stesso il principio della produzione, ma alcuni lo hanno in altre cose e dall'esterno, come la casa e ogni altro prodotto manuale; altri in se stessi, ma non per propria essenza, bensì in quanto accidentalmente potrebbero diventare causa a se stessi. 193a. Ridicolo, poi, sarebbe cercare di dimostrare che la natura è; è evidente, infatti, che di tali enti ve ne sono molti. E dimostrare le cose evidenti mediante le oscure è proprio di chi non sa distinguere ciò che è conoscibile e ciò che non lo è... Quindi, che la natura esista di per sé è dato per acquisito. Dice che voler dimostrare l'esistenza della natura è ridicolo. Cosa fa pensare una cosa del genere? A qualcosa che lui stesso ha già detto: da qualche parte occorre pur partire; quindi, diamo per acquisito che la natura esista. Perché? Perché sì. 193a, 30. In un senso, quindi, la natura viene così definita: cioè, come la materia che per prima fa da sostrato a ciascun oggetto, il quale abbia in se stesso il principio del movimento e del cambiamento; ma in un altro senso essa è definita come la specie che è conforme alla definizione. Dice che si chiama natura la forma. Quindi, la natura non è più soltanto quel sostrato che è la base di tutto ma è la forma. Introducendo la forma, incomincia a porre una distinzione importante, perché la natura non è ciò che è per virtù propria ma in virtù della forma che ha. Lo dirà più avanti: la natura è sempre in vista di qualche cosa, ma questo qualche cosa di cui è in vista è la sua forma. Come, infatti, si dice arte che è conforme all'arte e all'artistico, così anche si dice natura ciò che è conforme a natura e al naturale, e, come a proposito dell'esempio del letto, noi non potremmo dire né che il letto sia conforme all'arte, se esso è solo in potenza e non ha affatto la forma del letto, né che vi sia arte, allo stesso modo dovremmo ragionare anche a proposito degli oggetti che risultano dalla natura: la carne, infatti, o l'osso in potenza non hanno affatto la propria natura né sono per natura prima di prendere la forma specifica, determinando la quale noi diciamo che cosa è carne e osso. La forma secondo la definizione, cioè, la definizione che io do di questa forma. Le categorie sono sempre presenti. In fondo, sta dicendo che anche la forma è il ciò che se ne dice. Sicché, in questo secondo senso, la natura delle cose che hanno in se stesse il movimento, si potrebbe identificare con la forma e con la specie, la quale ultima è separabile dalla prima solo per logica astrazione. Ma non è separabile dalla materia se non per via di definizione, cioè, per ciò che io ne dico; potremmo dire, sono due momenti dello stesso. (Invece il composto di materia e forma non è natura, ma è per natura); ad esempio, l'uomo). E la forma è più natura che la materia: ciascuna cosa, infatti, allora si dice che è,*

quando sia in atto, piuttosto che quando sia in potenza. Quindi, pone la natura come la forma. Più la forma che la materia, dice. Questo è interessante perché, mentre la natura è sempre stata posta come una sorta di sostrato universale, lui stesso lo dice all'inizio, porla invece come forma è dire che la natura è sempre in vista di qualcosa, che non esiste per sé ma esiste per altro. Ma sono tutte cose che per il momento sono appena abbozzate. Inoltre, la natura, intesa come generazione, è una via verso la natura vera e propria. Cioè, la natura procede verso se stessa. Difatti, mentre noi diciamo che la medicazione non è una via verso la medicina, ma verso la salute (è ovvio, invero, che la medicazione deriva dalla medicina e non va verso di essa), in modo diverso, invece, sono tra loro in relazione questi due aspetti della natura: infatti, ciò che nasce, in quanto nasce, va da qualcosa verso qualcosa. Qui parla della natura, certo, ma lui continua a dire come se tutto fosse un seguito delle Categorie perché, se parlasse della natura come di qualcosa che attiene al linguaggio, sarebbe assolutamente preciso. Dice: ciò che nasce, in quanto nasce, va da qualcosa verso qualcos'altro. Quando definisco qualche cosa, che cosa faccio? Compio un'operazione che Aristotele non fa, e cioè immagino che questa cosa tenda a se stessa, cioè, dica la cosa stessa; invece, ci sta dicendo che non è così, non dice la cosa stessa ma dice sempre un'altra cosa. Ma qual è, pertanto, la cosa che nasce? Non certo quella da cui essa nasce, bensì quella alla quale, nascendo, essa tende. Si conclude, perciò, che la forma è natura. La natura si genera. Sì, certo, ma potremmo coglierla come un'allegoria, come le cose in generale: si generano, si dicono, non per se stesse ma in vista di altro. Faccio un esempio: perché si parla? Non per dire come stanno le cose ma per esibirsi. Del come stanno le cose non lo saprò mai, in nessun modo e per nessun motivo, questo mi è precluso totalmente. Perché parlo? Per esibirmi, per ottenere il consenso, per essere importante e le cose sono il pretesto per mettere in atto una cosa del genere. 193b, 25. Dopo aver determinato in quanti sensi si dice natura, bisogna ora osservare in che cosa il matematico differisce dal fisico (anche i corpi fisici, infatti, hanno superficie, volume, lunghezza e punti, di cui si occupa il matematico); inoltre, si deve anche esaminare se l'astronomia sia una scienza diversa oppure una parte della fisica: se, infatti, è compito del fisico sapere che cosa sono il sole e la luna, è assurdo, poi, pensare che egli non sappia nulla dei loro attributi essenziali, specialmente perché evidentemente quelli che trattano della natura e della figura della luna e del sole, studiano anche, tra l'altro, se la terra e il mondo siano sferici o no. Di queste cose, tuttavia, si occupa anche il matematico, ma non in quanto ciascuna di esse in particolare sia il limite di un corpo fisico; né, però, egli studia gli attributi in quanto essi sono attributi di tali enti. Perciò anch'egli opera una separazione: per il pensiero, essi risultano separabili dal movimento, e non c'è nulla di male se questo avvenga, né cadono in errore quelli che operano tale separazione. Qui, secondo Aristotele, il calcolo ci consente di conoscere come stanno le cose. La mette lì così, senza poi riprendere la questione. 194a, 15. Ma, intanto, a proposito di quest'argomento, poiché le nature sono due (materia e forma), non si potrebbe facilmente stabilire su quale delle due il fisico debba condurre l'indagine. O non dovrebbe, piuttosto, condurla su ciò che risulta da entrambe? Ma allora è ovvio che, se deve indagare anche su ciascuna delle due. E, allora, la conoscenza di ciascuna di queste due è compito di una sola e medesima scienza o si deve far ricorso a un'altra scienza? Per chi si attiene, invero, agli antichi l'oggetto della fisica potrebbe risultare essere la materia (in piccola parte, Empedocle e Democrito si accostano alla forma e al concetto); d'altra parte, però, se l'arte imita la natura ed è compito della medesima scienza conoscere fino a un certo punto la forma e la materia (come, ad esempio, è compito del medico conoscere la salute e la bile e il muco nei quali la salute risiede, e similmente è compito del costruttore conoscere la forma della casa e la materia, ossia mattoni e legna, e lo stesso discorso vale anche per quelli che praticano le altre arti), certamente sarà compito anche della fisica conoscere entrambe le nature. Inoltre, è compito della medesima conoscere la causa finale e il fine e quante cose sono in virtù di questi. La natura è fine e causa finale... La natura non è l'inizio, è il fine, è ciò a cui le cose tendono. È un modo totalmente differente di porre la questione. ...poiché anche le arti si costruiscono la materia, alcune in senso assoluto, altre solo per l'attuazione dell'opera, e noi ce ne serviamo come se tutto esistesse per nostro scopo. Questo è interessante. Dice che la natura

e fine e ciò in vista di cui; sì, ma l'“in vista di cui” sono io, sono io il fine della natura. Che è quello che dirà Heidegger parlando dell'utilizzabile, dello strumento. *E sono due le arti che comandano sulla materia e la conoscono: l'una è quella che ne fa uso pratico, l'altra fa parte delle attività costruttive ed è l'architettonica. Perciò anche l'arte ce ne fa uso pratico è, in un certo senso, architettonica; ma la differenza è nel fatto che l'architettonica ha competenza della forma, mentre l'altra, in quanto attività costruttiva, ha competenza della materia. Il nocchiero, ad esempio, conosce quale sia la forma del timone e la controlla; il costruttore, invece, sa da qual legno e da quali movimenti il timone potrà venir fuori.* Aristotele è vissuto in un momento in cui i miti erano ancora presenti, per cui ecco le metafore, le allegorie, i modi coloriti di dire le cose; in effetti, ci sta dicendo che sono necessarie entrambi. Sta parlando di potenza e di atto quando parla di materia e di forma, che sarebbe poi il sinolo; lui stesso dice che materia e forma non sono separabili e, infatti, sinolo viene dal greco $\sigma\upsilon\nu$ e $\delta\lambda\omicron\nu$, tutto insieme; per cui la nave, senza il nocchiero e il costruttore, non c'è, entrambi sono necessari, inseparabili, anche se ciascuno fa quello che deve fare. 194b, 25. Qui descrive le quattro cause: materiale, formale, efficiente, finale. *...in un senso si dice causa ciò da cui proviene l'oggetto e che è ad esso immanente, come il bronzo alla statua o l'argento alla coppa, o anche i vari generi del bronzo e dell'argento.* Questa è la causa materiale. C'è poi la causa formale. *In un altro senso sono causa la forma e il modello, vale a dire la definizione del concetto e i generi di essa (come del diapason il rapporto di due a uno e, insomma, il numero) e le parti inerenti alla definizione.* La causa formale è la forma che io voglio dare a qualche cosa. Quindi, c'è la causa materiale, la materia di cui è fatta qualche cosa, e poi c'è la causa formale: quale forma voglio dare a questa cosa? Poi, c'è la causa efficiente, quella che fa: io che costruisco la statua. *Inoltre, è causa ciò donde cui è il primo inizio del cambiamento o della quiete, come è causa chi dà un precetto o come il padre è causa del figlio o come in generale che fa è causa del fatto, chi muta del mutato.* La causa efficiente è l'agente, è colui che fa, che ha una materia su cui lavorare e una forma da costruire. Causa finale. *Inoltre, la causa è come fine ed è questa la causa finale, come del passeggiare è la salute. Se ci si domanda, infatti: “Perché quel tale passeggia?” rispondiamo: “Per star bene”; e così dicendo noi crediamo di averne data la causa.* Poi, però, parla della polivocità della causa. *Se tante sono, in linea di massima, le cause, accade d'altra parte che, siccome si parla di cause in molti sensi, vi siano anche molte cause di un medesimo oggetto, non per accidente; così, ad esempio, la statuaria e il bronzo sono cause della statua non per qualche altra ragione, ma solo perché la statua è statua, quantunque il modo sia diverso, per il fatto che il bronzo è materia, la statuaria invece è principio di movimento.* 195b, 5. *Tutte le cause, sia quelle propriamente dette sia quelle accidentali, ora si dicono in potenza ora in atto.* C'è, poi, tutto un capitolo, il quarto, sulla fortuna, dove distingue tra il caso e la fortuna, ma non dice molto che possa interessarci particolarmente. 197a, 33. *Dunque, come dicevamo, la fortuna e il caso sono entrambe cause accidentali nelle cose che non possono prodursi né in senso assoluto né per lo più, ma che, comunque, possono prodursi in vista di un fine.* Ci sarebbe da procedere in modo abbastanza veloce perché, poi, la parte interessante è quella riguardante l'infinito. 198a. *abbiamo, dunque, determinato che cosa sia la fortuna e che cosa sia il caso e, anche, in che queste due cose differiscono tra loro. Circa, poi, la causa dei loro modi, bisogna tenere presente che tanto la fortuna quanto il caso rientrano nel novero delle cause onde è il principio del movimento; sempre, infatti, opera qualcuna o delle cause naturali o di quelle del pensiero; tuttavia, il numero di quelle cause resta indeterminato. Ma poiché il caso e la fortuna sono causa di accadimenti di cui potrebbero essere causa l'intelletto o la natura, ed operano quando questi stessi accadimenti si producono secondo una qualche causa accidentale, e poiché nulla è per accidente prima di essere per sé, è evidente che neppure la causa accidentale è prima della causa per sé.* 198a, 20. *Che, dunque, le cause siano tali e tante è ben chiaro; ma poiché le cause sono quattro, è compito del fisico conoscerle tutte e dare, nel settore della fisica, la risposta ad ogni perché, riportandolo ad esse tutte, cioè alla materia, alla forma, al motore, al fine. Tre di queste spesso si riducono a una sola: che il concetto e il fine sono una sola cosa... Il “che cos'è” e l'“in vista di cui” sono tutt'uno. Che cos'è questa cosa? Ciò a cui serve, è il suo utilizzo. Qui c'è*

Heidegger naturalmente, che conosce molto bene Aristotele. La risposta a questa domanda “che cos’è?” non sta in chissà quale essenza o materia, ma in ciò a cui serve, al suo utilizzo: è l’utilizzo che dice che cos’è qualche cosa, come dire che il che cos’è, la cosa in sé, non è recuperabile in nessun modo. Quindi, alla domanda “che cos’è questa cosa?” io non posso rispondere che è precisamente quella cosa lì, perché non finirei mai di descriverla, ma posso però dire a che cosa serve: dicendo a che cosa serve, ho detto che cos’è. 198b. *i principi del movimento naturale sono di due specie, e una di queste non rientra nell’ambito della fisica, perché non ha in sé il principio del movimento. Di tal genere è ciò che muove senza essere mosso, come l’assolutamente immobile, il primo di tutto, il concetto e la forma di tutto:...* Qui c’è un’anticipazione rispetto a ciò che dirà della *δύναμις*, dell’*ἐνέργεια* e della *ἐντελέχεια*. È questo il motore immoto, perché non si muove. Questa dialettica, chiamiamola così hegelianamente, fra questi elementi non è in movimento ma ciò che muove; la relazione non è in movimento ma è la condizione del movimento. ...esso è, infatti, fine e causa finale; quindi, poiché la natura tende a un fine, bisogna conoscere anche questo, e la risposta al perché bisogna darla in modo esauriente; si dovrà dire, ad esempio, che da questo necessariamente proviene quest’altro (e proviene fa questo o assolutamente o per lo più), e che c’era una condizione materiale da cui un qualcosa di particolare doveva scaturire (come la conclusione scaturisce dalle premesse) e che questo era il concetto, e per qual motivo è meglio così non in senso assoluto, ma in relazione alla sostanza di qualcosa di particolare. Questo accostamento che fa Aristotele tra la fisica e le categorie, in effetti, ci offre l’occasione per potere considerare che molte cose che dice della fisica, di fatto, attengono al linguaggio. Infatti, qui praticamente parla del sillogismo: da questo viene quest’altro in modo necessario, ecc. 198b, 15. *Bisogna, ora, in primo luogo dire perché la natura è una delle cause finali;...* Ci aveva appena detto che la natura opera in vista di un fine, e ci ha anche detto che il fine sono io. Non che tutta la natura sia in funzione di me, ma che il fine di tutto ciò che accade è in vista di me, nel senso che sono io che do a tutte queste cose un significato, per dirla in modo banale; sono io che le utilizzo, sono io che dico a che cosa serve questa determinata cosa, cioè, è un utilizzabile per me. *Ma nasce un dubbio: che cosa vieta che la natura agisca senza alcun fine e non in vista del meglio, bensì come piove Zeus, non per far crescere il frumento, ma per necessità (difatti, ciò che ha evaporato deve raffreddarsi e, una volta raffreddato, diventa acqua e scende giù; e che il frumento cresca quando questo avviene, è un fatto accidentale). /.../ E, pertanto, quegli esseri, in cui tutto si è prodotto accidentalmente, ma allo stesso modo che si fosse prodotto in vista di un fine, si sono conservati per il fatto che per caso sono risultati costituiti in modo opportuno; quanti altri, invece, non sono in tale situazione, si sono perduti o si van perdendo, come quei buoi dalla “faccia umana” di cui parla Empedocle. Il bue dal volto umano non serviva a niente ed è scomparso. 199a, 30. E poiché la natura è duplice, cioè come materia e forma, e poiché quest’ultima è il fine e tutto il resto è in virtù del fine, questa sarà anche la causa, anzi la causa finale. La causa finale, la causa in vista di cui. Come dire che tutto questo è per me; è per me in quanto sono io che lo penso, che ne parlo, io sono l’utilizzatore della natura, io utilizzo la natura come mi pare, più o meno; in questo senso è per me perché, se io non ci fossi, se non esistesse il linguaggio, non esisterebbe neanche la natura: ecco perché la natura è in vista di me, che la penso, che la dico. 199b, 30. Infatti, qui aggiunge È chiaro, dunque, che la natura è causa, anzi propriamente causa finale. Cioè, il fatto di essere in vista di me, che la penso, che la dico. 200a, 13. La necessità è, perciò, da porsi, ma non in quanto fine, giacché il necessario è nella materia, la causa finale nel concetto. Il necessario è la materia, il fine è l’essenza. Questi due elementi sono simultanei, si coappartengono. Inoltre, vi è una certa somiglianza tra il necessario nelle scienze e il necessario nelle cose naturali. Ad esempio: poiché l’angolo retto ha una data proprietà, è necessario che il triangolo abbia angoli uguali a due retti; ma ciò non vuol dire che l’angolo retto sia di conseguenza un triangolo, bensì che, se questa conseguenza non si verifica, non c’è neppure l’angolo retto. Nelle cose che sono prodotte in virtù di un fine, avviene il contrario: cioè, se il fine sarà o è, anche ciò che lo precede sarà o è; altrimenti, no, come – nel caso su esposto –, se non vi è la conclusione, non vi sarà il principio, e quindi neppure il fine e la causa finale. Anche quest’ultima,*

infatti, è il principio, non del fatto, ma del concetto (e in quel caso si tratta di concetto, giacché fatti non ve ne sono). Sta qui la questione: dice che in assenza di conclusione non ci sarà neppure il principio. Ci vorranno più di duemila anni prima che Peirce dica esattamente la stessa cosa: il segno è sempre segno di qualche altra cosa, ma è per questo motivo che non c'è il primo segno; il segno è sempre secondo segno rispetto a qualche cosa e ciò che lo precede esiste in quanto c'è il successivo, sennò non esisterebbe, però, si coappartengono. È una questione questa ripresa anche da Hegel, naturalmente. Siamo al Libro Terzo. 200b. *poiché la natura è principio del movimento e del cambiamento e noi stiamo studiando metodicamente la natura, non ci deve rimaner nascosto che cosa sia il movimento. È inevitabile, infatti, che, se questo si ignora, si ignori anche la natura. Definire il movimento, bisogna, poi, cercare allo stesso modo di giungere a definire ciò che ne consegue. Orbene, sembra che il movimento faccia parte dei continui, e l'infinito si manifesta in primo luogo nel continuo. Perciò, anche a chi definisce il continuo, capita di servirsi spesso del concetto di infinito, perché è continuo ciò che è divisibile all'infinito. Inoltre, senza luogo e vuoto e tempo pare impossibile che vi sia movimento. È chiaro, dunque, che per questo motivo e per il fatto che queste cose sono comuni a tutti gli uomini e universali per tutti, bisogna por mano all'indagine su ciascuna di esse (perché lo studio delle singole proprietà è posteriore a quello delle cose comuni); e in primo luogo, come dicevamo, bisogna trattare del movimento. C'è qualcosa che è solo in atto, e qualcosa che è in potenza e in atto: e tale distinzione va applicata all'essenza determinata, alla quantità, alla qualità e, parimenti, alle altre categorie dell'essere. /.../ Non vi è, però, un movimento al di fuori delle cose; infatti, perché vi sia cambiamento, è indispensabile la cosa che cangia o per sostanza o per quantità o per qualità o per luogo, né, come noi abbiamo detto, si può trovare alcunché di comune alle cose soggette al cambiamento, senza che esso sia né essenza determinata né quantità né qualità né alcuna delle altre categorie; sicché non esisteranno né il movimento né il cambiamento di alcuna cosa al di fuori di quelle che abbiamo dette, perché non vi è nulla al di fuori di queste.* Dice che al di fuori delle cose concrete non c'è movimento. Parlando delle cose concrete si riferisce alle categorie. È curioso. Infatti, dice che è *indispensabile la cosa che cangia o per sostanza o per quantità o per qualità o per luogo*, quindi, secondo le categorie: le cose concrete cambiano in relazione alle categorie. In effetti, aveva già detto che la sostanza, o l'essere, non è altro che ciò che se ne dice e, quindi, se cambio la qualità, la quantità, ecc., cambia anche la sostanza, l'essere della cosa. E, infatti, dirà più avanti che è la forma che decide della materia.

20 marzo 2024

Questo libro di Cilento, *Paedia antignostica*, è molto interessante. È un libro fatto diversi anni fa, nel 1971. Cilento, come altri, ebbe l'idea che Porfirio, nel mettere assieme le lezioni di Plotino, abbia fatto un gran pasticcio. È un testo scritto in greco senza traduzione, che invece si può reperire naturalmente su altri testi. La tesi che qui a noi interessa è la seguente. Plotino, vissuto nel III sec. d.C., pare, a detta di molti, che abbia preso buona parte di ciò che dice nelle Enneadi da Numenio di Apamea, siriano. Numenio, vissuto nel II sec. d.C., quindi, un secolo prima di Plotino, era uno gnostico, viene annoverato in genere tra i medioplatonici ed era un profondo conoscitore di Filone d'Alessandria. Era, quindi, un medioplatonico e, soprattutto, uno gnostico. La gnosi, più che una religione a sé stante, è qualcosa che ha attraversato e continua ad attraversare tutto il pensiero religioso, ma non solo. I motti più famosi della gnosi sono: l'uno "sarete come dei" e l'altro "potrò essere tutto quello che vorrò". Plotino ha scritto molto contro gli gnostici, nonostante alcuni sostengano che lui abbia preso a man bassa dagli scritti di Numenio, perché gli gnostici pensavano che attraverso la conoscenza si potesse giungere a essere dio. Quindi, per gli gnostici era una possibilità umana arrivare all'Uno, a dio. Plotino, invece, nega fortissimamente che sia possibile da parte degli umani diventare Uno, dio; da qui, quindi, la *Paideia antignostica*. La conoscenza, quindi. A tutt'oggi si pensa che la conoscenza abbia questo

carattere soteriologico. La soteriologia è la dottrina della salvezza: ci si salva attraverso la conoscenza, e la conoscenza è quella cosa che porta verso Dio. Oggi non c'è più questo concetto, ma l'idea permane, l'idea che la conoscenza sia fondamentale. Ma qualcuno si chiede di che cosa è fatta la conoscenza? Abbiamo visto con Aristotele di che cosa è fatta la conoscenza, e cioè il sapere epistemico, che prevede una verità che non c'è. Aristotele ha mostrato questo in modo molto evidente: c'è un'ἀλήθεια nel senso di δόξα, di un sapere che viene dagli antichi, da tante cose, per cui so cose che non so dire da dove mi arrivano. Quindi, questo sapere, questa conoscenza, importa davvero oppure no? Per gli gnostici sicuramente sì, perché è la strada per arrivare a Dio, ma attraverso questa idea soteriologica per cui si mettono in atto tutta una serie di operazioni apotropaiche (scaramantiche) fino alla teurgia, cioè, fino a ideare delle cose che servono a mettermi in buona luce davanti a Dio che mi giudica. La soteriologia, la dottrina della salvezza... ma salvezza da che? Dall'inferno, così come è diventato nel cristianesimo, ma soprattutto dall'ignoranza: salvarmi dall'ignoranza che il non sapere è ciò che allontana da Dio. Lo gnosticismo è più un pensiero che una religione, ha attraversato tutte le religioni ed è molto antico. Questi due volumi occorrerà leggerli: uno è di Henry Puech, francese, *Le tracce della gnosi*, l'altro è di Hans Jonas, tedesco, *Lo gnosticismo*. Sono i due più celebri studiosi dello gnosticismo; tutto quello che c'è da sapere sullo gnosticismo è qui dentro, in questi due volumi. Il neoplatonismo viene da lì, dallo gnosticismo, viene da lì che sia necessaria la salvezza. Torno a dirvi: salvezza da che? Tanto più se si suppone che sia la conoscenza a dovere salvare, ma Aristotele ci ha spiegato molto bene di che cosa è fatta.

Intervento: ...

Sarebbe interessante fare una riflessione tra questo mito dell'età dell'oro e l'altro mito, quello della caverna di Platone, perché ci sono sicuramente delle connessioni. Ma adesso ci troviamo di fronte a un problema. Siamo al Terzo libro. *Poiché la natura è principio del movimento e del cambiamento e noi stiamo studiando metodicamente la natura, non ci deve rimanere nascosto che cosa sia il movimento. È inevitabile, infatti, che, se questo si ignora, si ignori anche la natura. Definire il movimento, bisogna, poi, cercare allo stesso modo di giungere a definire ciò che ne consegue. Orbene, sembra che il movimento faccia parte dei continui; e l'infinito si manifesta in primo luogo nel continuo. Perciò, anche a chi definisce il continuo, capita di servirsi spesso del concetto di infinito, perché è continuo ciò che è divisibile all'infinito. Inoltre, senza luogo e vuoto e tempo pare impossibile che vi sia movimento. È chiaro, dunque, che per questo motivo e per il fatto che queste cose sono comuni a tutti gli uomini e universali per tutti, bisogna por mano all'indagine su ciascuna di esse (ché lo studio delle singole proprietà è posteriore a quello delle cose comuni)...* Si parte dalla δόξα, poi si cerca di precisare. *...e in primo luogo, come dicevamo, bisogna trattare del movimento. C'è qualcosa che è solo in atto, e qualcosa che è in potenza e in atto: e tale distinzione va applicata all'essenza determinata, alla quantità, alla qualità e, parimenti, alle altre categorie dell'essere.* Qui c'è un problema. Non da parte di Aristotele, naturalmente, ma da parte del traduttore. In questo testo Aristotele parla di δύναμις, ἐνέργεια e di ἐντελέχεια. Ora, δύναμις è potenza, e qui va bene; invece, ἐνέργεια e ἐντελέχεια vengono sempre tradotti con atto, ma non sono la stessa cosa. L'atto come ἐνέργεια, per riprendere l'esempio che fa Aristotele della costruzione della casa, è la posa in opera di qualcosa, il fare ciò che la potenza ha potere di fare; altra cosa è l'ἐντελέχεια. Vi ricordate l'analisi che Heidegger fa dell'ἐντελέχεια? Lui scompone questa parola ἐντελέχεια: ἐν – τέλος - ἔκειν. Qui ἐν non è l'uno ma preposizione "in"; τέλος è il fine, non lo scopo ma il compimento, il compiersi di qualche cosa; poi, ἔκειν che significa avere. Quindi, l'ἐντελέχεια è l'aver il compimento, l'essere compiuto. L'ἐνέργεια è il porre in atto di qualche cosa che la potenza ha potenza di fare. Sono due concetti differenti e, infatti, Aristotele li usa o in un modo o nell'altro, a seconda dei casi, ma distingue tra ἐνέργεια e ἐντελέχεια. In questa traduzione, invece, non sono più distinti, è sempre atto. Questi due termini sono fondamentali nel pensiero di Aristotele, perché lì si gioca tutta la questione. Poi, quando più avanti parlerà in modo più specifico di δύναμις, di ἐνέργεια e di

έντελέχεια, lì si gioca la questione della simultaneità: questi tre elementi non sono ipostasi, come l'Uno, l'Intelletto e l'Anima di Plotino. Se voi pensate alle tripartizioni, si tratta sempre di ipostasi. La prima è forse quella dei pitagorici – l'uno è l'immagine, il due è ciò che quella immagine non è e il tre è la relazione tra i due; poi, c'è la tripartizione di Aristotele, che propriamente non è una tripartizione, per cui l'*έντελέχεια* è il movimento tra i due, tra *δύναμις* ed *ένέργεια*, movimento simultaneo; poi, c'è Plotino – l'Uno, l'Intelletto e l'Anima, che poi con la teologia trinitaria di Agostino diventa Padre, Figlio e Spirito Santo; poi, c'è Hegel, ma con lui non c'è la ipostatizzazione di questi tre momenti, l'in sé, il per sé e l'*Aufhebung*, che è il movimento dell'in sé e del per sé; si arriva, poi, fino ai giorni nostri con la tripartizione di Peirce – Primità, Secondità e Terzità, quella di Lacan – simbolico, immaginario e reale –, sino a Verdigione – lo specchio, lo sguardo, la voce. Ora, che cosa distingue queste tre cose dall'essere ipostasi oppure no? La simultaneità. Le ipostasi mantengono la tripartizione, sono tre ma separate; in Aristotele e in Hegel, non è così ma ci sono due elementi e il movimento dei due elementi, il positivo e il negativo, per Aristotele è l'*έντελέχεια* e per Hegel è l'*Aufhebung*; ma è il movimento, quindi, non si tratta più di ipostasi, perché ciascun elemento è quello che è in virtù di non essere quell'altro; quindi, c'è il suo negativo simultaneo. Ora, qui si pone un problema, Lombardo Radice nel volume di Bompiani e Antonio Russo in quello edito da Laterza, hanno tradotto *έντελέχεια* con atto, ma perché c'è questo appiattimento? Tutto quanto diventa atto, non c'è più differenza tra *ένέργεια* e *έντελέχεια*. Questa è la traduzione che avrebbe potuto fare Porfirio, cioè, appiattare tutto in modo che scompaia per sempre la coappartenenza di ciò che si pone e del suo contrario, cioè, la simultaneità tra bene e male. Quindi, a distanza di duemila anni ancora si traduce come avrebbe tradotto Porfirio, appiattendo tutta la questione centrale di Aristotele, senza la quale non si intende nulla di Aristotele. Il testo di Russo è senz'altro migliore nella traduzione, ma a questo punto occorre avere sempre sott'occhio il testo greco, che abbiamo visto essere fondamentale. Questa traduzione è ideologica, ma è voluta o involontaria? Non credo sia voluta, è involontaria, così come era involontario il fraintendimento di Diels, nel senso che ormai attiene al modo di pensare, non se ne esce. Solo Heidegger è riuscito a cogliere in modo preciso la questione, prima con la traduzione di Diels del famoso frammento 26 di Eraclito e poi con la Fisica di Aristotele, dove coglie questo aspetto per cui non si tratta di tre ipostasi. Qui, invece, in questa traduzione è come se li considerassero veramente come delle ipostasi plotinianamente intese, cioè, dall'Uno procedono le altre ipostasi, in una processione. Così come in Agostino – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo –, come se queste cose procedessero dall'Uno. In Aristotele no, non procedono affatto dall'Uno, non c'è l'Uno, c'è la coappartenenza di due elementi opposti. Aristotele chiama questa simultaneità *έντελέχεια*, che è il compimento, è il modo in cui questi due elementi sono compiuti, compiuti in quanto coesistono, si coappartengono in quanto contrari. Ora, certo, non è facile tradurre *έντελέχεια* in italiano, tradurlo con compiuto o con compimento non rende bene, però, si potrebbe lasciarlo non tradotto con la piccola avvertenza che si può tradurre *έντελέχεια* in questi modi ma che si è preferito lasciarlo in greco. Heidegger lo ha fatto: ha scomposto *έντελέχεια* in *έν* – *τέλος* - *έκειν*. C'è qualcosa che è solo in atto, e qualcosa che è in potenza e in atto... Qui la parola che Aristotele usa è *έντελέχεια*, non usa *ένέργεια*; come dire che alcuni sono in potenza, altri sono compiuti; mentre l'"in potenza" mantiene qualcosa di incompiuto, che non è integro. Ma tutto questo nella traduzione scompare. Perché? Il perché in qualche modo si può intuire: si è ormai addestrati a pensare neoplatonicamente, perché il neoplatonismo è quello che ha vinto su tutto e, quindi, si pensa così; da qui la traduzione di Diels di *πάντα* con il tutto. Torniamo ad Aristotele e al movimento. Perché è importante questa distinzione che fa? Arriverà a dire che il movimento è l'*έντελέχεια*, è questo il movimento tra la *δύναμις* e l'*ένέργεια*. Se traduco tutto quanto con atto, questo movimento scompare e non ci si chiede più che cos'è il movimento. 200b, 28. *Per quanto concerne, invece, la relazione, si parla di eccesso e di difetto, o anche di attività e di passività, e, in genere, del motore e del mobile: infatti, il motore è motore del mobile, e il*

mobile è il mobile per opera del motore. 201a, 10. Poiché, a proposito di ciascun genere, ciò che è in atto è stato distinto da ciò che è in potenza, l'atto di ciò che è in potenza, in quanto tale, è il movimento... Nel testo greco è ἐντελέχεια. Dice l'atto di ciò che è in potenza: il tradurlo così intende la potenza che agisce, fa delle cose; se, invece, l'atto lo intendiamo come ἐντελέχεια allora è il compimento di potenza e atto, è il compiersi di qualcosa che prima è solo in potenza. 201a, 17. *E che questo sia il movimento è chiaro da quanto segue. Quando il costruibile, entro il limite in cui diciamo che tale esso è, è in atto, esso è costruito, è, cioè, la costruzione: e ciò vale anche per l'istruzione, la medicazione, la rotazione, il salto, la crescita e l'invecchiamento.* Aristotele usa molto spesso ἐντελέχεια più di quanto usi ἐνέργεια, quasi a sottolineare il fatto che la potenza è qualche cosa di incompiuto. L'ἐνέργεια non è altro che il porre in atto qualche cosa che la potenza può fare, ma questo non dà il senso del compiuto, di una sorta di integrazione tra potenza e atto, cosa che invece fornisce l'ἐνέργεια. 201b. *...in quel caso, però, l'essere malati e l'essere sani non sarebbero la medesima cosa, mentre il sostrato, sia in quanto sano sia in quanto malato, è un solo e medesimo, acqua o sangue che esso sia. E poiché l'oggetto in quanto tale e l'oggetto in quanto mobile in potenza non si identificano, come il colore non si identifica col visibile, è chiaro che il movimento è l'entelechia di ciò che è in potenza, ma solo in quanto è in potenza. L'atto, l'ἐντελέχεια, è il movimento. Il movimento è dato dall'ἐντελέχεια, dall'essere queste due cose insieme, coappartenendosi. 201b, 15. Che la nostra tesi sia esatta è confermato anche dal pensiero degli altri sul movimento e dalle difficoltà che si incontrano nel determinarlo in altra guisa:...* Non definisce il movimento come una successione di punti, ma come la coappartenenza di potenza e atto, atto nel senso di ἐνέργεια. *...l'impossibilità, infatti, di porre il movimento e il cambiamento in un altro genere risulta chiaramente quando si esaminano con attenzione le tesi di quelli che concepiscono il movimento come alterità, ineguaglianza, non-essere. Eppure, non è affatto necessario che qualcosa di queste cose si muova, né in quanto altra, né in quanto ineguale, né in quanto non-ente; d'altra parte, il mutamento non ha come origine o come fine questi termini più che i loro opposti.* Insiste a dire che il movimento è tra due opposti, è questo il movimento, non ce ne sono altri. *Ma il motivo per cui il movimento vien posto in tali cose sta nel fatto che esso appare come qualcosa di indeterminato, e i principi di quell'altra serie sono indeterminati per il fatto che causano privazione: essi, infatti, non sono né l'essenza determinata né la qualità né alcuna delle altre categorie.* Porre il movimento come appartenente a una categoria significa porlo come indeterminato, perché ponendolo come categoria (un quale, un quanto, ecc.) viene meno il movimento tra la potenza e l'atto. *Una delle ragioni per cui il movimento sembra indeterminato sta nel fatto che esso non si può porre in senso assoluto né nella potenza degli enti né nel loro atto.* Sta parlando del movimento come di qualcosa di indefinito ed elenca tutte le varie possibilità. *Difatti, né la quantità in potenza né la quantità in atto si muovono necessariamente...* Qui atto nel testo greco è ἐνέργεια e non ἐντελέχεια. *...e il movimento sembra essere un certo atto, ma imperfetto. Anche qui atto è ἐνέργεια. E la causa sta nel fatto che imperfetto è il possibile di cui il movimento è, appunto, l'atto. E perciò è arduo stabilire che cosa sia il movimento: infatti, è necessario porlo o nella privazione o nella potenza o nell'atto assoluto, ma nessuna di queste soluzioni sembra accettabile.* Ci sta dicendo che se teniamo separate le cose non comprendiamo il movimento. *Rimane allora da intenderlo nel modo da noi indicato, che, cioè, esso è un atto nel senso che noi abbiamo detto: atto difficile da intuirsi, ma ammissibile come reale.* Del movimento non riusciamo a dirne niente, però, se lo poniamo così, ecco che, forse, riusciamo a capirne qualcosa. *Del resto, si muove ogni motore che, come abbiamo detto, è mobile in potenza e la cui immobilità si riduce a riposo (si dice, invero, quiete l'immobilità di una cosa a cui, però, non manca la possibilità del movimento).* Difatti, l'agire sul mobile in quanto tale significa appunto muovere, e il motore fa ciò per contatto, sicché nello stesso tempo anch'esso patisce. È attivo e passivo, insieme. 202a, 12. *È evidente dove si annidi la difficoltà; essa è nel fatto che il movimento si esercita sul mobile: difatti, esso è l'entelechia di questo e per opera del motore. E l'atto del motore non è diverso, giacché ci deve essere entelechia per entrambi: il motore, infatti, è in potenza ciò che muove, ma esso pone in atto il mobile; sicché unico è parimenti l'atto per entrambi, come*

è medesimo l'intervallo tra l'uno e il due e tra il due e l'uno, o come sono la stessa cosa la salita e la discesa. In queste poche righe anticipa ciò che dirà più avanti in modo più articolato: questo movimento è dato da ambedue. Fa l'esempio della strada in salita e in discesa: sono due opposti, ma due momenti dello stesso, come dirà poi Hegel. *Queste, in realtà, sono una cosa sola, benché non una sia la loro definizione. E ciò vale pure per il motore e per il mosso. Il dubbio che si presenta è di carattere logico; è, difatti, forse necessario che l'atto dell'agente sia diverso da quello del paziente: l'uno, infatti, è creazione, l'altro è passione, e l'opera e il fine del primo è il puro creare, del secondo il puro patire.* Parla di *ἐνέργεια* quando si tratta di tenere distinti i due momenti; parla, invece, di *ἐντελέχεια* quando vuole indicare il movimento, che non è questi due elementi ma la loro integrazione. *Pertanto, se entrambi sono movimenti e sono diversi, in quale dei due soggetti saranno? Essi sono o entrambi nel paziente e nel mosso, oppure l'azione è nell'agente, la passione nel paziente (se, poi, anche quest'ultima dovesse chiamarsi azione, si tratterebbe, in tal caso, di sola omonimia).* In pratica, stiamo dicendo la stessa cosa. Anche qui continua a ribadire che, sì, possiamo tenere separati *δύναμις* ed *ἐνέργεια*, ma se li separiamo non capiamo il movimento e, allora, dobbiamo andarlo a cercare altrove, per esempio nella successione di punti. *In quest'ultimo caso il movimento sarà nel motore (lo stesso termine logico vale, infatti, tanto per il motore quanto per il mosso) e, di conseguenza, o tutto ciò che muove si muoverà, oppure, anche avendo il movimento, non si muoverà. Se, invece, l'azione e la passione sono entrambe nel mosso e nel paziente, come ad esempio l'insegnamento e l'apprendimento, pur essendo due, sono soltanto in chi apprende, allora in primo luogo l'atto di ciascuna cosa non sussisterà in questa stessa cosa, in secondo luogo sarà assurdo che la medesima cosa simultaneamente sia mossa per due movimenti. Quali mai, difatti, saranno le due alterazioni di ciò che è uno e va verso una sola forma? Questo risulta davvero impossibile. Qui Aristotele pone una questione, cui occorre fare attenzione. Sembra che, quando a un certo punto parla dell'atto, parli dell'infinito, per esempio, in atto. Ma non sta parlando dell'infinito attuale, anzi, dirà che non c'è l'infinito in atto, perché per lui l'atto è la forma; e se è nella forma non può essere infinito perché la forma è delimitata; quindi, per Aristotele l'infinito è solo potenziale, non può essere in atto. 202b. ci si potrà obiettare che, in fin dei conti, l'atto sarà uno. Ma allora sarà assurdo che di due cose, differenti per forma, vi sia un medesimo e solo atto. Eppure, questo accadrebbe, se veramente l'insegnamento e l'apprendimento o anche l'azione e la passione fossero la stessa cosa, e se insegnare fosse lo stesso che imparare, e l'agire lo stesso che il patire: e di conseguenza chi insegna si dovrà mettere a imparare i suoi stessi insegnamenti, e chi fa una cosa dovrà anche patire. Invece, non è un'assurdità che l'atto dell'uno si eserciti sull'altro (in realtà, l'insegnamento è l'atto che si esercita su qualcuno da parte di chi ha la capacità di insegnare; e non è separato, ma è l'atto di questo su quello)... Vedete come insiste sulla non separazione: non è possibile separare questi due momenti. 202b, 20. A dirla in breve, l'identità vera e propria non è tra insegnamento e apprendimento, né tra azione e passione, ma nel movimento al quale ineriscono entrambi questi termini. Questi termini si coappartengono ma non coincidono. L'identità appartiene al movimento. In sede logica, infatti, l'essere atto di qualcosa su qualcos'altro differisce dall'essere atto di qualcosa da parte di qualcos'altro. Noi li distinguiamo per poterli pensare, ma non sono distinguibili. Che cosa sia dunque il movimento e in universale e in particolare, è stato detto. 202b, 30. Poiché la scienza della natura studia le grandezze, il movimento e il tempo, ciascuno dei quali necessariamente è infinito o finito, anche se non ogni cosa è infinita o finita, come, ad esempio, una passione o un punto – ché forse niente di tal genere va necessariamente collocato in una di queste due cose –, converrà a chi si occupa della natura meditare sull'infinito, se esso è o non è; e se è, che cosa mai esso è. Adesso qui fa un excursus storico. È significativo il fatto che la meditazione su di esso è familiare a questa scienza. Difatti, tutti quelli che sembra abbiano toccato in modo degno questo lato della filosofia, hanno fatto parola dell'infinito, e tutti lo pongono come un qualche principio degli enti. Alcuni, come i Pitagorici e Platone, pongono l'infinito di per sé, come non accidentale a qualche altra cosa, ma come sostanza autentica;... Ecco perché l'infinito è trattabile matematicamente: perché è considerato platonicamente come sostanza;*

d'altra parte, tutta la matematica è platonica. ...*senonché i Pitagorici lo pongono nelle cose sensibili (essi, infatti, non considerano il numero come alcunché di separato) e chiamano infinito quello che è fuori del cielo, Platone, invece, asserisce che fuori del cielo non c'è alcun corpo, neppure le idee, per il fatto che queste sono in nessun luogo, ma che, comunque, l'infinito è sia nelle cose sensibili sia nelle idee.* Per Platone l'idea sta nell'Iperuranio e il sensibile è una rappresentazione di questa idea che sta lassù. *Inoltre, i Pitagorici dicono che l'infinito è il pari: infatti, questo, assunto e determinato dal dispari, conferisce agli enti l'infinità; e un indizio di questo è ciò che si verifica nei numeri: ponendo, infatti, degli gnomoni...* Gli gnomoni erano un artificio che si faceva a quel tempo e consiste in questo: se da una certa figura io tolgo una parte, la figura rimane totalmente la stessa, anche se più piccola. ...*intorno all'uno e separatamente, una volta si produce una figura sempre diversa, un'altra volta una figura sempre identica. Platone, invece, dice che gli infiniti sono due: il grande e il piccolo. L'infinito per grandezza e l'infinito per piccolezza. Tutti i naturalisti pongono, tuttavia, al di sotto dell'infinito sempre una qualche altra natura desunta dai cosiddetti elementi, come l'acqua, l'aria o il loro intermedio. Nessuno, però, di quelli che pongono un numero finito di elementi, ammette che essi siano singolarmente infiniti; quanti, invece, pongono infiniti elementi, come Anassagora e Democrito, l'uno con le omeomerie, l'altro con la disseminazione universale delle figure, sostengono che l'infinito è continuo per contatto.* 203b, 15. *La credenza che vi sia qualcosa d'infinito potrebbe nascere, nei pensatori, da cinque motivi soprattutto: dal tempo (questo, infatti, è infinito); dalla divisione in grandezze (anche i matematici, difatti, si servono dell'infinito); inoltre, dal fatto che, soltanto se è infinito ciò da cui il divenire prende le mosse, non si potranno togliere via la generazione e la corruzione; oltre a ciò dal fatto che il finito tende sempre ad un termine, sicché è necessario che non vi sia alcun limite, se necessariamente una cosa tende sempre verso l'altra;...* Ha descritto il linguaggio. Si aggiunge sempre un'altra parola e, poi, quell'altra, che deve fare da limite, cioè, da significato a quella precedente, ma non ci riesce, per cui ne aggiunge sempre un'altra.

27 marzo 2024

Una delle cose interessanti in Aristotele è che tendenzialmente non pone le questioni come ipostasi ma le interroga, e le interroga, verrebbe quasi da dire, oltre misura. Quando ci si domanda qualche cosa, generalmente accade di accontentarsi di una risposta che sul momento si ritiene soddisfacente; se non la si ritiene soddisfacente, si continua a interrogare, e cosa succede quando si continua a interrogare? Soprattutto succede che ci si accorga che non c'è la risposta, che la risposta è rinviata all'infinito. Ed è quello che Aristotele ha trovato, soprattutto nell'Organon e negli Analitici secondi, scontrandosi con questo interrogare oltre misura, oltre quel punto in cui generalmente altri erano giunti e fermati. Non ci si può interrogare all'infinito, e c'è un motivo, perché sennò ci si accorge che non c'è nessuna risposta possibile, e questo è seccante. Eppure, è ciò che è necessario affrontare e che molto spesso Aristotele affronta, cioè, va avanti con l'interrogazione fino al punto in cui si accorge che o, come avviene nell'Organon, la risposta appare impossibile, perché rinviata all'infinito, oppure ci si accorge che l'unica risposta che si può dare è quella che viene dalla δόξα, dall'opinione. È in questo senso che dicevo che Aristotele non pone mai delle ipostasi. Ipostasi: ipo – stasis; ipo è sotto, stasis e stare. È la stessa cosa di ὑποκείμενον, di sostanza, di soggetto, soggiacenza, tutte parole che convergono nella stessa direzione. L'ipostasi è quell'affermazione che viene posta in modo tale da evitare che venga interrogata. Per fare questo è necessario che tale ipostasi abbia una garanzia che va al di là dell'umano, che lo trascende, ci vuole una garanzia almeno divina, cioè, di un dio che tutto sa.

Intervento: ...

Sì, certo, se si può si va oltre dio. Non ricordo più chi diceva che nemmeno Dio può autocontraddirsi. Quindi, Dio ha un limite, quello della logica, logica che è stata inventata dagli

umani; quindi, gli umani hanno inventato qualche cosa che costituisce un limite allo stesso Dio. Sulla logica ci sarebbe molto altro da dire, ma l'idea è quella, e cioè di avere potere su Dio. In fondo, la logica ha sempre puntato e continua a puntare su questo, ignorando totalmente tutto il discorso di Hegel. Ecco, quindi, un aspetto dell'interesse per Aristotele: non smette di interrogare, assumendosi tutti i rischi che questo comporta. Come abbiamo visto soprattutto negli Analitici secondi, il rischio che si incontra è quello di imbattersi nell'impossibilità di rispondere a qualunque domanda, nell'impossibilità di determinare con certezza qualunque cosa. Per un motivo molto semplice, poi, in fondo, ma questa semplicità la si intende solo se si comprende il funzionamento del linguaggio. L'impossibilità non è altro che la simultaneità di ciò che è posto e di ciò che si oppone a ciò che pongo. Per esempio, vedo Cesare, è qui davanti a me, ma io posso distinguere, determinare Cesare perché non è tutte quelle cose che lo circondano; se non potessi distinguerlo da tutte le cose che lo circondano, non potrei vedere nemmeno Cesare e, quindi, Cesare c'è perché lo distingo, perché non è il mondo che lo circonda; quindi, Cesare è quello che è a condizione che ci sia presente ciò che lui non è. Ecco, dunque, la questione: la sostanza, l'οὐσία, termine che viene da εἶμί, io sono, prima persona del verbo essere in greco e che significa anche presenza, ciò che è presente, ciò che appare. Ciò che appare, per apparire così come appare, occorre che abbia in sé ciò che gli si oppone, il contrasto. Esattamente come i colori: perché appare il rosso? Perché si distingue da tutti gli altri colori; se tutto fosse rosso, non distinguerei nulla. Pertanto, Cesare è Cesare per via del fatto incorpora in sé il non essere ciò che non è Cesare, che però è necessario perché Cesare sia Cesare. Ecco perché la questione del linguaggio è per un verso semplice: questo impossibile è la coappartenenza – vedremo poi che ci arriva anche Aristotele, con δύναιμις e ἐνὲ ρυεῖα. Questa coappartenenza Eraclito l'aveva posta con il suo ἐν πάντα εἶναι; poi, l'unico che l'ha ripresa è stato Hegel, l'unico a farlo. Quindi, l'impossibile non è altro che la parola in atto, la parola che agisce; è quello l'impossibile perché quella parola, per essere quella parola, deve portarsi appresso necessariamente quello che quella parola non è; non è che lo mette da parte, no, è in quella parola tutto ciò che quella parola non è, perché altrimenti la parola non sarebbe, né quella né nessun'altra. Detto questo, proseguiamo la lettura. 204a, 10. Non è possibile, intanto, che l'infinito sia separabile dalle cose sensibili e che esso sia infinito come cosa in sé. Adesso valuta tutte le possibilità. Se, infatti, l'infinito non è né grandezza né numero, ma è, tuttavia, sostanza e non accidente, esso sarà indivisibile (giacché il divisibile è o grandezza o numero); ma se è indivisibile, non è infinito, se non alla stessa guisa che la voce è invisibile. Già qui l'infinito comporta un problema, di cui Aristotele si accorgerà più avanti, quando dirà che l'infinito è solo potenziale, ma nel senso che è solo pensabile, che non esiste in natura perché, se esistesse come infinito in atto – diverso dall'infinito attuale –, cioè, se fosse qualche cosa, questa cosa avrebbe una forma e, quindi, sarebbe una cosa finita. 204a, 20. È chiaro, poi, che non si può ammettere che l'infinito esista come un essere in atto o come sostanza e principio: difatti, qualsiasi parte desunta da esso sarebbe infinita, se esso fosse divisibile in parti (invero, ciò che è all'infinito, è infinito esso stesso, se pur l'infinito è sostanza e non è in relazione a un sostrato); sicché esso o è indivisibile o è divisibile all'infinito. Ma che la medesima cosa sia molti infiniti, è impossibile (ché anzi, come una parte di aria è aria, così una parte di infinito è infinito, se l'infinito è sostanza e principio). Ma è impossibile che ciò che è in entelechia sia infinito: difatti è necessario che esso sia una quantità. 204b, 10. Non è possibile che l'infinito sia né composto né semplice. In quanto composto, non ci sarà il corpo infinito, se gli elementi sono limitati per numero. Difatti, è necessario che questi siano più di uno, e che i contrari siano sempre uguali, e che uno di essi non sia infinito: se, infatti, la potenza che è in uno qualsivoglia dei due corpi, è superata da quell'altro... 205a, 29. Se, invece, le cose sono infinite e semplici, anche i luoghi saranno infiniti e saranno infiniti gli elementi. Ma se questo è impossibile e se i luoghi sono finiti, è necessario che

anche il tutto sia finito: difatti, è impossibile non far coincidere il luogo e il corpo... Ogni corpo occupa un luogo. ...giacché il luogo nella sua interezza non è più grande di quanto possa essere il corpo (nello stesso tempo neanche il corpo sarà infinito) né il corpo è più grande del luogo; difatti, nel primo caso vi sarà qualche vuoto, nel secondo caso il corpo non sarà naturalmente in nessun luogo. E per questa ragione nessuno dei fisiologi ha posto l'uno e infinito come fuoco o come terra, bensì o come acqua e come aria o come il loro intermedio, perché il luogo della prima coppia era chiaramente determinato, la seconda coppia, invece, propende egualmente verso l'alto e verso il basso. Anassagora, invece, tratta in maniera assurda del permanere dell'infinito. Egli afferma che l'infinito si sostiene da se stesso, e ciò avviene perché esso è in sé (niente altro, infatti, lo contiene), quasi che una cosa sia per natura solo là dove essa è. Ma questo non è vero: infatti, qualcosa potrebbe essere in un luogo per violenza, e non solo per natura. Aristotele vuole attaccare a tutti i costi Anassagora, però, dice, costrettovi. Costretto da chi? Da nessuno. E, pertanto, se pure inconfutabilmente il tutto non si muove (ciò, infatti, si sostiene da sé ed è in sé, è necessariamente immobile), si dovrà pur sempre indicare per quale motivo esso per natura non si muove. L'infinito non può muoversi, dove va? Occupa tutto... 205b, 15. Nello stesso tempo risulterà che anche qualsiasi parte dovrebbe permanere; come, infatti, l'infinito, sostenendosi, permane in se stesso, così anche qualsivoglia sua parte rimarrà in se stessa, giacché omogenei sono i luoghi dell'intero e della parte. Se è infinito non può andare in giro dove gli pare; ci dovrebbe essere un altro luogo che è fuori dell'infinito, ma non può essere... 206a. ...se è impossibile che un luogo sia infinito e se ogni corpo è in un luogo, è impossibile che vi sia un qualche corpo infinito. Il corpo ha una forma e la forma ha una delimitazione e, quindi, è naturalmente finito. Inoltre, il "dove" è nel luogo, e ciò che è in un luogo è un "dove". Se, intanto, è impossibile che l'infinito sia una quantità – ché quantità sarà, ad esempio, un qualcosa di determinato, come un bicubito o un tricubito: queste cose, difatti, indicano la quantità -, è impossibile pur anche che esso sia ciò che è in un luogo, in quanto esso, in tal caso, sarebbe un "dove"; ma il "dove" è in su o in giù o in qualsiasi altra delle sei dimensioni, ciascuna delle quali è un limite. Che, dunque, un copro infinito non è in atto, è chiaro da queste dimostrazioni. Perché, se è in atto, vuol dire che è finito. Qui atto è ἐνέρπεια, che è il mettersi in atto della potenza, mentre ἐντελέχεια è la coappartenenza di potenza e atto. Ἐνέργεια è l'agire della potenza. Aristotele si inventa questa nozione di ἐντελέχεια perché si accorge che non può esistere la potenza senza l'atto e viceversa. Invece, tutti, dopo Aristotele, hanno separate le due cose, Hegel le unisce, le pone come coappartenenti. Ma perché Hegel? Perché Hegel è partito da Eraclito. 206a, 10. Ma, d'altra parte, è chiaro che, se nella maniera più assoluta si nega un infinito, molte cose impossibili ne vengono fuori. Del tempo, infatti, vi sarà un principio e una fine, e le grandezze non saranno divisibili in grandezze, e il numero non sarà infinito. Ma poiché è evidente, dopo le precedenti distinzioni, che non si può accettare pienamente né l'una né l'altra soluzione, vi è, allora, bisogno di una mediazione, dalla quale risulterà chiaro che in un senso l'infinito è, in un altro non è. Si dice che l'essere è o in potenza o in entelechia, mentre l'infinito è da una parte per aggiunzione, dall'altra per detrazione. Si è, poi, detto che la grandezza, in quanto sia in atto, non è infinita, ma lo è per divisione, giacché non è difficile togliere via le linee indivisibili: rimane, allora, da dire che l'infinito è in potenza. Ma, in questo caso, non si deve assumere l'espressione "ciò che è in potenza" nel senso con cui si dice, ad esempio, "questa cosa è in potenza una statua, quindi, sarà una statua", ché in tal caso si ammetterebbe qualcosa di infinito che sarà, poi, in atto;... Su questo insiste continuamente: non c'è qualcosa, un quid, che sia infinito: l'infinito lo possiamo solo pensare, è una nostra creazione. 206a, 25. ...è chiaro, infatti, che in un modo l'infinito s'intende nel tempo, in un altro modo rispetto alle umane generazioni e in un altro ancora rispetto alla divisione delle grandezze. Così è, infatti, l'infinito in universale, perché si pone come sempre diverso, mentre ciò che si assume da esso è sempre finito, benché ci sia sempre, poi, altro ed altro ancora. Se lo colgo, lo colgo come finito, non c'è via di

mezzo, non posso coglierlo in quanto infinito: τὸ ἄπειρον è impensabile. 206b, 3. L'infinito per aggiunzione è, poi, quasi la medesima cosa che l'infinito per divisione, giacché esso si produce nel finito per aggiunta, in modo contrario all'altro. Invero, nella misura che una grandezza si vede divisa all'infinito, nella stessa misura essa risulta aggiunta a quella finita. Difatti, se noi da una grandezza finita desumiamo una determinata grandezza e poi ne desumiamo ancora un'altra nella medesima proporzione, senza portar via la grandezza stessa dell'intero, non riusciremo a percorrere il finito;... Qui sembra stia definendo la teoria dei limiti. Non può mai prendere la grandezza come uno, perché l'uno è ciò a cui tende: si tende all'uno. 206b, 15. Anche per aggiunzione l'infinito è, così, pur sempre in potenza, e noi diciamo che, in un certo senso, lo è allo stesso modo che per divisione: sempre, infatti, si potrà assumere qualcosa al di fuori di esso, ma, non dui meno, esso non supererà ogni grandezza finita, come, invece, per divisione supera ogni grandezza finita e rimane sempre minore. 207a, 7. Infinito è, dunque, ciò al di fuori di cui, se si assume come quantità, è sempre possibile assumere qualche altra cosa. Ciò, invece, al di fuori di cui non c'è nulla, è perfetto ed intero. Se non c'è nulla da aggiungere, vuol dire che è chiuso, limitato, quindi, non è infinito. Viene da pensare a quella questione che pone Severino, quella del tutto, dell'intero. Lui pone l'obiettivo per cui il giorno in cui tutti gli astratti parteciperanno del concreto allora ci sarà il tutto, l'intero, quindi, qualcosa di limitato. C'è una contraddizione in termini perché lui dice che all'infinito tutti gli astratti parteciperanno del concreto: no, non c'è all'infinito; se il tutto è l'intero, vuol dire che è limitato, cioè, a un certo punto finisce. Ché noi così definiamo l'intero: ciò di cui non manca nulla, ad esempio l'uomo intero e lo scrigno. E come nel particolare, così è anche nel più autentico significato logico, cioè, l'intero è ciò al di fuori del quale non c'è nulla; ma ciò al di fuori di cui c'è qualcosa che ad esso manca, non è il tutto, qualunque cosa gli manchi. Invece l'intero e il perfetto sono o la medesima cosa e per tutto o qualcosa di simile per natura. Ma nessuna cosa che non abbia un fine è perfetta, e il fine è limite. 207a, 25. ...è chiaro che l'infinito rientra nel concetto di parte più che in quello di intero: la parte, infatti, è la materia dell'intero, come il bronzo della statua bronzea, poiché, se si ammette che nelle cose sensibili il grande e il piccolo contengono il tutto, anche riguardo alle cose intelligibili essi dovrebbero contenere le intelligibili. Ma è assurdo e impossibile pensare che l'inconoscibile e l'indeterminabile possano contenere e definire. Se, cioè, è l'infinito a comprendere tutto... ma noi non comprendiamo l'infinito, non comprendiamo niente. 207a, 33. È, dunque, conforme a ragione l'opinione secondo cui l'infinito per aggiunzione non possa superare ogni grandezza, ma che lo possa, invece, per divisione (difatti, come la materia, così anche l'infinito è contenuto all'interno e la forma lo contiene). Sarebbe ciò che comunemente viene definito infinito attuale. Ed è anche conforme a ragione che nella serie numerata il più piccolo sia il termine, ma che, procedendo verso un numero maggiore, ogni quantità venga sempre superata, e che nelle grandezze, invece, accada il contrario: difatti, procedendo verso il più piccolo, ogni grandezza è superata; procedendo, invece, verso il più grande, non c'è una grandezza infinita. Qui sta descrivendo, anche se non lo fa in termini espliciti, l'infinito attuale e l'infinito potenziale. Poi, dice, che non è possibile andare al di sotto di un certo numero. In effetti, per i greci l'unità è indivisibile, non è possibile andare oltre l'uno: l'uno è il punto di partenza. E la ragione è che l'unità numerica è indivisibile, qualunque cosa essa sia, come l'uomo è un solo uomo e non già molti, mentre il numero è una pluralità di unità e una certa quantità: sicché, è necessario che esso abbia come fondamento l'indivisibile (infatti, il due e il tre sono paronimi, e così pure gli altri numeri); invece, procedendo verso il più, è possibile pensare l'infinito, perché infinite sono le dicotomie della grandezza. Sicché il numero è infinito in potenza, ma non in atto;... Il numero è infinito in potenza, lo possiamo pensare come infinito, ma non è infinito in atto. 207b, 15. Per le grandezze, invece, vale il contrario: infatti, il continuo si divide all'infinito, ma, procedendo verso il più grande, non c'è l'infinito. Quanto grande, infatti, si ammette che una cosa sia in potenza, altrettanto si deve ammettere che essa sia in atto. Qui dice che non si può andare avanti all'infinito perché ciò che ha un'esistenza in potenza

deve averla anche in atto, ma in atto abbiamo visto che non può averla, in quanto non si può dire l'ultimo numero dell'infinito. 207b,15. Per le grandezze, invece, vale il contrario: infatti, il continuo si divide all'infinito, ma, procedendo verso il più grande, non c'è l'infinito. Quanto grande, infatti, si ammette che una cosa sia in potenza, altrettanto si deve ammettere che essa sia in atto. Sicché non essendo infinita alcuna grandezza sensibile, non è possibile che ogni grandezza determinata venga superata: ché, allora, esisterebbe qualcosa di più grande del cielo. L'infinito non è, quindi, il medesimo nella grandezza e nel movimento e nel tempo, quasi che esso fosse solo una sola natura, bensì viene enunciato come ciò che è posteriore e si enuncia in base a ciò che è anteriore: ad esempio, si parla di movimento, perché viene alterata o accresciuta la grandezza sulla quale esso si esercita; il tempo, poi, è in ragione del movimento. Ci sta in fondo dicendo che spazio e tempo non sono divisibili: non posso in nessun modo considerare l'uno senza l'altro, si coappartengono.

Intervento: ...

Di questa storia della separazione il colpevole è Platone. Poi, certo, c'è stato il neoplatonismo, ma il vero colpevole è lui, Platone: l'uno è il bene e i molti sono il male. Capite bene che c'è una certa differenza tra quello che dice Platone e quello che dice Eraclito, per il quale l'uno è i molti. 208a, 5. Ci resta solo da discutere brevemente su certi ragionamenti secondo i quali l'infinito sembra essere non solo in potenza, ma anche come cosa determinata:... Che è già un problema parlare di infinito in forma determinata: come lo determino? Se si pensa alla parola de-terminare nei confronti dell'infinito è una contraddizione in termini: o è terminato o è infinito. ...e in realtà alcuni di essi non sono coerenti, altri offrono il destro a qualche altra fondata obiezione. Non è vero che, per impedire la cessazione del divenire, vi debba necessariamente essere un corpo sensibile infinito in atto: infatti, è possibile che la distruzione di una cosa particolare sia la generazione di un'altra, pur essendo il tutto limitato. Come accade. Tutti quelli che nascono vanno a rimpiazzare tutti quelli che muoiono, per cui grosso modo si rimane entro certi limiti. Inoltre, son cose diverse il contatto e la limitazione. L'uno, infatti, è relativo a qualcosa ed è di qualcosa (infatti, tutto ciò che è in contatto, è nel contatto di qualcosa),... Ogni realtà che si tocca, tocca qualche cos'altro. ...ed accade sempre a una cosa finita; la limitazione, invece, non è in relazione a qualcosa; né v'è contatto d'una cosa fortuita con un'altra fortuita. Sta parlando del continuo e del discreto. Tra l'altro, è una questione curiosa. Generalmente, continuo e discreto si oppongono, ma come so che il continuo è continuo, se non considero "discretamente" tutte le sue singole parti. Solo così so che è continuo, sennò non ho modo di percepirlo, di saperlo. 208a, 20. Il tempo e il movimento sono infiniti insieme con il pensiero, ma ciò non comporta la reale sussistenza di quello che viene desunto da essi. La grandezza, invece, non è infinita né per una riduzione né per un accrescimento che siano meramente pensati. Qui c'è una questione. Dice che la grandezza non può essere infinita. Ponendola come grandezza, in effetti, già la determino, la definisco. Non importa quanto grande, ma è una grandezza. È, in effetti, il problema dell'uno e dei molti: pongo la grandezza come uno, ma questa grandezza è fatta di tante cose. Certo, ma la grandezza è una e, se è una, è limitata, e questo anche se è illimitata. E qui si pone la questione della coappartenenza, e cioè la grandezza è infinita, ma allo stesso tempo finita. È infinita perché non la posso calcolare, è finita perché la posso pensare. Ma queste sono tutte questioni che Aristotele riprenderà più avanti. Siamo al Libro quarto. Similmente è necessario che il fisico abbia nozione, come già dell'infinito, così anche del luogo, se esso sia o non sia e in che modo sia e che cosa sia. Certo, parliamo dell'infinito, ma l'infinito dov'è, ha un luogo? È un problema perché, se ha un luogo, vuol dire che c'è un luogo che lo contiene, e se lo contiene vuol dire che non è infinito; oppure è infinito anche il luogo? Ma un luogo infinito è un luogo? Sono tutte questioni che interrogano Aristotele. Tutti, infatti, ammettono che gli enti sono in un "dove" (ché il non-ente non è in nessun luogo: dove sono infatti l'ircocervo e la sfinge?); del resto il più comune e fondamentale movimento, quello che si suol chiamare spostamento, è in relazione ad un luogo. Ma il concetto di

luogo presenta molte aporie... In effetti, non è semplicissimo definire il termine “luogo”. In genere, si usano sinonimi, ma determinare con precisione che cosa debba intendersi con “luogo” non è semplicissimo. ...difatti, il luogo non appare come una sola e medesima cosa a chi ne contempla insieme tutte le proprietà. Inoltre, presso gli altri filosofi noi non troviamo, a questo proposito, che il problema sia stato impostato e, tanto meno, felicemente risolto. Che il luogo, intanto, sembra risultar chiaro dallo spostamento reciproco dei corpi. Come vedete, lui parte sempre dall’esperienza, dalla δόξα, da ciò che comunemente si dice, si pensa, si fa. Difatti, dove ora è l’acqua, lì, quando essa se ne esce come da un vaso, è l’aria; e, in tale circostanza, un corpo diverso viene ad occupare quel medesimo luogo; e allora appare che il luogo è cosa diversa da tutto ciò che penetra e muta dentro di esso. È l’osservazione: svuoto una bottiglia e, alla fine, è vuota; no, non è vuota, c’è l’aria. 208b, 25. Inoltre, i sostenitori dell’esistenza del vuoto sostengono anche l’esistenza del luogo, giacché, secondo loro, il vuoto sarebbe un luogo privato di corpo. Pertanto, in virtù delle precedenti considerazioni, sarebbe lecito supporre che il luogo sia qualcosa che prescinde dai corpi, e che ogni corpo sensibile sia in un luogo; e si potrebbe dire che anche Esiodo abbia fatto bene a porre come prima cosa il Chaos. Egli, invero, dice: “Nacque tra tutte le cose il Chaos primiero; e, sol dopo, Gaia dall’ampio petto...”, quasi che sia necessario, anzitutto, l’esistenza di uno spazio per gli enti, per il fatto che egli crede, come i più, che tutte le cose sono in un “dove” e in un luogo. È la convinzione condivisa - si pensa così -, non c’è un motivo particolare. E, se così è, meravigliosa dovrebbe essere e anteriore a tutto la potenza del luogo: difatti, ciò che è indispensabile per l’esistenza delle altre cose e che esiste senza le altre, necessariamente è il primo:... Questo potrebbe essere il luogo: qualcosa che esiste prima di qualunque cosa e, quindi, principio di tutto. ...ché il luogo non perisce, mentre le cose che sono in esso si distruggono. Eppure, se esso esiste, è difficile determinare che cosa esso sia, se una massa corporea o qualche altra natura. Bisogna, infatti, ricercare anzitutto il suo genere. Vedete come pensa Aristotele. La domanda “che cos’è il luogo” può apparire una domanda banalissima, quasi stupida, ma, intanto, rispondere a questa domanda non è così semplice. Però, immaginiamo che sia qualcosa che racchiude qualche altra cosa, ma se lo racchiude è prima di lui e, quindi, è principio; quindi, è come se fosse un principio primo, perché qualunque cosa, se è qualcosa, sta da qualche parte; e, se sta da qualche parte, è in un luogo; quindi, il luogo è principio primo. Questo è il modo di pensare di Aristotele. Poi, non arriva a dire che il luogo è principio primo, perché si accorge di altre cose, ma questa è la modalità.

3 aprile 2024

Siamo al Libro quarto, dove Aristotele affronta tre problemi: il luogo, il vuoto e il tempo. Quelli più interessanti sono i capitoli relativi al tempo; anzi, è probabilmente quanto di meglio io abbia mai letto intorno al tempo. 209a, 2. ...*se esso (il luogo) esiste, è difficile determinare che cosa esso sia, se una massa corporea o qualche altra natura. Bisogna, infatti, ricercare anzitutto il suo genere. Comunque, esso ha tre dimensioni: lunghezza, larghezza e profondità, le stesse da cui ogni corpo è determinato. Ma è impossibile che il luogo sia un corpo, perché allora in esso stesso ci sarebbero due corpi. Inoltre, se esistono un luogo e uno spazio per il corpo, è chiaro che essi esistono anche per la superficie e per gli altri limiti, giacché, anche in questo caso, sarà ben valido il medesimo discorso: infatti, là dove era prima il piano occupato dall’acqua, vi sarà, un’altra volta, quello occupato dall’aria. Aveva fatto prima l’esempio dell’otre: tolgo l’acqua e entra dentro l’aria. D’altra parte, non possiamo, però, porre neppure alcuna differenza tra il punto e il luogo del punto; sicché, se il luogo non è diverso da esso, non è neppure diverso da nessuna delle altre cose, né il luogo è una cosa che sia al di fuori di ciascuna di quelle. Che cosa mai, dunque, potremmo noi stabilire che sia il luogo? Per la sua particolare natura esso non è un elemento né può derivare da elementi, siano essi corporei o incorporei. Esso, infatti, ha una grandezza, ma non è affatto un corpo, mentre gli elementi dei corpi sensibili sono*

corpi, e dagli elementi intelligibili non deriva alcuna grandezza. 209a, 23. E poi, se proprio esso è un qualche ente, dovrebbe essere in un qualche luogo. In verità, l'aporia di Zenone merita pur qualche considerazione: se, difatti, tutto l'essere è in un luogo, anche del luogo ci sarà un luogo, e così via all'infinito. 209a, 31. Poiché in un senso si parla di ciò che è per sé, in un altro di ciò che è per altro, anche il luogo, da una parte, è quello comune nel quale sono tutti i corpi, dall'altra è quello particolare in cui immediatamente un corpo è (ad esempio, io dico: tu ora sei nel cielo, in quanto che sei nell'aria – quest'aria, infatti, è nel cielo – , e sei nell'aria in quanto che sei sulla terra, e allo stesso modo sei su quest'ultima, perché sei in questo luogo, il quale contiene null'altro che te); e se il luogo è ciò che immediatamente contiene ciascun corpo, esso sarà, allora, un certo limite, sicché il luogo sembrerà essere la configurazione e la forma di ciascuna cosa, mediante cui sono limitate la grandezza e la materia della grandezza: giacché questo, appunto, è il limite di ciascuna cosa. 209b, 10. ...e tali appunto sono la materia e l'indeterminato; quando, difatti, si tolgano via da una sfera il limite e le affezioni, non rimarrà nulla tranne la materia. Perciò anche Platone dice nel Timeo che la materia e lo spazio sono la medesima cosa, giacché il ricettacolo e lo spazio sono una sola e medesima cosa. Ma egli, pur definendo in quel passo il ricettacolo diversamente da come lo definisce nelle cosiddette Dottrine non scritte, ha, comunque, identificato il luogo e lo spazio. E se tutti, invero, dicono che il luogo è un qualcosa, egli solo, però, ha tentato di dirne l'essenza. 209b, 21. Ma l'impossibilità che il luogo sia solo una di queste due cose, non è difficile a scorgersi. La forma e la materia, infatti, non sono separabili dalla cosa, il luogo, invece, si ammette come separabile: difatti, proprio là dove era l'aria, ivi un'altra volta, come noi dicevamo, sarà l'acqua, qualora l'acqua e l'aria mutino reciprocamente il loro posto... 209b, 32. A questo punto, se ci è concessa una digressione, si dovrebbe chiedere a Platone per quale motivo non siano in un luogo le idee e i numeri, se proprio il luogo è ciò che rende possibile la partecipazione, tanto nel caso che questo agente sia il grande ed il piccolo, quanto nel caso che esso sia la materia, come egli ha scritto nel Timeo. 210b, 22. L'aporia, poi, di Zenone, secondo la quale, se il luogo è qualche cosa, esso sarà in qualche cosa, non è difficile a risolversi. Nulla, infatti, impedisce che il primo luogo sia in un altro, ma non in quanto quest'altro sia un luogo, bensì come la salute è nelle cose calde, cioè come stato, o come il caldo è in un corpo, cioè come passione. Qui la cosa è buffa, vuole obiettare la tesi di Zenone, che dice se il luogo è qualche cosa, esso sarà in qualche cosa. Aristotele, però, dice: Nulla, infatti, impedisce che il primo luogo sia in un altro, ma non in quanto quest'altro sia un luogo, cioè, è in altro ma non in un luogo. Ma se non è in un luogo, allora l'obiezione a Zenone si dissolve, perché Zenone sottolineava che, se il luogo è in luogo, questo è in un altro luogo, ecc. Quindi, secondo Aristotele, non è in un luogo ma in un'altra cosa. Cosa? 211a. Anzitutto noi affermiamo che il luogo è ciò che contiene quell'oggetto di cui è luogo, e non che è nulla della cosa medesima che esso contiene; inoltre, che esso è privo di ciascuna cosa ed è separabile; e, ancora, che ogni luogo ha l'alto e il basso, e che per natura ciascun corpo è portato e permane nel proprio luogo, e che ciò si verifica sia in alto sia in basso. Definisce il luogo, abbastanza banalmente, come quel contenitore in cui c'è qualche cosa, ma questo qualche cosa non appartiene al contenitore, è un'altra cosa; difatti, può essere scambiato: la bottiglia può contenere vino, quando tolgo il vino entra l'aria. 211a, 30. ...quando il contenente non è discreto, ma continuo, allora si dice che il corpo è in esso non come in un luogo, ma come parte nel tutto; quando, invece, il contenente è discreto e contiguo, il corpo, allora, è immediatamente nell'estremità del contenente, e questa non è né parte del proprio contenuto né più grande dell'intervallo, ma uguale, per il fatto che le estremità delle cose contigue sono nel medesimo luogo. Questo, dunque, è ciò che Aristotele pensa del luogo. Passiamo al vuoto. 213a, 13. Allo stesso modo bisogna pretendere che il fisico mediti intorno al vuoto, se esso sia o no, e in che modo e che cosa esso sia, proprio come si è fatto a proposito del luogo: infatti, secondo i vari punti di partenza, il vuoto offre quasi gli stessi spunti tanto perché se ne affermi quanto se ne neghi l'esistenza. E, infatti, quelli che ne ammettono l'esistenza, pongono il vuoto come una sorta di luogo o di vaso; esso sembra essere pieno, quando contiene la massa di cui è capace, e sembra vuoto, quando né privato, quasi che un identico oggetto sia vuoto e pieno e luogo, ma non sia identica l'essenza di queste tre cose. Bisogna,

comunque, iniziare la ricerca prendendo in esame le teorie di quelli che ne sostengono l'esistenza e di quelli che, al contrario, la negano, e in terzo luogo le opinioni comuni su tali argomenti. Quei filosofi che, come Anassagora e gli altri che adducono le medesime argomentazioni, cercano di negare l'esistenza del vuoto, non confutano affatto ciò che generalmente gli uomini intendono per vuoto, ma soltanto gli errori in cui si suol cadere affermandone l'esistenza. Essi, per dimostrare che l'aria è qualcosa, si servono della contorsione degli otri, indicando, così, quanto sia la forza dell'aria, e la intercettano nelle clessidre. Gli uomini comuni, invece, affermano che il vuoto è un intervallo in cui non c'è alcun corpo sensibile; e poiché credono che ogni ente sia un corpo, essi affermano che il vuoto è ciò in cui non c'è nulla affatto; e perciò, secondo loro, quello che è pieno d'aria, è il vuoto. Pertanto, si dovrebbe dimostrare non già che l'aria è qualcosa, ma che non c'è altro intervallo tra i corpi né separabile né in atto, il quale penetri attraverso tutto il corpo in modo che quest'ultimo non sia continuo, come affermano Democrito e Leucippo e molti altri fisiologi, oppure se un tale intervallo sia qualcosa di esterno ad ogni corpo, pur essendo continuo ogni corpo. Quindi, dicevano che non esiste una estensione diversa dai corpi, né distinta né esistente in atto. I primi, intanto, non si accostano neppure alla soglia del problema, ma vi si accostano di più quelli che ammettono l'esistenza del vuoto. Anzitutto, questi ultimi affermano che non vi sarebbe il movimento locale (cioè, lo spostamento e l'accrescimento): infatti, non risulterebbe possibile l'esistenza del movimento, se non ci fosse il vuoto, perché impossibile che il pieno accolga qualcosa. 213b, 13. E Melisso, proprio partendo da queste considerazioni, dimostra anche che il tutto è immobile: se, infatti, si muovesse, sarebbe necessaria, egli dice, l'esistenza del vuoto, ma il vuoto non è nel novero degli enti. Orbene: essi dimostrano che il vuoto è qualcosa, in un modo partendo da tali considerazioni, in un altro modo fondandosi sul fatto che sembra che alcuni corpi si uniscano e si comprimano (così, ad esempio, si dice che le botti ricevono il vino insieme con gli otri), come se il copro, condensato, si concentrasse in quegli spazi vuoti che sono dentro di esso. 213b, 23. Anche i Pitagorici ammettevano l'esistenza del vuoto e dicevano che esso, per opera del "soffio infinito", avanza nel cielo, come se questo respirasse, e che è proprio il vuoto a delimitare le cose della natura, quasi che il vuoto fosse un elemento che separa gli elementi consecutivi e li delimita; e asserivano che ciò si verifica anzitutto nei numeri, giacché il vuoto delimita la loro natura. Il vuoto tra un numero e l'altro. 213b, 30. Per risolvere l'alternativa bisogna considerare che cosa significa il nome stesso. Orbene: è opinione che il vuoto sia un luogo in cui non c'è nulla. E la causa di ciò è nel fatto che si crede che l'ente sia un corpo e che ogni corpo sia in un luogo, e che il vuoto sia il luogo nel quale non c'è alcun corpo; sicché, se in un luogo non c'è un corpo, ivi c'è vuoto. Inoltre, si crede che ogni corpo sia tangibile: e tale è, in verità, ogni corpo che abbia peso e leggerezza. 214b, 30. Se si considera bene, a quelli che pongono come necessaria l'esistenza del vuoto fondandola sull'esistenza del movimento, capita piuttosto il contrario di quello che essi vorrebbero: che, cioè, non è possibile che neppure un solo oggetto si muova, qualora il vuoto esista. Difatti, come alcuni sostengono che la terra è in quiete a causa della sua omogeneità, così anche è necessario che essa rimanga quieta nel vuoto; non c'è nulla, infatti, verso cui essa sarà più o meno mossa, perché il vuoto, in quanto tale, non offre alcuna differenza. Perché non c'è movimento? Perché non c'è la possibilità di cogliere una differenza tra un posto e un altro. Vedete come tutta la Fisica di Aristotele è fondata sulla δόξα, sull'opinione, su quello che si crede. Di poi si tenga presente che ogni movimento è o per violenza o per natura. Ma l'esistenza del moto violento presuppone necessariamente quella del moto naturale (infatti, il moto violento è contro natura e, se è contro natura, è posteriore a quello naturale); sicché, se non vi sarà per alcun corpo fisico un movimento naturale, non vi sarà neppure nessuno degli altri movimenti. Ma come vi potrà essere un movimento naturale lungo il vuoto e l'infinito, se in questi non persiste alcuna differenza? Ma come vi potrà essere un movimento naturale lungo il vuoto e l'infinito, se in questi non persiste alcuna differenza? Non fa una grinza, pur essendo assolutamente δόξα. Infatti, nel primo, in quanto infinito, non ci saranno né l'alto né il basso né il mediano, e nel secondo, in quanto vuoto, l'alto non differisce affatto dal basso (giacché come del nulla non c'è alcuna differenza, così è pure del non-ente, e il vuoto par che sia, in certo modo, non-ente e privazione); lo spostamento naturale, invece, ha le sue differenze, sicché gli

oggetti che naturalmente si muovono sono differenti. Dunque, o non c'è per natura alcuno spostamento in nessun luogo, e per nessuna cosa, oppure, se questo c'è, non c'è affatto un vuoto. Perché, se questo movimento esiste, vuol dire che possiamo differenziare: il luogo, l'alto, il basso, la destra, la sinistra, ecc. Se non possiamo differenziare, allora c'è il vuoto ma non c'è il movimento, perché come lo determino? 217a, 20. *Tuttavia, mentre essi, per queste ragioni potrebbero dire che esiste un certo vuoto, noi invece diciamo, in base a presupposti fondamentali, che unica è la materia dei contrari, del caldo e del freddo e delle altre coppie di contrari fisici, e che da ciò-che-è-in-potenza si genera ciò-che-è-in-atto (ἐνέργεια), e che la materia non è separabile, bensì diversa per essenza, ed una in quanto al numero, secondo le varie occasioni, cioè colore, caldo e freddo. Così anche del corpo, grande o piccolo che esso sia, la materia è la stessa. Ed è ovvio: quando, infatti, dall'acqua si genera l'aria, è sempre la medesima materia, che subisce la generazione, senza l'aggiunta di nulla di estraneo, ma soltanto col passaggio di una medesima cosa dalla potenza all'atto...* Qui Aristotele parla di nuovo di potenza e di atto, perché si accorge che, in effetti, è proprio questo che offre la possibilità di intendere le questioni, e cioè intendere come ciascun elemento sia quello che è in virtù del fatto che coappartiene a ciò che non è. Infatti, la potenza non è l'atto (ἐνέργεια), così come l'atto non è la potenza; ma potrebbe darsi la potenza senza l'atto? Sarebbe potenza di nulla, quindi, sarebbe nulla. E l'atto non sarebbe atto se non fosse anche in potenza. Quindi, con questa idea dell'ἐντελέχεια Aristotele incomincia a intendere veramente la questione. È come se ci dicesse, anche se non lo dice, che, se teniamo le cose separate, non intendiamo nulla perché andiamo incontro inesorabilmente ad aporie, così come si va incontro ad aporie, per esempio, laddove si nega il linguaggio: per negarlo devo utilizzarlo. È per questo motivo che Aristotele inventa questo termine σύνολον, e cioè la coappartenenza di materia e forma. Non c'è la forma senza la materia, la materia senza forma non c'è. A questo proposito ci sarebbe da leggere il *De generatione et corruptione*, dove precisa la questione: della materia, sì, ne parliamo, ma non esiste senza la forma, ed è la stessa cosa del dire che non c'è la potenza senza l'atto, così come non c'è la sostanza senza le categorie. Tutto Aristotele andrebbe letto tenendo sempre presenti le categorie. 217b, 20. *Da quanto si è detto, risulta evidente che né c'è vuoto separato, sia in senso assoluto sia nel raro, né c'è vuoto in potenza, a meno che non si voglia ad ogni costo chiamare vuoto ciò che è la causa dello spostamento degli oggetti. Ma in tal caso, il vuoto sarebbe la materia del pesante e del leggero in quanto tali; infatti, il denso e il raro, in virtù di questo contrasto, possono produrre uno spostamento; invece, in relazione al duro e al molle, possono produrre il patire e il non patire, e cioè non uno spostamento, ma piuttosto una variazione. Il denso e il raro, il duro e il molle, vale a dire, la coappartenenza di due opposizioni è ciò che produce il moto. Ci dirà poi come il movimento venga dalla coappartenenza di potenza e atto. Passiamo al tempo. Dovremmo leggere quasi tutto, in quanto è denso e ricco ed è difficile farne una epitome. 217b, 30. *Attenendoci a queste conclusioni, dobbiamo ora passare allo studio del tempo, ed è anzitutto opportuno cercare di risolvere tale questione anche per mezzo di discorsi essoterici, per determinare se esso rientri nel numero delle cose esistenti o di quelle non esistenti e, quindi, per definirne la natura. Che esso non esista affatto o che la sua esistenza sia oscura e appena riscontrabile, lo si potrebbe sospettare da quanto segue. Una parte di esso è stata e non è più, una parte sta per essere e non è ancora. E di tali parti si compone sia il tempo nella sua infinità sia quello che di volta in volta viene da noi assunto. E sembrerebbe impossibile che esso, componendosi di non-enti, posseda un'essenza. Se questo tempo è fatto di parti inesistenti, perché non ci sono più, che sostanza hanno? Aristotele non fa come Agostino che, quando gli chiedevano che cos'è il tempo, rispondeva: finché nessuno me lo chiede so che cos'è; quando qualcuno me lo chiede non lo so più. Ovviamente, non l'ha mai saputo, né prima né dopo; solo che, se nessuno glielo chiede, crede di saperlo, ma non lo sa. Oltre a ciò, è necessario che, se c'è un tutto divisibile in parti, dal momento che esso c'è, ci siano anche o tutte le parti o alcune. Ma del tempo alcune parti sono state, altre sono per essere, ma nessuna è, sebbene esso sia divisibile in parti. Si tenga anche presente che l'istante non è una parte: infatti, la parte ha una misura, e il tutto deve risultare composto di parti, mentre il**

tempo non sembra essere un insieme di istanti. Inoltre, non è facile vedere se l'istante, che sembra discriminare il passato e il futuro, permanga sempre unico ed identico oppure diventi sempre diverso. Qui si incomincia a intravedere la questione dell'istante. L'istante è un punto in base al quale decido che cosa è prima e cosa è dopo, non esiste l'istante come ente di natura. Però, vi anticipo una cosa importante che Aristotele non dirà esplicitamente, però... L'istante è qualcosa di cui non posso neanche parlare, perché se ne parlo già non è più, è già altro. Questo dovrebbe richiamarvi a Gentile, al pensiero pensante. Come faccio a pensare il pensiero pensante? Se lo penso è pensiero pensato, non c'è più quell'attimo, quell'attimo è perduto per sempre. E, allora, come so che c'è l'istante, l'attimo? Non lo so, ce l'ho messo io, non esiste in natura l'attimo, lo metto io per distinguere il passato dal presente, e lo metto dove mi pare. Se, pertanto, esso è sempre diverso e se nell'estensione temporale nessuna parte che sia sempre diversa può coesistere con un'altra (a meno che non si trovino per assurdo nella relazione di contenente-contenuto, come un tempo più breve è contenuto da uno più lungo), allo stesso modo che quella parte ora non più esistente, ma esistente prima... Vedete come gioca qui. L'istante che adesso c'è ma che prima non c'era: come faccio a saperlo che c'era? Lo so perché ce l'ho messo io. Di sicuro non l'ho determinato, perché non lo posso determinare... a un certo momento è trapassato, così anche gli istanti non saranno simultanei tra loro, ma risulterà sempre necessario che l'istante precedente sia trapassato. Sta descrivendo in modo ineccepibile la parola. Nel momento in cui la dico, so che cos'è? No, perché è già detta. È esattamente come il pensiero pensante di Gentile: la parola, dicendosi, dilegua. Eraclito aveva già detto tutto quello che c'era da dire: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, la parola, nel suo sorgere, dilegua. Ed è esattamente ciò che sta descrivendo qui Aristotele: risulterà sempre necessario che l'istante precedente sia trapassato, quindi, è perso per sempre. Perché è perso per sempre? Perché lui, in quanto tale, non è mai esistito. Ecco la questione: quell'istante non è mai esistito, l'ho posto io, arbitrariamente. È un po' come il punto: sono io a stabilire che quella cosa lì è il punto, ma non ha una dimensione; posso rappresentarlo attraverso le coordinate cartesiane, ma il punto, in quanto tale, non posso descriverlo propriamente. Esso, però, non può essere trapassato in se stesso per il fatto che esso in tal caso esisterebbe ancora, né è possibile, d'altra parte, che l'istante precedente sia trapassato in un altro istante. In realtà, si deve ritenere impossibile che gli istanti siano continui tra loro, come è impossibile la continuità tra punto e punto. Se, poi, si ammette che un istante non sia trapassato in quello consecutivo ma in un altro, esso, allora, esisterebbe simultaneamente con gli istanti interposti, che sono infiniti: ma questo è impossibile. Ma neppure è possibile che esso permanga sempre medesimo: infatti, di nessuna cosa divisibile che sia finita, vi è un solo limite, tanto se essa sia continua rispetto a una sola cosa quanto se lo sia rispetto a più cose: ma l'istante è un limite, ed è possibile assumere un tempo finito. L'istante è quel limite che io impongo. Questo è il limite, il punto di demarcazione: quello che c'è di là è il passato, quello che c'è di qua è il futuro. Ora, l'istante, in quanto tale, è sempre lo stesso, ma non è mai lo stesso. La parola è sempre parola, ma non è mai la stessa. Vedete la coappartenenza: è e non è, simultaneamente. Inoltre, poiché la coesistenza temporale, ossia il non essere né prima né dopo, significa l'essere nel medesimo tempo e nell'istante, se si ammettesse la coincidenza di ciò che è prima e di ciò che è poi nello stesso istante, allora indubbiamente le cose avvenute diecimila anni fa sarebbero simultanee con quelle avvenute oggi, e nessuna cosa sarebbe né prima né dopo in relazione ad un'altra. Che cosa, poi, sia il tempo e quale la sua natura non ci viene chiaramente indicato dalle soluzioni tramandateci da latini, specialmente se si tengono presenti quelle questioni delle quali poco fa siamo venuti a discorrere. Alcuni, infatti, sostengono che esso è il movimento dell'universo, altri che è la stessa sfera. Orbene, anche la parte del movimento circolare è un certo tempo, ma non lo stesso movimento circolare è tempo, giacché, in quel caso, ciò che è stato assunto è solo parte del movimento circolare e non già vero e proprio movimento circolare. 218b, 8. Ma poiché il tempo par che sia soprattutto un certo movimento e un certo cambiamento, bisognerebbe proprio su questo fermare l'attenzione. Intanto, però, il cambiamento e il movimento di ciascuna cosa sono soltanto nella cosa che cangia, o anche là dove venga a trovarsi la

stessa cosa mossa e cangiante; il tempo, invece, è parimenti in ogni luogo e presso ogni cosa. Inoltre, ogni cambiamento è più veloce e più lento, mentre il tempo no: infatti, il veloce e il lento sono determinati dal tempo; e veloce è ciò che si muove molto in breve tempo, lento è ciò che si muove poco in molto tempo: il tempo, invece, non è determinato dal tempo né nella sua essenza quantitativa né in quella qualitativa. D'altra parte, però, l'esistenza del tempo non è neppure possibile senza quella del cambiamento; quando, infatti, noi non mutiamo nulla entro il nostro animo o non avvertiamo di mutar nulla, ci pare che il tempo non sia trascorso affatto: la stessa impressione proverebbero quegli uomini addormentati in Sardegna, secondo la leggenda, accanto agli eroi, qualora si destassero. 218b,28. Come, pertanto, se l'istante non fosse diverso, ma sempre uno e medesimo, non vi sarebbe tempo; così, anche, non pare che sia tempo quello che intercorre tra gli istanti, dal momento che ci sfugge il fatto che esso è sempre diverso. Ci sta dicendo che per cogliere il tempo è necessario il movimento, cioè, è necessaria la differenza: se non colgo la differenza, non colgo né il movimento né il tempo. Se, dunque, allorquando noi non notiamo alcun cambiamento, ci capita di credere che il tempo non esista, e che l'anima, da parte sua, permanga in uno solo e indivisibile stato, e quando, invece, percepiamo e distinguiamo, allora diciamo che il tempo compie il suo cammino, è chiaro, allora, che non c'è tempo senza movimento e cambiamento. Questa è la condizione perché ci sia il tempo. Vedete come anche qui Aristotele sta facendo un lavoro straordinario, perché non pone mai il tempo come un ente di natura, ma è sempre in rapporto con la ψυχή, che qui hanno tradotto giustamente con uomo. Certo, va bene come traduzione se con uomo intendiamo non soltanto ζῶον λόγον ἔχον, il vivente provvisto di linguaggio, ma, come Heidegger diceva in modo un po' umoristico, come "colui che legge il giornale". Se qualcuno legge il giornale, in questo è implicita tutta una serie di cose, e cioè che sia totalmente immerso nel mondo: è in questo modo che intende ψυχή. 219a. È quindi evidente che il tempo non è movimento, ma non è senza movimento; e, d'altra parte, poiché cerchiamo che cosa è il tempo, dobbiamo prendere inizio da qui per stabilire quale proprietà del movimento esso sia. Invero, noi percepiamo simultaneamente movimento e tempo, e se è buio e noi non subiamo alcuna affezione corporea, ma un certo movimento resta presente nell'anima, subito ci sembra che simultaneamente anche un certo tempo stia trascorrendo. E, al contrario, quando sembra che un certo tempo stia trascorrendo, sembra che simultaneamente si stia verificando un certo movimento. Sicché il tempo è o movimento o, almeno, una proprietà del movimento. Ma poiché movimento non è, esso è necessariamente una proprietà del movimento. Poiché il mosso si muove da un punto verso un altro punto, e ogni grandezza è continua, il movimento segue alla grandezza. Infatti, poiché la grandezza è continua, è continuo anche il movimento; e per il fatto che lo è il movimento, è continuo anche il tempo, giacché la quantità del tempo trascorso è proporzionata a quella del movimento. Anche il prima e il poi sono già anzitutto in un luogo. Ma essi son qui secondo la disposizione delle parti; e poiché nella grandezza ci sono il prima e il poi, è necessario che anche nel movimento ci siano il prima e il poi, e che siano in proporzione con il prima e il poi che sono nella grandezza. Ma anche nel tempo ci sono un prima e un poi, per il fatto che sempre il tempo segue al movimento. E nel movimento il prima e il poi si identificano pur talvolta con il movimento stesso; ma nella loro essenza autentica sono altro, e non già movimento. Insiste continuamente nel dire che movimento e tempo non sono la stessa cosa; infatti, si coappartengono, non li appiattisce sulla stessa cosa, ché in questo caso cancellerebbe immediatamente la possibilità della dialettica. 219a, 25. Quando, infatti, noi pensiamo le estremità come diverse dal medio e l'anima ci suggerisce che gli istanti sono due, il prima, cioè, e il poi, allora noi diciamo che c'è tra questi due istanti un tempo, giacché il tempo sembra essere ciò che è determinato dall'istante: e questo rimanga come fondamento. Lui non dice mai che l'istante sia qualcosa di naturale, ma l'istante si pone. E il tempo è una costruzione intorno a questo istante che io stabilisco. Pertanto, quando noi percepiamo l'istante come unità e non già come un prima e un poi nel movimento e neppure come quella identità che sia la fine del prima e il principio del poi, allora non ci sembra che alcun tempo abbia compiuto il suo corso, in quanto che non vi è neppure movimento. Questo nel caso in cui l'istante è uno, invece che un prima e un dopo nel movimento. Cioè, o questo istante

mi serve per stabilire un prima e un dopo oppure è nulla. *Quando, invece, percepiamo il prima e il poi, allora diciamo che il tempo c'è. Questo, in realtà, è il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il poi. Il tempo, dunque, non è movimento, se non in quanto il movimento ha un numero. Eccone una prova: noi giudichiamo il più e il meno secondo un numero, e il movimento maggiore o minore secondo il tempo: dunque, il tempo è un numero. Ma poiché si dice "numero" in due modi (ché noi chiamiamo numero non solo il numerato e il numerabile, ma anche il mezzo per cui numeriamo), il tempo è il numerato, e non il mezzo per cui numeriamo. E sono cose diverse il per cui numeriamo e il numerato. E come il movimento è sempre diverso, così anche il tempo (ma il tempo, assunto nella sua totalità, è lo stesso, perché l'istante è lo stesso di quel che era una volta, benché la sua essenza sia diversa; e l'istante misura il tempo determinandolo in un "prima" e in un "poi").* Il movimento sempre differente, quindi, anche il tempo. Però, dice, il tempo nella sua simultaneità: prima e dopo sono simultanei. Parla di simultaneità e completezza. Sta introducendo una questione fondamentale nel suo pensiero. È per questo che ha insistito tanto nel distinguere il movimento dal tempo: il tempo e il movimento non sono la stessa cosa, ma sono simultanei. Soltanto nella simultaneità io posso parlare di prima e dopo. Di nuovo qui c'è un riferimento, che naturalmente non c'è in Aristotele, alla parola. La simultaneità, di cui lui parla, tra il tempo e il movimento: il tempo come determinato dall'istante, da un punto. Anche il movimento, per essere tale, ha bisogno di un punto di riferimento.

Intervento: Quindi, nel momento in cui pongo l'istante pongo simultaneamente il presente.

Esattamente. Come dire che sta descrivendo, in modo straordinariamente preciso, l'atto di parola.

Intervento: tra l'altro, sta indirettamente affermando che non esiste il presente.

No, sarebbe l'istante. Ma come determino l'istante? È impossibile, quindi, non c'è il presente.

Intervento: L'istante non può essere l'integrazione del prima e del poi?

La questione qui è complessa. Aristotele la affronta, anche se non l'articola proprio per bene, quando parla dell'essere e della sostanza, sostanza anche come presenza. Ciò che è presente è, sì, l'entelechia, che si pone non come un punto, come determinato. Teniamo sempre presente che entelechia è relazione. È una cosa interessante su cui occorre riflettere.

10 aprile 2024

219b, 3. *Il tempo, dunque, non è movimento, se non in quanto il movimento ha un numero.* Il tempo non si identifica con il movimento, si coappartengono ma rimangono distinti, non c'è mai l'appiattimento dell'uno sull'altro. *Eccone una prova: noi giudichiamo il più e il meno secondo un numero, e il movimento maggiore e minore secondo il tempo: dunque, il tempo è un numero. Ma poiché si dice "numero" in due modi (ché noi chiamiamo numero non solo il numerato e il numerabile, ma anche il mezzo per cui numeriamo), il tempo è il numerato, e non il mezzo per cui numeriamo. E sono cose diverse il mezzo per cui numeriamo e il numerato. E come il movimento è sempre diverso, così anche il tempo (ma il tempo, assunto nella sua totalità, è lo stesso, perché l'istante... Qui "istante" è $\nu\upsilon\nu$ nel testo greco, che più propriamente significa "ora", "adesso". Qui è tradotto con istante, ma sarebbe meglio tenere presente che più propriamente è "ora". ...è lo stesso di quel che era una volta, benché la sua essenza sia diversa; e l'istante misura il tempo determinandolo in un "prima" e in un "poi".* Cioè, l'istante è questi due aspetti, il prima e il poi. *L'istante, invece, è in parte identico, in parte non identico.* Vedete come viene sempre riproposta la questione dell'uno e dei molti. È la stessa questione che proponeva nelle Categorie: la sostanza è uno e i molti sono quelle che Aristotele chiamava categorie. *In quanto è sempre in un diverso, esso è un diverso (così, infatti, determinammo l'istante in sé); ma in quanto l'istante è ciò che una sola volta è, esso è identico.* L'"ora" è sempre lo stesso. *Ché, come si disse, alla grandezza segue il movimento, e a questo, aggiungiamo ora, segue il tempo. E, allo stesso modo, al punto segue l'oggetto spostato, che ci permette di riconoscere il movimento e il prima e il poi che sono in quest'ultimo. È attraverso qualcosa che si muove che*

comprendiamo il movimento. *Ma l'oggetto, una volta che se ne ammetta l'esistenza, è identico (sia esso un punto o una pietra o altra cosa del genere), invece per il pensiero è diverso... È ciò che se ne dice; sono le categorie che lo rendono diverso. ... come i Sofisti affermano che altro è Corisco nel Liceo, altro è Corisco nella piazza.* Sono due cose differenti, è vero; cioè, Corisco è lo stesso ma anche non lo è. *E l'oggetto è diverso per il fatto che ora è qui, ora lì; però, all'oggetto spostato segue l'istante, come il tempo al movimento (giacché l'oggetto spostato ci permette di riconoscere il prima e il poi nel movimento; e noi riconosciamo la presenza dell'istante dal fatto che il prima e il poi sono numerabili):... L'istante esiste in quanto ci sono il prima e il poi, ma il prima e il poi non esisterebbero senza l'istante. ... sicché, anche sotto questo profilo, l'istante, una volta che se ne ammetta l'esistenza, è lo stesso (esso è, infatti, il prima e il poi che sono nel movimento), ma nella sua essenza esso è diverso, perché l'istante esiste solo in quanto il prima e il poi sono numerabili.* Quindi, l'istante è il prima e il poi, è i molti. *Di tutto questo si può avere la più piena conoscenza, giacché il movimento è conosciuto per mezzo dell'oggetto mosso, e lo spostamento per mezzo dell'oggetto spostato: quest'ultimo, infatti, è un termine particolare (τόδε τί), ma il movimento no. Il τόδε τί è il "questo qui". Pertanto, l'istante è in un senso sempre il medesimo, in un altro senso non è il medesimo, perché è così pure l'oggetto spostato.* L'oggetto, mentre viene spostato, è sempre lo stesso. Tuttavia, i sofisti dicevano che Corisco al Liceo non è lo stesso di Corisco nella piazza, non sono la stessa cosa. 220a, 5. *Dunque, il tempo è continuo a causa dell'istante, ma è diviso secondo l'istante, perché anche sotto questo profilo esso si adegua allo spostamento e all'oggetto mosso. Infatti, il movimento e lo spostamento conservano la propria unità in virtù dell'unità dell'oggetto spostato (e se c'è una variazione, questa non dipende dall'oggetto – giacché in tal caso si provocherebbe l'interruzione del movimento -, ma dal concetto di esso); anzi, proprio questo determina il movimento anteriore e posteriore e corrisponde, in un certo senso, al punto. Infatti, il punto rende continua la lunghezza e la delimita, perché esso è il principio di una cosa e la fine di un'altra. Ma quando lo si assuma in tal modo, servendosi dell'uno come se fosse due, allora sarà inevitabile che l'oggetto si fermi, se il medesimo punto è principio e fine; l'istante, invece, per il fatto che l'oggetto spostato si muove, è sempre diverso.* Sta dicendo che l'ora è sempre lo stesso, ma anche sempre diverso: uno e molti. La sostanza (categorie) è sempre la stessa, ma anche diversa, perché è ciò che è per vie delle categorie che la descrivono, che la definiscono. 220a, 25. *Dunque, che il tempo è numero di un movimento secondo il prima e il poi, e che è continuo in quanto è proprietà di un continuo, ormai è chiaro.* Quindi, il tempo è il numero del movimento. *Numero minimo in senso assoluto è la diade; ma, in relazione ad un oggetto, un numero in un senso è minimo, in un altro senso non lo è... Perché il minor numero possibile è il due? Qui c'è una nota che possiamo leggere. L'uno non è il primo numero, perché è considerato come l'unità di misura. Dice nella Metafisica: l'uno è misura di tutte le cose perché conosciamo le parti di cui è costituita la sostanza. Nel definire il numero astratto come molteplicità numerata e una molteplicità di misure, il primo di essi è il due, mentre l'uno è il numero numerante o l'unità di misura.* Questo è il motivo per cui Aristotele dice che il due è il primo, perché l'uno è l'unità di misura, quindi, non lo considera. ... *ad esempio: il minimo di una linea per quantità sono l'uno e il due, ma questi due numeri non sono il minimo per grandezza, perché ogni linea si divide sempre.* 220b. *e questo è evidente anche per il fatto che non si parla di un tempo veloce o lento, ma di molto o poco, di lungo o breve. Difatti, in quanto il tempo è continuo, è lungo o breve; in quanto è numero, è molto o poco. Ma veloce e lento esso non è, perché non vi è nessun numero più veloce più lento mediante il quale noi numeriamo. Ed il tempo è identico, simultaneamente, in ogni luogo; ma come anteriore e posteriore non è identico, perché anche il cambiamento in quanto presente è uno, ma in quanto passato o futuro è diverso.* Continua a dirci che l'ora, l'attimo, è uno, ma anche il due, simultaneamente. È diviso, ha cioè due aspetti simultanei; come dicevo prima, non c'è l'ora senza il prima e il dopo, e il prima e il dopo senza l'attimo non significano nulla. *Il tempo, poi, è un numero non mediante cui noi numeriamo, ma che è esso stesso numerato;... Lo aveva detto prima: non misuriamo con il tempo. ...ad esso, come anteriore e posteriore, è per accidente sempre diverso, perché gli istanti sono diversi.* Ogni tanto si contraddice

anche Aristotele: prima diceva che l'istante è sempre lo stesso, ora dice che gli istanti sono sempre diversi. Questo perché anche lui si trova di fronte a questa "aporia" per cui questo uno è molti. È come se Aristotele si trovasse di fronte al famoso frammento di Eraclito, *ἐν πάντα εἶναι*, e si confonde ponendo talvolta l'istante come uno, poi come molti. E, in effetti, è uno e molti, simultaneamente. 220b, 15. *D'altra parte, noi misuriamo non solo il movimento mediante il tempo, bensì anche il tempo mediante il movimento...* Si determinano a vicenda, non c'è l'uno senza l'altro. *...in virtù della loro determinazione reciproca; il tempo, infatti, determina il movimento, essendo numero di esso, e il movimento determina il tempo.* Si definiscono l'uno con l'altro; per cui, o so che cos'è il tempo, e allora so che cos'è il movimento, oppure se per sapere che cos'è il tempo devo aspettare di sapere che cos'è il movimento, e viceversa, allora mi trovo nei pasticci. È sempre lo stesso problema, quello dell'uno e dei molti, lo stesso problema cui si trovò di fronte Mendelson, e cioè che per dimostrare il teorema di deduzione ci vuole il teorema di induzione, e viceversa. *E diciamo molto o poco misurandolo col movimento, come anche misuriamo il numero col numerabile, ad esempio con un solo cavallo il numero dei cavalli. Con il numero, infatti, noi conosciamo la moltitudine dei cavalli e, per converso, con un solo cavallo il numero stesso dei calli. Similmente, anche riguardo al tempo e al movimento, con il tempo misuriamo il movimento, con il movimento il tempo.* Senza propriamente sapere che cosa sia né una cosa né l'altra. Ci viene comunque in soccorso la *δόξα*, che ci dice che si è sempre detto così, che è sempre stato così e, quindi, si fa così. *E ciò è conforme a ragione: infatti, il movimento si adegua alla grandezza e al movimento si adegua il tempo, per il fatto che sono cose quantitativamente determinate e continue e divisibili: infatti, poiché la grandezza ha una tale essenza, il movimento subisce tali affezioni; e di riflesso le subisce anche il tempo a causa del movimento.* Continua a dire la stessa cosa, senza spiegare assolutamente nulla, perché non può: come posso rendere conto del fatto che per conoscere il tempo devo conoscere il movimento, e viceversa? Non conoscerò mai né l'uno né l'altro, ovviamente. *E noi misuriamo la grandezza con il movimento e il movimento con la grandezza. Molta, infatti, noi diciamo che è la strada, se molto è il cammino, e diciamo che molto è quest'ultimo, se molta è la strada. E così pure diciamo tale il tempo se è tale il movimento, e tale il movimento se tale è il tempo.* 221a. *Poiché il tempo è misura del movimento e del suo attuarsi e poiché esso misura il movimento determinando un certo movimento che misurerà l'intero (come, ad esempio, il cubito misura la lunghezza determinando una grandezza la quale, poi, misurerà la lunghezza determinando una grandezza la quale, poi, misurerà l'intero) e poiché anche per il movimento l'essere-nel-tempo significa esser-misurato-col-tempo, sia per quel che riguarda la sua esistenza...* Questo è importante: fa esistere il movimento. Sta dicendo che il movimento non è un ente di natura, il movimento è un'invenzione. *... (infatti, il tempo misura insieme il movimento-in-sé e l'esistenza del movimento, e per il movimento stesso l'essere-in-un-tempo consiste nel fatto che il tempo ne misura l'esistenza), dato, insomma, tutto questo, risulta chiaro che anche per le altre cose l'essere-nel-tempo vuol dire appunto che la loro esistenza è misurata dal tempo.* Quindi, l'essere si sottopone alla misura, la sostanza si sottomette al *ποσόν*, alla quantità. Ecco perché la quantità è la prima delle categorie: perché l'essere è essere misurabile. Ma adesso lo dirà meglio ancora. *L'essere nel tempo è, infatti, una di queste due cose: o l'essere allorquando il tempo è, o come noi diciamo che alcune cose sono in un numero. In questa seconda accezione o la cosa è parte ed affezione di un numero e, insomma, è qualcosa del numero, ovvero il numero è parte ed affezione di essa. Poiché il tempo è numero, l'istante e il prima e tutte le altre cose di tal genere sono nel tempo, allo stesso modo che sono nel numero l'unità, il dispari e il pari (ché questi sono un qualcosa del numero, quelli un qualcosa del tempo); ma le cose sono nel tempo, come sono nel numero, anche in un altro senso. E se è così, le cose sono contenute da un numero, come quelle che sono in un luogo sono contenute da un luogo.* Ci sta dicendo che tanto il tempo quanto il movimento non esistono in natura, non c'è nessun tempo da nessuna parte, né nessun movimento.

Intervento: Siamo noi che dobbiamo misurare.

O che vogliamo?

Intervento: Vogliamo misurare per soddisfare la volontà di potenza.

Esattamente.

Intervento: Dobbiamo per parlare.

Certo. Parlare per manifestare la volontà di potenza, affermare continuamente cose.

Intervento: In questa differenza tra dovere e volere si gioca molto. Noi chiamiamo volontà di potenza, prendendo spunto da Nietzsche, ma tante volte abbiamo detto che è una necessità.

Sì, nel senso che avevamo accostato la volontà di potenza al linguaggio. Il linguaggio è volontà di potenza ed è in questo senso che è una necessità, perché non posso non farlo, non posso non affermare qualcosa: affermando qualcosa esercito la volontà di potenza, sto dicendo “questo è questo”. Lo affermo esercitando la volontà di potenza: dato che non posso provare niente, posso solo imporlo. Qui pone una questione. *È anche ovvio che l'essere-nel-tempo non significa essere quando il tempo è, come neppure l'essere nel movimento o l'essere nel luogo sono quando il movimento e il luogo sono. Ché se l'essere in un qualche luogo fosse questo, tutte le cose sarebbero in ogni dove, e il cielo in un granello; quando, infatti, il granello è, sarebbe anche il cielo. Ma quest'ultima cosa è solo accidentale; nell'altra, invece, tutto si svolge necessariamente: che, cioè, e per la cosa che è nel tempo, ci sia un tempo, dal momento che la cosa è, e per la cosa che è in movimento, ci sia proprio allora un movimento.* Sta dicendo che essere è tempo e, di conseguenza, movimento. *Ma poiché ciò che è nel tempo è come se fosse nel numero, si dovrà ammettere un tempo più grande di tutto ciò che è nel tempo. Perciò è necessario che tutte le cose che sono nel tempo, siano contenute dal tempo, allo stesso modo che anche tutte le altre cose che sono in qualcosa, proprio come quelle che sono contenute in un luogo, sono contenute dal luogo.* Cioè: abbiamo deciso, per così dire, che ogni cosa, se c'è, è nel tempo. Posso provarlo? No. *Ed è pur necessario che subiscano qualche affezione da parte del tempo; e anche per questo noi siamo soliti dire che il tempo logora e che tutto invecchia a causa del tempo e che a causa del tempo nasce l'oblio, ma non diciamo affatto che a causa del tempo si impari o si diventi giovani e belli; giacché il tempo, di per sé, è piuttosto causa di corruzione: infatti, esso numero del movimento, e il movimento pone fuori di sé ciò che è in sé. E perciò è chiaro che le cose che sono sempre, in quanto sono sempre, non sono nel tempo: non sono, infatti, contenute dal tempo, né la loro essenza è misurata dal tempo: ed è prova di ciò il fatto che non patiscono nulla dal tempo, in quanto che non sono in un tempo. Ma poiché il tempo è misura del movimento, esso sarà anche (accidentalmente) misura della quiete, giacché ogni quiete è in un tempo. Infatti, se è necessario che tutto ciò che è in movimento si muova, non è altrettanto necessario che si muovano anche le cose che sono nel tempo, giacché il tempo non è movimento ma numero del movimento, e nel numero del movimento è possibile che esista anche ciò che è in quiete. Non, infatti, tutto ciò che è immobile è in quiete, ma soltanto quello che è privo di movimento, pur essendo naturalmente capace di muoversi, come è stato detto, nelle pagine precedenti. L'essere in un numero, poi, non è altro che essere un numero della cosa e misurarne l'essenza col numero in cui essa è: sicché, se essa è nel tempo, è misurata dal tempo. Essere nel numero, quindi, essere nel tempo. Essere nel tempo vuole dire essere numerabile. Anche qui pone il tempo come misura, cosa che prima aveva detto che non era: il tempo non è la misura, ma si misura attraverso il tempo... ma il tempo non è misura. Il tempo, dunque, misurerà il mosso e il quieto, in quanto l'uno sia mosso e l'altro sia in quiete, poiché esso misurerà il loro movimento e la loro quiete nella loro quantità.* Parla poi della incommensurabilità della diagonale rispetto al lato del quadrato, dicendo che è fuori dal tempo, cioè, non muta. Capitolo 13. *L'istante è la continuità del tempo, come si disse; difatti, esso collega il tempo trascorso e quello che sarà, ed è limite di tempo, perché esso è principio di un tempo e fine di un altro. Ciò, però, non si nota con la stessa evidenza con cui si notano le proprietà del punto fermo, perché l'istante divide solo in potenza. E in quanto è divisorio, l'istante è sempre diverso... Il suo dividere è sempre e solo in potenza. Questo è interessante perché ci sta dicendo che l'ora, ciò che divide il passato dal futuro, è in potenza. Ma se fosse in atto, cosa accadrebbe? L'ora scompare quando è in atto; se voglio pensare questo ora, scompare in un altro ora. È la stessa questione di cui parla Gentile rispetto al pensiero pensante e al pensiero pensato. ...così anche l'istante è, da*

una parte, la divisione del tempo secondo potenza, dall'altra è il limite e l'unità di ambe le parti. È unità e divisione simultaneamente. Esso è il medesimo... L'ora è sempre lo stesso, ma non posso determinarlo perché, determinandolo, si dissolve, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: mentre sorge qualche cosa, diletta; ciò che dico diletta mentre lo dico. Potremmo dirla così: la sostanza diletta nelle sue determinazioni; in questo senso scompare. ...e in virtù di questa sua identità esistono la divisione e l'unificazione, ma la sua essenza non è la medesima. È identità ma non è identico. È questo che Aristotele trova nella Fisica: questa cosa, che deve essere identica per potere essere utilizzata, non è identica; quindi, in teoria, non so mai che cosa sto utilizzando. In tal modo si usa il termine "istante", ma in un altro modo esso viene usato quando il suo tempo è vicino. Diciamo: "verrà ora", perché verrà oggi; "viene ora" perché è venuto oggi. /.../ L'espressione "una volta" indica un tempo determinato in relazione ad un istante anteriore, ad esempio "una volta fu presa Troia" e "una volta vi sarà il diluvio": infatti, l'avvenimento deve essere determinato in relazione all'istante. Vi sarà, quindi, una determinata quantità di tempo da questo istante verso il futuro, come vi fu anche da questo istante verso il passato. Ma se non vi è alcun tempo che non sia "una volta", tutto il tempo sarà finito. E allora esso si estinguerà? Oppure no, se è vero che sempre esiste il movimento? Soltanto se l'infinito è potenziale, cioè, se è senza limite, ἄπειρον, io posso pensare la volontà di potenza, posso pensare a un continuo superpotenziamento. L'infinito potenziale è un continuo superpotenziamento. 222b. Orbene, poiché l'istante e fine e principio di un tempo, ma non del medesimo, bensì fine del passato e principio del futuro, risulterà che, come il cerchio è, in un certo senso, in se medesimo convesso e concavo, così anche il tempo è sempre in principio e in fine. E appunto per questo pare che sia sempre diverso: infatti, l'istante non è principio e fine della medesima cosa... Come il numero, che è fine della sequenza che lo precede e inizio di quella che segue. ...altrimenti esisterebbero simultaneamente e in relazione alla medesima cosa anche i contrari. Certamente, però, il tempo non si estinguerà, perché è sempre in principio. Ecco perché la volontà di potenza deve continuamente superpotenziarsi: perché è sempre inizio e la fine non giungerà mai; quindi, c'è la possibilità di superpotenziarsi all'infinito. "Tu potrai superpotenziarti all'infinito": è una bella promessa, per cui potrò essere tutto quello che vorrò, potrò diventare dio. È ciò che vuole lo gnosticismo: attraverso il superpotenziamento potrò diventare dio. Quando? In un tempo indeterminato, ma lo diventerò. C'è un costante avvicinamento, che mi avvicina a che cosa? Mi avvicina alla verità, un po' come diceva Popper, per il quale mano a mano ci si avvicina, grazie al progresso, alla verità, che però non si raggiungerà mai. Ma come faccio a sapere se sto andando nella direzione giusta anziché in quella sbagliata? Non lo posso sapere, posso crederlo, posso credere di sapere, δοξάζειν. Torniamo alla questione del tempo. 222b, 15. E "all'improvviso" indica ciò che esce fuori in un tempo impercettibile per la sua piccolezza... /.../ Nel tempo, invero, tutte le cose nascono e periscono. Perciò, mentre alcuni lo solevano definire "il più saggio", il pitagorico Parone lo definì "il più ignorante", in quanto che in esso nasce l'oblio: e lo definì meglio. Quindi, sì, è vero che con il tempo divento più saggio, ma anche è vero che con il tempo dimentico tutto. Infatti, è chiaro che il tempo potrà essere di per sé più causa di distruzione che di generazione, come è stato detto anche prima (ché il cambiamento è di per sé la capacità di fare uscire le cose fuori di sé), mentre solo accidentalmente esso può essere causa della generazione e dell'essere. E ne è prova sufficiente il fatto che nulla nasce senza che in un certo modo si muova ed agisca, mentre, al contrario, tutto perisce quando non si muove affatto: e questa noi siamo soliti chiamarla distruzione ad opera del tempo. In realtà, il tempo non fa né questo né altro, ma per accidente anche questo cambiamento avviene nel tempo. Che, dunque, il tempo esista e che cos'è, in quante guise noi definiamo l'istante, e che cosa significano le espressioni "una volta" e "poc'anzi" e "or ora" e "un tempo" e "all'improvviso", è stato detto. Capitolo 14. Anche da queste nostre precisazioni risulta chiaro che ogni cambiamento e ogni cosa mossa sono nel tempo: ché il più veloce e il più lento si riscontrano in relazione ad ogni cambiamento (e ciò si osserva manifestamente in ogni sorta di cambiamento); e dico che più velocemente si muove ciò che va attuando per primo il cambiamento verso il soggetto del mutamento stesso, e si muove lungo lo stesso intervallo e con moto uniforme. 223a,

15. *Ma meritano pure di essere studiati il rapporto del tempo con l'anima e il motivo per cui il tempo sembra essere presente in ogni cosa, sulla terra e nel mare e nel cielo.* Qui interviene la ψυχή, che è da intendere nei termini proposti da Heidegger, per cui la ψυχή è l'uomo, quell'uomo che sa leggere il giornale, cioè, non soltanto l'uomo come il vivente provvisto di linguaggio, ma è qualcosa di più, è lo ζῶον λόγον ἔχον che sa di essere nel mondo e che si muove nel mondo. *E poiché il tempo è un'affezione... Il tempo è un'affezione (πάθος), una sensazione. È il modo in cui diciamo qualche cosa: vediamo il movimento, non sappiamo cosa sia e cominciamo a dirne; dicendone, ecco che appare il movimento. ...o uno stato del movimento, essendone esso il numero, e poiché tutte le suddette cose sono mosse (infatti, tutte le cose sono in un luogo), noi ci chiediamo se il tempo e il movimento siano simultaneamente secondo potenza e atto. Si potrebbe, però, dubitare se il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima. Infatti, se non si ammette l'esistenza del numerante, è anche impossibile quella del numerabile, sicché, ovviamente, neppure il numero ci sarà. Numero, infatti, è o ciò che è stato numerato e il numerabile. Ma se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima, a meno che non si consideri il tempo nella sua soggettività, allo stesso modo che se, ad esempio, si ammettesse l'esistenza del movimento senza tenere conto dell'anima. Ma il prima e il poi esistono in un movimento, e appunto essi, in quanto sono numerabili, costituiscono il tempo.*

Intervento: ...

Porfirio, lavorando sulle Categorie di Aristotele, ha trasformato la sostanza nell'idea platonica, da cui procede tutto quanto. Si è conservata questa cosa ancora oggi nell'idea di dimostrazione. La dimostrazione procede da un certo qualche cosa e, procedendo, dimostra: è una processione.

17 aprile 2024

Brano tratto da *La logica nel Medioevo*, AA.VV., Jaca Book, pag. XV. *Una delle correnti della tradizione medioevale considerava Parmenide l'inventore della logica, cioè di un'argomentazione stricte rationale. Si tratta di una leggenda, ma è certo che nell'antichità greca ci furono tanti illustri logici (ad es. Aristotele, Teofrasto, Crisippo, Galeno, Alessandro di Afrodisia), anzi, ci furono addirittura scuole di logica (ad es. la scuola megarico-stoica); filosofi e scuole che ebbero un grande influsso nel Medioevo. Il mondo filosofico-culturale del Medioevo è dovuto particolarmente ad alcuni logici e grammatici latini che hanno trasmesso la dottrina greca nella cultura intellettuale latina. Primo tra loro, Cicerone (106-43 a.C.) ha tradotto i termini tecnici della logica greca in latino e, benché la sua proposta non sempre sia stata definitivamente accolta dagli autori posteriori, il suo tentativo ha segnato il primo passo verso la ricezione della dottrina logica greca. Nel II secolo Lucio Apuleio, nel suo *De philosophia rationali*, presenta brevemente la dottrina logica greca, includendo un abbozzo della logica stoica. Le prime traduzioni latine dei trattati dell'*Organon* di Aristotele vengono fatte nel IV secolo. Mario Vittorino traduce le *Categorie* e il *Perì hermeneias*. Porfirio, nella sua *Isagoge*, introduce alla lettura delle *Categorie* di Aristotele; nel suo trattato *De dialectica* dimostra invece l'influsso della logica stoica. Verso la fine del IV secolo nel *Decem categoriae*, attribuito ad uno Pseudo Agostino, troviamo una parafrasi latina delle *Categorie*. Alla fine del V secolo il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, nel libro IV, contiene già un *De arte dialecticae*. Tuttavia, il primo personaggio davvero importante nella storia della logica medioevale è Boezio (480- 524/525). Seguendo l'esempio dei suoi predecessori sopracitati (in particolare quello di Vittorino), traduce tutti i trattati (tranne gli *Analitici secondi*) dell'*Organon* di Aristotele e l'*Isagoge* di Porfirio, scrivendo inoltre numerosi commenti su di essi. Le sue traduzioni, insieme con i commenti, circolano fino alla prima metà del XII secolo come unica fonte divulgatissima di conoscenza della logica antica e vengono perfino denominate *logica vetus*. Dice, dunque, che Boezio ha tradotto tutti i trattati, tranne gli *Analitici secondi*. Come abbiamo visto, negli *Analitici primi* Aristotele compila un programma, mentre negli *Analitici secondi* trova i problemi. Sono problemi che non hanno una soluzione in Aristotele,*

ma pongono delle questioni tali da rendere molto problematici gli Analitici primi, perché, certo, Aristotele compila un programma, ma questo programma non offre alcuna certezza. Ora, la questione che a noi interessa è propriamente questa: della logica si possono fare molte letture, ma ciò che in questi giorni mi veniva in mente è una questione che per il momento potremmo formulare come una domanda. La domanda è questa: la logica – così come si pone ai giorni nostri, quindi, la logica formale, la logica matematica, praticamente quella di cui parla Mendelson – è teologia? C'è questa eventualità. È chiaro che si tratta di lavorarci e vedere che cosa succede. Ma perché mi è venuta in mente questa cosa? La logica, già con Aristotele, cerca di stabilire un criterio per potere fermare le cose così come sono, vederle così come sono. Aristotele mostra che questo non è possibile, cioè, ci dice che non c'è una verità epistemica; però, il tentativo è quello di stabilire, attraverso l'universale, la premessa maggiore, qualcosa che necessariamente è. Cosa fa la teologia? Mi riferisco alla teologia platonica, non a quella aristotelica, perché la teologia aristotelica pone, sì, Dio, ma lo pone come il pensiero che pensa se stesso o, come dirà poi Hegel, lo Spirito assoluto o, come direbbe Gentile, il pensiero come atto puro, il pensiero pensante, il pensiero che pensa se stesso. La logica punta o vorrebbe puntare a questo, e cioè a stabilire, attraverso l'universale, il dio, la verità? Nella teologia platonica, a differenza di quella aristotelica, dio c'è, anche se non viene chiamato così, è il demiurgo, di cui parla Platone nel Timeo e sarebbe quella figura inventata che fa da tramite tra le idee e gli umani. Nella teologia platonica c'è questa triade, ripresa poi da Plotino: l'Uno, l'Intelletto (il demiurgo) e l'Anima, da cui procedono poi tutte le cose. La teologia, tra l'altro, nei testi antichi, per es. in Proclo (Teologia platonica), era intesa come metafisica; così anche in Marsilio Ficino, che aveva scritto un testo con lo stesso titolo, Teologia platonica, non si tratta che di metafisica, cioè, l'idea che qualche cosa possa conoscersi per quello che è, fuori dal linguaggio, al di fuori delle categorie, direbbe Aristotele. A questo punto, quindi, un accostamento tra la teologia e la logica appare singolare, certo; però se potessimo illustrare, mostrare che effettivamente la logica è teologia, allora si spalancherebbero delle questioni enormi, tenendo conto che la logica è il modo con cui ciascuno pensa. Potremmo dire, a questo punto, che ciascuno, senza volere, senza sapere, pensa teologicamente. Si tratterà, poi, di rilevare tutte le implicazioni di una cosa del genere, dal momento che pensare teologicamente non va senza effetti collaterali. La logica, pensata in un certo modo, non aristotelicamente ma platonicamente e poi neoplatonicamente, invece, sembra porsi proprio così, come una teologia. La triade – dapprima con Platone, le idee, il demiurgo e le cose sensibili; poi, con Plotino, l'Uno, l'Intelletto e l'Anima – è già presente naturalmente anche in Aristotele, perché il sillogismo è fatto di tre elementi (premesse maggiore, premessa minore, conclusione). Questa sorta di trinità continua sempre a ripetersi. È ciò con cui funziona il pensiero, Aristotele ce lo ha spiegato molto bene, perché si pensa così, si ragiona così, non c'è un altro modo. Potremmo dire che necessariamente si pensa trinitariamente: l'universale, cioè dio, la premessa minore, cioè l'intelletto, che comincia a connettere l'universale con qualche altra cosa, e, infine, la conclusione, che sarebbe ciò che sorge, ciò che procede – ecco la processione di Plotino – dall'universale, da dio. È una questione che affronteremo con il neoplatonismo, perché lì si porrà sicuramente questo aspetto. Sarà interessante per le vaste, immense implicazioni che avrà una cosa del genere. Come dicevo prima, tenuto conto che ciascuno pensa teologicamente, viene da pensare che il pensiero stesso è teologico, è teologia. Muove da un universale; questo universale è vero per virtù propria; questo universale è dio. Poi, lo è diventato per Plotino e ancor più con la teologia trinitaria di Agostino. Ma Aristotele ci ha detto di che cosa è fatto l'universale: è fatto di particolari; per induzione se ne assembla un certo numero e si fa l'universale. Ma questa posizione di Aristotele non è assolutamente congeniale al neoplatonismo, per nulla, perché pone l'universale come un prodotto delle categorie. Ecco perché Porfirio ha voluto introdurre lui alle Categorie di Aristotele. Introdurre alle Categorie di Aristotele significa compiere quel passo fondamentale, che comporta l'attribuzione della sostanza all'idea, cioè, la sostanza diventa un'idea, quindi, ineffabile,

irraggiungibile e, soprattutto, non differente da sé, cosa questa importantissima. Invece, la sostanza di Aristotele, essendo fatta delle categorie, è già differente da sé perché, se è fatta delle categorie, le categorie non sono la sostanza, come non sono la stessa cosa il dire e ciò che il dire dice, sono due cose distinte, inseparabili ma distinte. Questo è un lavoro che potrebbe portare a delle considerazioni notevoli: mostrare che tutto il pensiero è teologia, necessariamente; muove dalla necessità che ci sia dio, che ci sia, cioè, un universale. Ma questo universale, come sappiamo, non è garantito da nulla e da nessuno, se non, come diceva Guglielmo di Ockham, solo dio può garantire che Cesare sia effettivamente Cesare; solo dio garantisce che qualche cosa sia determinabile; di certo, non Aristotele, il quale ci ha, di fatto, mostrato l'impossibilità di determinare alcunché, dicendoci – non lo dice esplicitamente ma è la conclusione inevitabile del suo discorso – che non esiste nessuna verità epistemica. La verità epistemica non è mai esistita, l'abbiamo inventata noi, esattamente così come abbiamo inventato dio, allo stesso modo e per lo stesso motivo: per essere garantiti del fatto di poter determinare le cose, cioè, di poterle utilizzare, quindi, di poterle dominare. La logica fa questo, vuole dominare le cose. Il che è esattamente ciò che Aristotele descrive negli Analitici primi – nei secondi si accorge che non c'è verso di riuscirci, ma nei primi Analitici, compilando il programma, ha questa illusione che sia possibile legare l'indeterminato con qualcosa di determinato. Il fatto è che si accorge che, sì, lo lego, ma questo determinato come lo pongo? Il determinato sarebbe l'inerire di qualche cosa necessariamente a qualche cos'altro. Solo che si trova costretto a usare una parola greca, *ὑπάρχειν*, che significa comandare, cioè: io comando che sia così. Quindi, è un comando, come è un comando la riga di un computer, è uguale: impongo di comportarsi in un certo modo e lui, il computer, esegue. Anche due re si comportano allo stesso modo nel gioco del poker: se io ho due re e l'altro ha due jack... Quindi, capite subito che cosa si spalanca di fronte a una cosa del genere, chiamiamola per il momento ipotesi, e cioè che la logica non sia altro che una teologia e, quindi, il pensiero, dato che la logica non è altro che il pensare. Cessa di essere una teologia, o non può istituirsi come teologia, nel momento in cui, attenendoci ad Aristotele, questo dio di cui parliamo è un pensiero che pensa se stesso, o lo Spirito assoluto di Hegel o il pensiero come atto puro di Gentile. A questo punto, ecco che cessa di essere teologia, anche se viene utilizzato come teologia, come se fosse teologia, ma non lo è. E non lo è perché sappiamo di che cosa è fatto un universale. In fondo, anche nelle conversazioni più banali si usa la logica, più o meno correttamente, non importa: l'universale, la premessa maggiore, è posto come dio, come qualcosa che è quello che è, per virtù propria. Ciò che è quello che è, per virtù propria, è appunto dio: io sono la via, la verità, la vita, diceva Cristo. Il fatto è che, finché lo dice lui, va bene, ma poi altri ci hanno creduto. Se oggi qualcuno si proclamasse dio, è chiaro che verrebbe rinchiuso; invece, allora, in mezzo ai pecorai nel Sinai, si è pensato di avere trovato finalmente dio. Era Celso – non era propriamente un filosofo, era più un pratico, associato anch'egli al neoplatonismo, essendo vissuto intorno al I secolo d.C – che nel suo *Contro i cristiani* e *Il discorso vero*, diceva che Maria era una cucitrice a pagamento che, avendo tradito il suo sposo, era stata cacciata da casa ed era finita in mezzo al deserto, dove aveva partorito il frutto del peccato, e da lì è iniziata poi una serie di racconti, ecc. Questo tizio, Cristo, cresce e impara delle cose in Egitto e, quindi, torna tra i pecorai del Sinai, mostra le sue abilità e diventa quello che sappiamo. Questo è grosso modo, l'ho fatta molto breve, ciò che racconta Celso intorno a Gesù Cristo. Il lavoro che stiamo facendo qui con Aristotele è importante perché si collega strettamente alla questione della logica, di cui dicevo prima, perché lui continua a dirci che ci sono, sì, questi due elementi, ma questi due elementi si coappartengono, non è possibile reperire l'uno, cioè, dio, perché, come diceva Eraclito, *ἓν πάντα εἶναι*, l'uno è i molti, non il tutto, come è piaciuto tradurre a Diels. Siamo al Libro quinto. *Tutto ciò-che-cangia cangia o per accidente, come quando diciamo che il musicista passeggia, in quanto chi passeggia è accidentalmente musicista, oppure si dice che una cosa cangia, semplicemente per il fatto che si cangia solo qualche parte di essa, come ci esprimiamo a proposito di tutte le cose che cangiano relativamente alle parti (ad esempio:*

l'intero corpo guarisce, perché guariscono l'occhio o il petto, che sono parti dell'intero corpo); vi è, però, qualcosa che si muove non per accidente, né perché si muova qualche sua parte, ma perché essa si muove originariamente. E ciò è quello che di per sé è mobile ed è diverso soltanto secondo la diversità del movimento, come l'alterabile e come, nell'ambito dell'alterazione, sono diversi il guaribile o il riscaldabile. /.../ Poiché, quindi, ci sono qualcosa che muove dapprima e qualcosa che è mossa, e c'è anche ciò in cui avviene il movimento, ossia il tempo, e, inoltre, ciò da cui e verso cui il moto avviene – ogni movimento, infatti, procede da qualcosa verso qualcos'altro, essendo diversi tra loro il primo mosso, il termine di arrivo e il punto di partenza, ad esempio il legno, il caldo e il freddo: di questi tre, invero, il primo è il mosso, il secondo è il punto verso cui tende il movimento, il terzo è il punto da dove il movimento inizia –, è chiaro che il movimento avviene, non nella forma,: la forma, infatti, né muove né è mossa, e tanto meno muovono o sono mossi il luogo o la quantità, bensì, sotto questo profilo, dobbiamo tenere presenti un motore, un mosso e ciò verso cui il moto avviene. 224b, 28. Si lasci, intanto, in disparte il cambiamento accidentale, perché esso è riscontrabile in ogni cosa e sempre ed è proprietà di tutte le cose. Il cambiamento non accidentale, invece, non è in ogni cosa, ma nei contrari e negli intermedi e nelle contraddizioni, e di ciò fa fede l'induzione. Qui Aristotele afferma una cosa importante: il movimento è movimento fra contrari. Però, dice, ci arriviamo per via di induzione. Che significa questo? Significa che è una costruzione, e cioè non è così per virtù propria, ma l'abbiamo tratta da una serie di particolari, di astratti. Il cambiamento parte dall'intermedio, perché questo viene usato come ciò che è contrario rispetto all'uno e all'altro estremo: infatti, in un certo senso, l'intermedio corrisponde agli estremi. Perciò non solo questo rispetto ad essi, ma anche essi rispetto a questo si dicono, in un certo modo, contrari. 225a. poiché ogni cambiamento avviene da qualcosa verso qualcosa – e lo dimostra anche il nome metabolé... Meta si traduce con oltre, bolé è anche il dire, il parlare. ...che, ponendo un qualcosa dopo un altro qualcosa, indica un prima e un poi –, esso potrebbe attuarsi in quattro modi: o da sostrato a sostrato, o da sostrato a non-sostrato, o non da sostrato a sostrato, o non da sostrato a non-sostrato (chiamo sostrato ciò che è indicato per affermazione). In questa riga Aristotele sintetizza tutto il suo lavoro sulle categorie: con sostrato, con oggetto, la sostanza, intendo ciò che è espresso da un'affermazione. Ma questa affermazione esprime la cosa? Come fa? Sì, dice, racconta la cosa, ma oggi potremmo dirla così: le categorie raccontano della sostanza, costruiscono racconti intorno a una sostanza, e la sostanza esiste in questi racconti, non esiste altrove. 225a, 13. Il cambiamento che per contraddizione si attua da un non-sostrato in un sostrato è la generazione: assoluta, quella che si attua in senso assoluto; particolare, quella di un particolare (ad esempio: la generazione del bianco da non-bianco è generazione di questo bianco in particolare; quella dal non-essere in senso assoluto, verso la sostanza è generazione in senso assoluto, perché mediante essa noi diciamo che c'è un generarsi in senso assoluto e non già di un qualcosa in particolare). Lui la descrive, non dice che esiste: sta descrivendo tutti i vari casi possibili. Il cambiamento, invece, da un sostrato in un non-sostrato è corruzione: in senso assoluto, se si attua dalla sostanza al non-essere; in senso particolare, se avviene nella negazione opposta, come si è detto anche per la generazione. 225a, 34. Poiché ogni movimento è un cambiamento, e i cambiamenti sono i tre anzidetti, e fra questi quelli che si attuano nella generazione e nella corruzione non sono movimenti bensì cambiamenti per contraddizione, ne consegue necessariamente che è movimento solo quel cambiamento che si attua da sostrato a sostrato. Continua a insistere su questo fatto: il movimento è tra contrari, cosa che poi lo porterà a parlare di δύναμις e ἐνέργεια, di cui ci ha parlato Heidegger nel suo testo sulla filosofia di Aristotele. È una questione importante questa del movimento come qualcosa che si produce tra contrari. I contrari sono nelle cose, nelle quidditates? No, anche i contrari sono in ciò che si dice; sono le espressioni ad essere contrarie. Noi dobbiamo sempre tenere conto delle categorie di Aristotele – lette da noi e non da Porfirio – dove, in effetti, queste cose, queste sostanze, sono i praedicamenta, sono ciò che si dice. Aristotele lo dice: il movimento viene dalla contraddizione, e la contraddizione è un fatto prettamente linguistico, non c'è una

contraddizione nelle cose. Si pensa così perché la logica è teologia e, quindi, pensa che le cose, fatte da Dio, non mentano, così come i numeri non mentono in quanto ce li ha dati Dio.

Intervento: Perché Dio non è autocontraddittorio...

Se lo fosse saremmo rovinati: se si contraddice anche lui... neppure Dio può contraddirsi, diceva qualcuno. 225b, 5. *Se, pertanto, le categorie si dividono in sostanza, qualità, luogo, tempo, relazione, quantità, agire e patire, è necessario che vi siano tre movimenti: il qualitativo, il quantitativo, il locale.* Capitolo secondo. *Nella sostanza non c'è movimento, perché non c'è nessun essere che sia opposto alla sostanza.* Perché? Perché, sempre tenendo conto delle categorie, la sostanza non c'è, quindi, non può esserci il suo contrario. La sostanza non c'è se non nelle categorie; allora, sì, può esserci il contrario, c'è in ciò che si dice. 226a, 23. *Poiché non c'è movimento né della sostanza né della relazione né dell'agire e del patire, resta solo la possibilità che vi sia un movimento secondo la qualità, la quantità e il luogo, giacché in ciascuna di queste categorie esistono i contrari.* È solo la contrarietà che genera il movimento, di nuovo lo ripete e lo ripeterà ancora: solo con la contrarietà, con la contraddizione, c'è movimento. Questo cosa ci dice? Ci dice che movimento non è altro che movimento che c'è nell'atto di parola, nella parola in atto, nella parola che agisce, che si "sposta", tra virgolette perché non è propriamente uno spostamento sensibile ma è uno spostamento dal dire al detto, dal mio dire a ciò che il mio dire dice. È questo il movimento, perché il mio dire e ciò che il mio dire dice sono contrari, si oppongono, l'uno non è l'altro, anche se il mio dire non esiste senza ciò che il mio dire dice. Dunque, quello di cui ci sta parlando Aristotele è un movimento non misurabile, non misurabile se non nel momento in cui io lo rappresento attraverso la qualità, la quantità, il luogo; devo rappresentarlo perché di per sé il movimento tra contrari non è calcolabile; quindi, devo rappresentarlo in qualche modo. E qui potremmo "risolvere" il paradosso di Zenone. Perché Achille non raggiunge la tartaruga? Perché si tratta di un movimento che non può essere matematizzato. Se lo matematizzo, incontro immediatamente delle aporie insolubili perché è un movimento fra contrari, è quel movimento che, peraltro, già negli Analitici secondi Aristotele rileva come ciò che rende impossibile il determinare qualcosa, perché questo qualcosa, determinandolo, lo determino già sempre in quanto altro, attraverso una determinazione che non è quella cosa lì. Per determinare Gabriele devo usare una serie di categorie (quantità, qualità, luogo, ecc.), ma queste cose non sono Gabriele. E, allora, Gabriele che cos'è? È le categorie, ma le categorie non sono Gabriele. È, in fondo, il problema del linguaggio.

Intervento: È curioso come Heidegger non si sia reso conto che il problema dell'ἀλήθεια non era altro che il problema delle categorie...

Certo. Perché non si accorge che l'ἀλήθεια è la δόξα, che è ciò da cui si parte ed è ciò a cui si ritorna. Non c'è uscita dalla δόξα, che è poi questo il messaggio di Aristotele nell'Organon, soprattutto negli Analitici secondi. Non si esce dalla δόξα. Certo, pensiamo di esserne usciti, ma ci ritorniamo necessariamente, quando ci accorgiamo che non c'è altro che la δόξα, che l'unica verità su possiamo fare conto è quella doxastica. La verità epistemica, abbiamo visto in questo lungo giro, non c'è da nessuna parte, non esiste. È come la ricerca di Dio: uno lo cerca dappertutto e dove lo trova? Ecco, allora, l'invenzione di Agostino: lo trova in sé quando Dio decide di dargli la grazia, per cui viene graziato e vede Dio, ci chiacchiera, ecc. È questo il messaggio di Aristotele: non esiste la verità epistemica. Dunque, la logica è teologia, se pensata epistemicamente; muove dall'idea di un Dio che sia garante, e cioè che l'universale sia gentilmente offerto da qualche dio. 226b. *Il cambiamento che nella stessa forma specifica si attua verso il più e il meno, si chiama alterazione; questa, infatti, è un movimento da contrario a contrario o in senso assoluto o in senso particolare.* Lo ripete continuamente: il movimento è da un contrario, cioè, sostanza, categorie. Ora, non so se Aristotele avesse proprio in mente questo, è possibile; poi, però, gli viene in mente la δύναμις e l'ἐνέργεια, la potenza e l'atto, cioè, due cose che non esistono l'una senza l'altra, che non possono esistere in nessun modo, ma si coappartengono. Capitolo terzo. 227a, 7. *Poiché ogni cambiamento si osserva negli opposti, e opposti sono o i contrari o i contraddittori...* Ricordate il

quadrato logico (A,E,O,I) di Pietro Hispano? Tutte le A sono B: il contrario è nessuna A è B, il contraddittorio è qualche A non è B, che nel quadrato logico è la diagonale che va dalla particolare negativa all'universale affermativa, che unisce A con O. Per completezza, tra la A e la I e tra la E e la O sono subalterne, tra la O e la I sono subcontrarie. ...e nella contraddizione non c'è nulla di intermedio, e chiaro che fra i contrari ci sarà l'intermedio. Nella contraddizione no, *tertium non datur*. 227a, 27. *Si muove in modo continuo ciò che non presenta alcuna interruzione o ne presenta una minima nell'oggetto, non nel tempo (infatti, nulla vieta che vi sia interruzione e che, non pertanto, la corda più bassa suoni subito dopo la corda più alta), ma solo nell'oggetto in cui il moto si attua. E questo è evidente sia nei movimenti locali sia negli altri cambiamenti.* Poi distingue tra contiguo e consecutivo: qualcosa che è contiguo è anche necessariamente consecutivo, ma ciò che è consecutivo non necessariamente è contiguo. Fa l'esempio dei numeri: sono contigui, l'1 sta presso il 2, il 2 sta presso il 3, ma non sono continui; se lo fossero, verrebbe cancellata la teoria dei limiti, perché assolutamente inutile. E, invece, no, sono enti distinti, contigui, ma non continui. Ecco, allora, che per inventare la continuità si è costruito il marchingegno della teoria dei limiti, e allora diventa continuo. Capitolo quarto. *Il movimento è uno...* È interessante, perché il movimento è uno, ma è due, perché il movimento è fra contrari. Ma è uno. Qui chissà se gli risuonava ancora nelle orecchie l'έν πάντα είναι di Eraclito? È una, ma due, cioè, molti. 229a, 30. *Ma, poiché il cambiamento differisce dal movimento...* Il mutamento avviene in loco, il movimento è uno spostamento da un luogo a un altro. ...*(infatti, è movimento il cambiamento da un sostrato verso un altro sostrato), il movimento che va dal primo contrario all'altro è contrario a quello che va dall'altro contrario al primo: quello che va dalla salute alla malattia è contrario a quello che va dalla malattia alla salute. Del resto, anche per induzione risulta chiaro il manifestarsi dei contrari:...* Fa molto affidamento sull'induzione; sembra avere abbandonato la deduzione, che gli era così cara negli Analitici primi. ... *l'ammalarsi risulta contrario al guarire e l'imparare risulta contrario all'errare: non di per sé (infatti, essi sono disposti ad andare verso i contrari,...* Mette l'accento sempre sui contrari. 229b, 13. Qui risponde a una obiezione. *Ma per quegli enti che non hanno contrario, il cambiamento che parte da una cosa è contrario a quello che va verso la medesima cosa. Perciò la generazione è contraria alla corruzione e la perdita all'acquisto. Comunque, questi sono cambiamenti, non movimenti.* Il movimento, per essere tale, deve essere tra contrari. Quindi, che cosa si muove? Il dire, la parola in atto: è questo il movimento. Dice che è uno, solo che questo movimento, sì, certo, è uno, ma è fatto di due, di due contrari: uno, molti. È Parmenide che ha detto come stanno le cose: c'è l'uno e i molti. Quindi, che cosa calcolo del movimento? Non calcolo il movimento perché non lo posso fare, in quanto il movimento è tra contrari; calcolo ciò che ne dico, calcolo la quantità, la qualità, il luogo; questi li posso calcolare, ma il movimento no. Questo è ciò che Aristotele ci ha detto in questo Libro quinto della Fisica.

1 maggio 2024

Aristotele *Fisica*

Capitolo decimo. 241a, 26. *Né c'è alcun cambiamento infinito: infatti, si dimostrò che ogni cambiamento si attua passando da un termine iniziale a un termine finale, tanto il cambiamento che si attua nella contraddizione, quanto quello che si attua nei contrari. Sicché, dei cambiamenti per contraddizione i limiti sono l'affermazione e la negazione (ad esempio, della generazione il limite è l'essere, della corruzione il non-essere); dei cambiamenti nei contrari i limiti sono i contrari stessi, perché essi sono gli estremi del cambiamento.* 241b, 2. *Anche lo spostamento è finito, ma non allo stesso modo, giacché non ogni spostamento si attua nei contrari. Ma, come ciò che non può essere tagliato è tale per la stessa impossibilità che si possa averlo tagliato (e l'impossibile si predica in parecchi sensi), così non si può ammettere che si possa aver tagliato quello che non può essere tagliato, né insomma, si*

*può ammettere che si generi ciò che non ha la potenza di essere generato; né ciò che non ha potenza di aver cangiato potrebbe attuare il cangiamento in un termine finale impossibile. Se, pertanto, l'oggetto spostato stesse attuando il cangiamento in qualcosa, avrebbe anche la potenza di cangiare. La conclusione è che il movimento non è infinito, né vi può essere spostamento lungo una distanza infinita, perché sarebbe impossibile percorrerla. Dunque, è chiaro che non vi è cangiamento infinito, ossia tale che non sia definito da limiti. Ci sta dicendo, fra le altre cose, una cosa importante, che riguarda la potenza e l'atto. Ci sta dicendo che ciò che è in potenza e anche necessariamente in atto, e anche ciò che è in atto è necessariamente in potenza. E questa è una cosa importante e la riprenderà. Saltiamo il Libro settimo perché non ci interessa un granché. Lui fa soltanto una lista di tutti i possibili mutamenti del movimento, e questo non è di grande interesse. Passiamo, dunque, al Libro ottavo. Inizia ponendosi una domanda. *Forse che una volta è nato il movimento, mentre prima non c'era, e poi esso deve finire un'altra volta, sicché nulla più si muoverà?* Se si ferma tutto, che facciamo? *Overo né nacque né finisce, ma sempre fu e sempre sarà, e questa cosa, senza mai morire e senza mai cessare, sussiste negli enti, come una vita diffusa per le cose che tutte insieme esistono per natura?* Adesso fa un brevissimo excursus dei filosofi che lo hanno preceduto. *Intanto, tutti quelli che dicono qualcosa intorno alla natura, affermano che il movimento esiste, per il solo fatto che hanno meditato sul mondo e hanno speculativamente affrontato il problema della generazione e della corruzione, le quali sarebbero impossibili se non ci fosse un movimento. Quanti, poi, affermano che infiniti sono i mondi, e che tra i mondi alcuni nascono, altri periscono, dicono pur sempre che c'è un movimento (infatti, necessariamente le generazioni e le corruzioni sono accompagnate dal movimento di quei mondi); quanti, invece, sostengono che il mondo è uno, sia esso eterno o non eterno, anche intorno al moto suggeriscono ipotesi conformi al loro pensiero. Se si ammette l'esistenza di un tempo in cui nulla sia mosso, necessariamente bisogna ammettere che il moto si attui in due maniere: o come afferma Anassagora (egli, infatti, dice che essendo tutte le cose insieme e stando insieme in quiete per il tempo infinito, l'Intelletto creò un movimento entro di loro e le distinse), ovvero come vuole Empedocle, che per un certo tempo, cioè, le cose si muovono, quando l'Amicizia del molteplice crea l'uno o anche quando la Contesa dall'uno crea i molti, mentre permangono in quiete nei tempi intermedi, ossia, come egli dice:**

*Proprio nel modo in cui l'uno impara a generarsi da molti,
e poi divisi l'uno, i molti si vanno compiendo,
proprio in tal guisa essi nascono, né il tempo è per loro d'impaccio;
quindi nessuna sosta sospende quel loro mutarsi,
quindi per sempre essi immobili permangono dentro allo sfero.*

*E bisogna supporre che egli usi l'espressione "quindi... quel loro mutarsi" per significare appunto quella provenienza che dicevamo. Ciò che sta enunciando è ovviamente il problema dell'uno e dei molti. Anche l'Amicizia e la Contesa sono delle metafore: l'Amicizia unisce, fa uno, la Contesa separa. 251b. *Ma tutte le cose che hanno la potenza di agire e di patire, ovvero di muovere e di essere mosse, non hanno tale potenza in qualsiasi modo, ma solo in un senso determinato e accostandosi reciprocamente. Sicché, quando si accostano, l'una muove e l'altra è mossa, e ciò avviene proprio quando si verificano le condizioni che l'una sia motrice, l'altra mobile. Se, intanto, il movimento non fosse eterno, evidentemente esse non si troverebbero in tali condizioni da poter l'una essere mossa e l'altra muovere, ma sarebbe necessario che una delle due subisse un cangiamento. E questo necessariamente accade nelle cose relative; ad esempio, il fatto che una cosa prima non era doppia e poi doppia, presuppone necessariamente il cangiamento di uno dei due termini relativi, anche se non cangiano entrambi. Ci sarà, dunque, un cangiamento anteriore al primo. Comincia a porre la questione della relazione, ma per intendere bene la questione che pone nel libro ottavo occorre tornare indietro e vedere come definì il movimento, nella presupposizione che non tutti tra voi ricordano a memoria tutto ciò che dice nel Libro terzo, per cui andiamo a rileggere. Libro terzo, 201a, 10. *Ma noi abbiamo distinto all'interno di ciascun genere l'essere in potenza e l'essere in atto. Il movimento è***

appunto l'atto di ciò che è in potenza, così l'alterazione è l'atto di ciò che è alterabile in quanto tale. Infatti, qui parla di entelechia, dell'atto, del compiuto. *Che proprio in questo consiste il movimento risulta da ciò: il trovarsi in atto di una cosa edificabile riconosciuta come tale consisterebbe nell'essere in costruzione, cioè nell'opera in corso.* 201b, 5. *Non c'è dubbio che in questo consista il movimento, e cioè che si verifichi l'azione del muoversi quando ci sia l'atto, proprio quel determinato atto, né un po prima né un po' dopo.* Dunque, sta dicendo che il movimento è entelechia. Dire che il movimento è entelechia vuol dire che il movimento c'è tra un elemento e la sua determinazione: l'elemento è ciò che la sua determinazione dice che è. Ma questi due non possono essere separati in nessun modo, è il $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\iota}$, non possiamo separarli in nessun modo. Perché qui lui dice con assoluta precisione che il movimento è questo, però poi non prosegue lungo questa linea direttiva. Sarebbe stata invece oltremodo significativa; invece, dice solo quello, e cioè che il movimento è entelechia. E, infatti, poi non ne ha più parlato. Però, lo dice, lo dice con estrema precisione. Ciò che a lui interessa qui è giungere alla questione del motore immoto, come è notissimo. Libro ottavo, capitolo 4 255a, 35. *Quando ciò che può agire e ciò che può subire si trovano insieme, inevitabilmente quello che è in potenza va in atto. Ma, ad esempio, un discente passa da una certa potenzialità ad un'altra, e quando si trova in questa condizione, in assenza di ostacoli, la realizza ed eccolo investigare. Oppure, al contrario, non la mette in atto e quindi sarà nella non conoscenza. Ciò che può agire e ciò che può subire, si trovano insieme.* A questo punto, quello che è in potenza va in atto. Ciò che in potenza determina una direzione, è in potenza relativamente a qualche cosa. C'è questo qualche cosa e questo qualche cosa, potremmo anche dire, non può non esserci se c'è quello in potenza, perché è lui, è sempre lui, solo che è in potenza, ma c'è già. E questo è un discorso che lui riprende qualche pagina dopo, quando parla del primo motore, il semovente

Intervento: È come se avesse detto della questione del primo segno, del numero.

Sì, per gli antichi, come diceva prima. Il primo numero è l'uno, che è indivisibile perché l'uno rappresenta il primo e basta. Però se invece lo poniamo come numero semplicemente tra gli altri, allora prima dell'uno c'è lo 0,5, e prima dello 0,5? Lo 0,25. E prima dello 0 25? Come dire che non c'è il primo numero. Questa è la questione. Capitolo sei. *Poiché il movimento deve esistere senza interruzioni, ci sarà necessariamente qualcosa di eterno, non importa se uno o molti di numero, che muova per primo. Il primo motore è immobile. Non è ininfluente per il ragionamento in corso che ciascuno dei motori immobili sia eterno, e invece a chi fa ricerca secondo questo metodo non sfugge la necessità di un essere di per sé immobile ed estraneo a ogni forma di mutamento, sia in senso proprio sia per accidente, però capace di muovere qualche cos'altro.* La sostanza delle argomentazioni di Aristotele non è altro che questa: se qualcosa si muove, c'è qualche cosa che l'ha mosso, necessariamente. Ma se andiamo avanti così, andiamo avanti all'infinito, non ci fermiamo mai, quindi per qualche parte dobbiamo fermarci. E qui torna il terzo libro: questo primo motore immoto, che è l'entelechia, è immobile nel senso che l'entelechia di per sé non va da nessuna parte, ma è lei che determina il movimento tra i due contrari. Il movimento è determinato dall'elemento e dalle sue determinazioni. Le determinazioni sono altro rispetto al primo elemento. E questa alterità è ciò che consente quello che chiamiamo movimento continuo. Un movimento continuo. Infatti lui dopo dirà - questa è una questione presente per gli antichi - il movimento perfetto è quello circolare. Adesso lo dirà: perché quello rettilineo ad un certo punto, se deve essere continuo, deve fermarsi e tornare indietro e, quindi, sarà un movimento interrotto, mentre quella circolare non trova interruzioni. Ma la questione del movimento circolare, che si può intendere anche con una metafora, in effetti: tra la potenza e l'atto che tipo di movimento c'è? È quello circolare, perché non c'è la potenza senza l'atto, e l'atto non c'è senza la potenza, e la quale potenza non c'è senza l'atto, e l'atto non c'è senza la potenza, e la potenza non c'è senza l'atto. Andiamo avanti ancora? No. Bene. Ecco la figura del movimento circolante, che non si ferma mai, perché questo muoversi dall'uno all'altro è ininterrotto e continuo. Non c'è un momento in cui si interrompe, per cui ciò che dico nel dire si può sganciare dal dire; no, sono sempre co-appartenenti,

necessariamente. 259a. *A tal punto è chiaro che, se pure innumerevoli volte, alcuni dei motori immobili, nonché molte delle cose che si muovono da sé, si distruggono e altrettanti si rigenerano. E questo dato ente immobile muove questa data realtà e un'altra un'altra, che nondimeno qualcosa che ne comprende tutti e che si distingue da ciascun altro. Esso è la causa sia dell'esserci di alcune, sia del non esserci di altre, e pure del cambiamento continuo, di modo che un tale motore sarà causa del movimento per dati esseri ed essi, a loro volta, lo saranno per altri ancora. Ritorna l'idea in qualche cosa che li comprende e comprendendole comprende il movimento.* 259b. *Siamo giunti ad assumere che il principio delle forme mosse, proprio in quanto principio di cose mosse, si muove da sé, e, invece, in quanto principio di tutte le cose, è immobile. Il linguaggio, potremmo dire, come principio di tutte le cose. Il linguaggio di per sé è immobile? Nel senso che non va nessuna parte, è qui sempre; in questo senso è eterno, non può non esserci, ed è la causa del movimento di tutto, cioè della parola, del pensiero, cioè, dell'arte, della scienza, di qualsiasi cosa. Qui ho segnato una cosa che è emblematica nel modo in cui pensa Aristotele e sul suo rigore assoluto.* 260b, 23. *Siccome ammettiamo che il meglio sussista sempre in natura, ogni volta che si può ammettiamo che possa esserci il continuo. Per ora ci limitiamo a supporlo, ma in seguito ne forniremo la prova. E poiché null'altro che la traslazione può essere continua, è necessario che essa sia prima. Quindi, si parte dal fatto che si assume che il meglio sussista sempre in natura. Perché? Chi l'ha detto? Siamo al capitolo 8, che è quello forse più interessante. Non può esserci un movimento rettilineo, uno infinito e continuo. Affermiamo che è possibile l'esistenza di un moto infinito, uno e continuo, e che tale movimento è quello circolare. Infatti, ogni cosa soggetta alla traslazione o si muove circolarmente oppure di moto rettilineo o misto. In tal senso, se nessuno dei primi due moti è continuo, neppure quello che è la somma dei due può essere tale. Ora, è evidente che la traslazione in linea retta illimitata non può realizzarsi in modo continuo, perché essa si volge indietro e ciò che inverte la direzione sulla linea retta si muove di moti contrari. Prima si è definito qual è il movimento uno e continuo, ossia quello di un solo corpo e in un unico tempo, e che non comporta differenze di specie. Si tratta, in effetti, di tre componenti: ciò che si muove, uomo; quando, cioè il tempo, e terzo, il ciò in cui, cioè, il luogo o l'affezione o la specie o la grandezza.*

Intervento: ...

Sì, perché questo momento circolare, in effetti, è il movimento dell'entelechia.

Intervento: E tra l'altro, come dicevamo, visto che abbiamo detto che la scienza moderna si basa sull'interpretazione neoplatonica di Aristotele, qual era lo scopo dei fisici? Quella di trovare causa prima, quella che loro chiamavano l'anima motrix.

Che Aristotele dice chiarissimamente che cos'è: è l'entelechia. È il movimento tra un elemento e le sue determinazioni. 263a, 18. *Poniamo che qualcuno, prescindendo dall'ampiezza della distanza e altresì dalla domanda se in un tempo infinito è possibile percorrere uno spazio infinito, trattasse di ciò solo in relazione al tempo in quanto tale. Del resto il tempo tollera infinite divisioni. Ebbene, una soluzione di tal genere non sarebbe più sufficiente, ma occorrerebbe l'obbligo di ribadire la verità, quella stessa sostenuta nei ragionamenti del primo. Infatti, se uno divide in due metà una linea continua, costui usa un punto come se fossero due, facendo di esso sia un principio che una fine. E così si comporta tanto quello che enumera quanto quello che divide a metà. Tuttavia, dopo una divisione del genere, né linea del percorso né movimento saranno più continui, perché il movimento continuo corrisponde ad un tragitto continuo. Ora, sarà pur vero che nel continuo è possibile un numero infinito di metà, ma queste non in atto, bensì in potenza. E se qualcuno le portasse in atto non produrrebbe un continuum, ma una condizione di immobilità. Cosa che risulta evidente nel caso di chi conta le metà. È chiaro qui di che cosa si tratta. È in potenza. È come se dicesse – forse l'aveva già detto altrove – come se dicesse che l'infinito, sì, c'è in potenza, ma in atto no. È così? La stessa cosa qui ci dice. Nel continuo è possibile un numero infinito di metà, ma queste non in atto, bensì in potenza. È un altro modo per dire: sì, lo posso pensare, ma non lo posso matematizzare; o, come direbbe Zenone, lo posso vedere ma non lo posso matematizzare. In effetti, questi (quello che conta la metà)*

effettivamente si trova costretto a contare per due il punto che è uno dal processo, da una parte sarà la fine di una metà e dall'altra parte l'inizio della successiva, sempre che naturalmente non si voglia tener conto della linea nella sua unità e continuità, ma delle due metà. In ragione di ciò, bisogna rispondere a chi pone la domanda se sia possibile percorrere un numero infinito di parti, o nel tempo o nella lunghezza, che questo in un certo senso è possibile, in un altro no.