

## Vicino alla follia

La filosofia eleatica al vaglio di Aristotele

MARCELLO ZANATTA\*

### Abstract

Aristotle affirms that Eleatic philosophy is close to madness because it denies becoming and multiplicity, which are attested by experience. This judgment is without exception in case of Zeno and Melissus; instead it would seem inadequate for Parmenides who, according to Aristotle himself, in the “third way” attributes some relevance to the experience. Through a detailed analysis of Eleatic arguments and of Aristotle’s objections it is shown that the judgment of proximity to madness also strikes Parmenides because in reality the relevance that this philosopher attributes to experience and to nature’s knowledge is bogus: in fact this knowledge is the object of « doxa », although true, and not of « science », as for Aristotle is physics.

*Keywords: Eleatic, Philosophy, Madness, Aristotle, Judgment.*

1. È noto il pesante giudizio di Aristotele sulla filosofia eleatica, tacciata addirittura di essere prossima alla follia<sup>1</sup> e di annoverare tra i suoi esponenti Zenone e Melisso, due pensatori il cui dire è « rozzo »<sup>2</sup>. Senza dubbio, nessuna corrente filosofica e nessun pensatore sono stati giudicati così drasticamente dallo Stagirita, che pure né ad alcun Presocratico, né a Socrate, né a Platone ha risparmiato critiche, e talvolta anche severe<sup>3</sup>. Proprio perché

\* Università della Calabria, Dipartimento di “Culture Educazione Società” (DICES). marcello.zanatta@unical.it.

1. Cfr. *De generatione et corruptione* (d’ora in poi citato con la sigla GC), I, 8, 325 a 19: *μηνίξ παραπλήσιον*. Su questo giudizio di Aristotele vedasi, tra gli altri, M. Pulpito, *Struttura e significato della critica di Aristotele agli Eleati*, « Peitho » 7 (2016), pp. 168 ss.; P.K. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, Princeton University Press 1998, p. 78.

2. Cfr. *Metaph.* III, 4, 1001 b 14: Zenone *Χεωρεῖ Φορτικῶδ*; *Phys.* I, 2, 185 a 10–11 e I, 3, 186 a 8–9: *μᾶλλον δ’ ὁ Μελισσοῦ ἰλόγῳδ’ Φορτικῶδ*.

3. Quanto ai Presocratici, sia ai Monisti che ai Pluralisti, si vedano le critiche di GC I, *passim*; in particolare quelle mosse ad Anassagora e, soprattutto, a Empedocle; ma agli Atomisti, verso i quali Aristotele pur esprime apprezzamento per aver filosofato in accordo con i fatti e non verbosamente, come invece hanno fatto i fautori delle Idee, egli non manca di muovere rimproveri (cfr. GC I, 2). A Socrate rivolge critiche per avere negato il darsi dell’incontinenza (cfr. *Eth. nic.*, VII, 6). Ed è appena il caso di menzionare le obiezioni portate alla filosofia di Platone e dei Platonicisti, sia per ciò che attiene alla dottrina delle Idee che dei principi, nel *De ideis*, nel *Sul bene*, in *Metaph.* I, 9; XIII e XIV, dove polemizza anche con Speusippo, criticato altresì nei libri VII e X dell’*Etica Nicomachea* per la sua teoria del piacere, nonché, anche se meno drasticamente, con Eudosso.

rasenta la follia, per lo Stagirita il pensiero eleatico non sarebbe neppure degno d'essere discusso<sup>4</sup>, ma tuttavia lo discute, segno manifesto che ai suoi occhi un qualche interesse pur rivestiva, probabilmente per la massiccia influenza che ebbe sui Pluralisti e su Platone; e lo discute prendendone in esame le tesi basilari.

Il motivo per il quale lo ritiene prossimo alla follia, e che costituisce come il perno intorno a cui ruotano le specifiche critiche nonché l'ambito in cui esse si raccolgono, è così delineato:

ad alcuni fra gli Antichi sembrò che l'essente sia di necessità uno e immobile [...] Inoltre, è parimenti necessario che non esista movimento. Dunque, da questi discorsi, oltrepassando la sensazione e guardando a lato di essa come se si dovesse seguire il *logos*, sostengono che il tutto è uno e immobile e alcuni che è infinito [...]. Sul piano dei discorsi sembra che accadano queste cose, ma su quello dei fatti il pensare in questo modo è vicino alla follia (*πλησίον μανία*) (giacché nessuno di coloro che sono folli esce di sé così tanto da sembrargli che il fuoco e il ghiaccio sono una sola cosa, ma soltanto le cose belle e le cose che per l'abitudine appaiono <belle>, queste ad alcuni a causa della loro follia non sembrano differire affatto)<sup>5</sup>.

Ciò che rende il pensiero degli Eleati prossimo alla follia (*μανία*) sono dunque la negazione del movimento e l'affermazione dell'unità di tutte le cose; l'una e l'altra tesi istituite seguendo un ragionamento (*λογος*) che procede « oltrepassando » l'esperienza sensibile e lasciandola « a lato », disattendendo cioè le sensazioni e i fatti empiricamente constatabili, proprio come farebbe chi, non tenendo in alcun conto la « sensazione » tattile (il bruciore e il congelamento che si provano a contatto del fuoco e del ghiaccio) nonché il « fatto » che il fuoco è caldo e il ghiaccio è freddo, asserisse che il sentir caldo e il sentir freddo, il calore e il freddo sono un'unica cosa, o chi pretendesse che sono belle le cose che solamente a lui appaiono tali. La follia si attesta, dunque, sul piano conoscitivo, consistendo nel discostarsi da ciò che è un oggettivo sentire (il bruciore del fuoco, il raffreddamento del ghiaccio), e sul piano ontologico, consistendo nel discostarsi dall'oggettivo essere delle cose (la bellezza di ciò che oggettivamente è bello, il calore di ciò che è oggettivamente caldo e il freddo di ciò che è oggettivamente freddo). La negazione del movimento, in senso globale del divenire, e della differenza dei tipi di cose è pari a siffatti disconoscimenti, e come questi

4. Cfr. *Phys.*, 184 b 25–185 a 20. La ragione qui addotta è che non è compito di nessuna scienza, e dunque neppure della fisica, discutere con coloro che ne eliminano i principi, e l'affermazione che tutto l'essere è uno e immobile, o come finito (così Parmenide) o come infinito (così Melisso), contraddice la nozione stessa di natura: quella natura la cui esistenza, oltre a essere evidente, viene postulata dalla fisica quale suo principio.

5. GC, I, 8, 325 a 3–23 (tr. it. di M. Zanatta, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, Monografia introduttiva, traduzione e commento, Milano, Mimesis 2019).

denotano uno stato che rasenta la follia, così lo denotano quelle negazioni<sup>6</sup>.

È opportuno riflettere che Aristotele non dice affatto che costoro hanno fatto male a dar retta al *logos*, ma che hanno fatto male a seguire « unicamente » il *logos*, non mediando affatto ciò che esso porta a concludere con ciò che l'esperienza (ossia le sensazioni e i fatti empirici) attesta<sup>7</sup>. Si sarebbe dovuto trovare, invece, una via (per stare al vocabolario parmenideo) percorrendo la quale l'unità del tutto, quell'unità che il *logos* porta ad asserire giacché attesta che nell'essere un essente, ogni essente è identico a ogni essente e dunque l'essente è uno<sup>8</sup>, debba conciliarsi con la differenza di ogni cosa da ogni cosa, ossia con la molteplicità attestata dall'esperienza sensibile, sia sul piano conoscitivo che su quello ontologico; e parimenti che l'immutabilità, quale diretta espressione, per un verso, e quale fondamento, per un altro, dell'unità dell'essere debba conciliarsi col movimento, la prima essendo richiesta dal *logos*, il secondo essendo manifestato dall'esperienza sensibile<sup>9</sup>. E pertanto la prossimità alla follia del pensiero eleatico appare — ora più propriamente — come la mancata conciliazione dei due livelli di considerazione<sup>10</sup>.

6. H. Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore 1935, p. 68, nella sua complessiva, dura condanna di volontario fraintendimento di Aristotele nel presentare la filosofia presocratica, ha avanzato forti riserve circa una tale valutazione. Ma è stato decisamente confutato da J. Barnes in *The presocratic philosophers*, vol. 2, London 1979, pp. 86–97.

7. Il che è stato ben puntualizzato da G. Di Napoli, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, Milano 1953, p. 95. Ma già O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945, p. 102 si era espresso in questo senso.

8. Sull'unità dell'essere quale tesi da annoverarsi tra i capisaldi della filosofia eleatica si vedano, in particolare, G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1978 (1 ed., Roma 1932), pp. 65–68; E. Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974, pp. 87 ss.; J. Barnes, *Parmenides and the eleatic One*, « Archiv für Geschichte der Philosophie » 61 (1979), pp. 1–21; J. Bollack, 1990. *La cosmologie parménidienne de Parménide*, in R. Brague and J.-F. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontologie: Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: Presses Universitaires de France 1990, pp. 17–53 e L. Ruggiu, *Parmenide*, Venezia, Marsilio 1985, pp. 103 ss., il quale, leggendo Parmenide in una prospettiva esegetica legata alla teoresi di Emanuele Severino, schiaccia, per così dire, l'unità dell'essere sulla sua indefettibilità. In una prospettiva del tutto differente, l'unità dell'essere parmenideo e, in generale, eleatico è stata contrapposta e in un certo senso subordinata alla « interezza » dell'essere stesso da M. Untersteiner, *L'essere di Parmenide è oûlon non hen*, « Rivista Critica di Storia della Filosofia » 10 (1955), pp. 5–23. Ascrive invece la tesi dell'unità dell'essere a una concezione ancora arcaica T. Cole, *Archaic truth*, « Quaderni Urbinati di Cultura Classica » 42 (1983), pp. 7–28, ma questa concezione né ha avuto seguito tra gli studiosi né nella sua paradossalità sembra condivisibile. Per altro, mette conto sottolineare che analogamente aveva asserito Eraclito parlando dell'unità del tutto, ancorché l'unità proposta dall'Efesio si determini in strutturale rapporto con l'istanza che tutte le cose vengono all'essere e ne decadono secondo una scansione regolata dal *logos* e per questo costituiscono un'unità (cfr. D. K. 22 B 50: « ascoltando [...] il *logos* è saggio convenire che tutte le cose sono un uno (ἓν πάντα) »), mentre per gli Eleati l'unità dell'essere si ancora sull'impossibilità che esso non sia (in proposito cfr. D. W. Graham, *Heracitus and Parmenides*, in V. Caston and Graham [eds.], *Presocratic philosophy: essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, pp. 39–40).

9. Una tale necessità è stata rappresentata con particolare risalto da M. Di Napoli, *La concezione dell'essere*, cit. p. 98. Si veda anche N. L. Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas, 2004, pp. 17–19.

10. In proposito cfr. Gigon, *Der Ursprung*, cit., p. 104.

3. Le critiche di Aristotele agli Eleati su cui abbiamo fissato l'attenzione concernono determinatamente la fisica, come in modo assai significativo risulta dal fatto stesso di essere contenute in un trattato di fisica, quale è il GC;<sup>11</sup> ma nella misura in cui la fisica aristotelica è un'ontologia degli enti naturali<sup>12</sup>, i quali sono soggetti a un tipo di movimento, e tra essi quelli studiati nel GC sono gli enti del mondo sublunare, soggetti a generazione e corruzione, allora le critiche dello Stagirita da una lato vanno inquadrare nel contesto « fisico » dello studio della natura, da un altro in quello « metafisico » del movimento.

In rapporto a questi due poli e nell'ottica della prossimità alla follia asunta quale ambito complessivo delle critiche aristoteliche all'eleatismo, è opportuno analizzare le specifiche obiezioni dello Stagirita. Ma previamente, al fine di disporre dei termini teorici in rapporto ai quali valutarne la portata, mette conto considerare come lo Stagirita concepisce la natura e il movimento. Le critiche dello Stagirita trovano in essenza il loro nucleo speculativo nella denuncia mossa alle tesi eleatiche di disattendere l'evidenza della natura e del movimento che la propria dottrina, invece, puntualizza e sistematizza in termini teorici, giacché essa, considerata in un'ottica che riguarda all'eleatismo, dà effettiva esecuzione alla conciliazione dell'esperienza sensibile, attestante la pluralità degli enti di natura e il movimento, col *logos*, il quale con i principi di non-contraddizione e del terzo escluso afferma l'identità dell'essere e il rifiuto del non-essere<sup>13</sup>.

4. L'oggetto della fisica è indicato dallo Stagirita in *Phys.* II, 1: si tratta degli enti di natura (τὰ Φύσει ὄντα), la cui caratteristica essenziale è di avere in se stessi il principio del movimento e della quiete, in rapporto a tutte le specie di movimento e di quiete, vale a dire, o secondo il luogo, o secondo l'aumento e la diminuzione, o secondo l'alterazione<sup>14</sup>. Tale prerogativa distingue questo genere di enti dai prodotti dell'arte (τὰ τέχνη ὄντα), che invece sono posti in essere esclusivamente da una causa esterna, mentre da

11. Del GC si segnalano le edizioni di H. H. Joachim, *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away (De generatione et corruptione)*, a revised text with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press 1922, di Ch. Mugler, *Aristote, De la génération et de la corruption*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) 1966 e di M. Raschéd, *Aristote, De la génération et la corruption*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) 2005; nonché le recenti edizioni italiane di G. R. Giardina, *Aristotele, Sulla generazione e la corruzione*, Introduzione, traduzione e note testo greco (edizione Rashed) a fronte, Roma, Aracne 2008, di M. Migliori, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, Introduzione, traduzione e commento, testo greco (edizione Joachim) a fronte, 2° edizione rivista e aggiornata da L. Palpacelli, con saggio bibliografico di L. Palpacelli, Milano, Bompiani 2013 e di M. Zanatta, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, cit.

12. Cfr. G. Reale, *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, Milano, Celuc 1972, p. 534.

13. Il che è ben puntualizzato da E. Berti, *Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 63 (1981), pp. 227–252.

14. *Phys.* 192 b 13–15.

se stessi né sono capaci di generare, né hanno alcuna innata inclinazione per qualche specie di mutamento, se non per accidente, in quanto cioè si trovano a essere costituiti da qualcosa (come il legno o la pietra) che li riporta alla natura<sup>15</sup>.

Lo Stagirita dichiara che sarebbe ridicolo voler dimostrare l'esistenza della natura, dal momento che gli enti naturali sono molti e sono sotto gli occhi di tutti<sup>16</sup>. Indi chiarisce che, in un senso, la natura è « la materia che per prima funge da sostrato » in ciascuno degli enti naturali<sup>17</sup>; in un altro, è « la forma e la specie che è conforme alla definizione »<sup>18</sup>. Le due accezioni hanno in comune il fatto di esprimere note distintive della sostanza, e — afferma lo Stagirita — gli enti naturali, ossia quegli enti che « possiedono una natura (Φύσιν ἔχει) », hanno cioè intrinseco a sé il principio del movimento e della quiete (τοιούτη ἀρχή), sono sostanza. Essi infatti « sono un certo sostrato, e la natura è sempre in un sostrato (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί) »<sup>19</sup>. La natura, dunque, essendo presente in un sostrato, lo rende atto a muoversi da sé. Il sostrato cui Aristotele fa riferimento (e in rapporto al quale anche la presenza della natura si calibra secondo un significato differente) è, innanzitutto, l'ente naturale (come il fuoco o la terra, o il vivente), vale a dire il composto di materia e forma. In quanto tale, esso è sostanza.

Proprio in rapporto a questa determinazione di sostrato (ὑποκείμενον), ossia all'ente naturale stesso, come tutt'uno di materia e forma, il quale soggiace (ὑποκεῖται) alle sue proprietà, anch'esse naturali, la natura si precisa nel significato di forma (μορφή). La natura infatti, abbiamo ascoltato, « è sempre in un sostrato », e ciò che inerisce a un sostrato, per la determinazione della cosa, è per l'appunto la forma<sup>20</sup>.

Oltre che come forma (μορφή), è natura in questo medesimo senso anche la specie (εἶδος). Essa, infatti, denota l'universale, ossia la determinazione comune a una molteplicità di enti che verificano la medesima

15. *Ibid.* 19–20. In ciò mi dissocio dall'esegesi di W. Wieland (*Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1970; tr. it. di C. Gentili, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, Il Mulino 1993, pp. 297 sgg.), il quale sulla base di pur fini analisi conclude che caratteristica propria del movimento naturale è che « una origine di esso si trova, tra altre, nella cosa stessa in movimento », respingendo l'istanza che tute le sue cause gli sono immanenti.

16. *Phys.* 193 a 2–9. L'assurdità di una tale pretesa è innanzitutto di ordine metodologico e corrisponde in ultima istanza, a quella mancanza d'educazione al ragionamento scientifico (ἀεαδεῖσι @ τὴν ἀεναλντικὴν) di cui si dice in *Metaph.*, 1006 b 3 (in proposito cfr. Ross, *Commentary*, p. 501).

17. *Phys.* 193 a 29–30.

18. *Ibid.* 30–31.

19. *Phys.* 192 b 32–34.

20. Cfr. A. Mansion, *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*, « *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain* » 14 (1912), pp. 476; Id., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2ème éd., Louvain–Paris 1945, p. 67.

definizione; in quanto tale, è conforme a questa stessa (τὸ κατὰ τὸν λόγον)<sup>21</sup>, la quale è « il discorso che significa l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) » della cosa<sup>22</sup>, determinata dalla forma o coincidente con essa. E come la forma non è separabile (χωριστή), non sussistendo che nel sinolo, ossia in unione strutturale con la materia, così — sia pur a diverso titolo e senza per questo identificarsi con la forma medesima — non lo è neppure la specie (essa che, in quanto universale, è un « uno nei molti » [ἐν ἐπί των πολλῶν], non « un uno oltre i molti [ἐν παρὰ τῶν πολλῶν] »), se non con un atto d'astrazione puramente concettuale (οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λῆγον)<sup>23</sup>. Il che la distingue dall'εἶδος platonico<sup>24</sup>.

Quanto al movimento (κίνησις), esso è passaggio dalla potenza all'atto, ovvero dalla privazione di una forma da parte di un sostrato capace di averla al possesso di essa. Le categorie nelle quali un tale passaggio è rimarchevole sono la sostanza, la quantità, la qualità e il luogo<sup>25</sup>, specificandosi in esse, rispettivamente, come generazione e corruzione (γένεσις καὶ φθορά), accrescimento e diminuzione (αὔξησις καὶ μείωσις), alterazione (ἀλλοίωσις) e traslazione (φορά), la quale può essere o rettilinea o circolare: la prima come movimento imperfetto perché finito, la seconda invece come movimento perfetto perché unico e continuo<sup>26</sup> e quindi pienamente compiuto. In più, il movimento circolare è primo rispetto agli altri movimenti, vale a dire rispetto sia a quello rettilineo che a quello misto<sup>27</sup>.

Secondo questa dottrina, dunque, generazione e corruzione, alterazione, aumento e diminuzione e traslazione sono quattro specie del movimento (κίνησις). Ma nel libro quinto compare una sistemazione alquanto diversa. Nei primi due capitoli di questo libro Aristotele divide il mutamento (μεταβολή), da un lato in generazione e corruzione, dall'altro nel movimento (γένεσις), distinto a sua volta nell'alterazione, nell'aumento e nella

21. Cfr. *Phys.* 193 a 31.

22. *Top.* 101 b 38.

23. Cfr. *Phys.* 193 b 4–5.

24. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, a revised text with Introduction and Commentary, 3° rist., Oxford 1966, *Commentary*, p. 504 fa opportunamente notare che la puntualizzazione aristotelica ha il preciso scopo di ribadire proprio questa distinzione.

25. In *Phys.* 226 a 23–26 Aristotele precisa che, « poiché non si dà movimento né della sostanza, né della relazione, né del fare e del patire, resta che il movimento è soltanto secondo la qualità, la quantità e il luogo. Ché, in ciascuno di questi vi è contrarietà ». Occorre tuttavia chiarire che in questo contesto della trattazione il movimento (κίνησις) è assunto in senso proprio, vale a dire come mutamento secondo il luogo, e dunque distinto dal mutamento (μεταβολή). Ma là dove il movimento, assunto in senso generale e complessivo, non viene distinto dal mutamento (cfr. *infra*), poiché quest'ultimo in una sua specie si dice secondo la sostanza, allora anche il movimento si determina secondo questa categoria.

26. La dimostrazione che il movimento circolare è unico e continuo occupa l'intera trattazione di *Phys.* VIII, 8.

27. La relativa dimostrazione occupa la prima parte di *Phys.* VIII, 9.

diminuzione e nella traslazione. In *Phys.*, V,1, in particolare, egli, giustifica l'impossibilità di ascrivere la generazione e la corruzione — che sono mutamenti (μεταβολαί) — al movimento (κίνησις) con la ragione per cui esse comportano non-essere (si genera ciò che non è e si corrompe ciò che cessa di essere), e il non-essere non è soggetto a movimento, così come all'essere in quiete, in nessuno dei sensi in cui il non-essere si dice: né secondo sintesi e diaresi, né secondo la potenza, né come non-sostanza individuale. Movimenti (κινήσεις) sono, invece, soltanto i mutamenti da un sostrato a un sostrato (laddove generazione e corruzione sono mutamenti da un non-sostrato a un sostrato e da un sostrato a un non-sostrato, ossia mutamenti secondo la contraddizione), e sono sostrati o i contrari o gli intermedi<sup>28</sup>.

5. Nella cornice di questa dottrina della natura e del movimento si coglie come in controtuce la valenza delle critiche mosse da Aristotele all'eleatismo: in tutte le modulazioni in cui esse sono state formulate, anche in quelle che parrebbero lasciare ancora uno spiraglio alla possibilità di sottrarsi alla radicale denegazione sul piano sia ontologico che gnoseologico della natura e del movimento, svincolandosi così dal pensate giudizio di prossimità alla follia. Si tratterà di vedere perché anche queste cadono sotto la critica aristotelica e si uniscono alle altre nel soggiacere a qual pesante giudizio dello Stagirita. Ma per comprenderlo occorre esaminare le tesi eleatiche che negano la natura, nella manifestazione di molteplicità che le è propria, e del movimento, e le critiche a vi muove Aristotele.

5.1. In *Phys.* I, 2 Aristotele muove una serie di critiche alla tesi eleatica dell'unità di tutto l'essere: negazione per l'appunto della molteplicità quale attestazione primaria dell'esperienza. Questa tesi che, abbiano sentito, lo Stagirita ha dichiarato vicina alla follia perché asserita sulla sola base del *logos*, senza mediare con l'evidenza dell'esperienza, ora viene confutata con argomenti « logici », mostrando in tal modo che sullo stesso piano del *logos* non regge<sup>29</sup>. Contro di essa, infatti, Aristotele oppone che (A) non è chiaro

28. Cfr. *Phys.* 225 a 20–32. In precedenza lo Stagirita, dopo aver posto che ciò che muta, muta o per accidente, o perché muta qualche sua parte, o per sé (parimenti, ogni motore muove o per accidente, o perché muove qualche sua parte, o per sé) e dopo aver precisato che il mutamento per accidente (che può darsi in ogni cosa) non è interessante, chiarisce che il mutamento per sé — la cui esistenza si conosce per induzione — ha luogo nei contrari, negli intermedi (che valgono come contrari rispetto agli estremi) e nei contraddittori. In tal modo esso può verificarsi o da un sostrato verso un sostrato, o da un sostrato verso un non sostrato, o da un non sostrato verso un sostrato (nel caso di passaggio da un non sostrato verso un non sostrato non si può parlare di mutamento, giacché il mutamento è tra opposti, mentre i termini qui in causa non sono opposti).

29. In proposito si veda, tra gli altri, M. Pulpito, *Struttura e significato della critica di Aristotele agli Eleati*, « Peitho » 7 (2016), pp. 160.

in che senso l'essere sia uno: (a) se come sostanza, o qualità, ecc., (b) oppure come una determinata sostanza, o qualità, ecc.<sup>30</sup> (B) Inoltre, poiché l'essere è multivoco, (a) se è costituito da sostanze, qualità, quantità, ecc., allora non è uno, ma molteplice<sup>31</sup>; (b) se è costituito di sole qualità, o quantità, ecc., allora si ha l'assurdo di determinazioni non sostanziali separate<sup>32</sup>; (c) se poi, come dice Melisso, è infinito, poiché « infinito » è una quantità, (1) se è sostanza e quantità, non è uno<sup>33</sup>; (2) se è soltanto sostanza, non è infinito e non ha grandezza<sup>34</sup>. (C) Poiché anche l'uno è multivoco e significa (a) il continuo, (b) l'indivisibile e (c) l'identità della definizione<sup>35</sup>, (a) se l'essere è uno come continuo, è molteplice, stante che il continuo è divisibile all'infinito<sup>36</sup>; (b) se lo è come indivisibile, poiché indivisibile è soltanto il limite e non anche il limitato, non sarà né infinito, come pretende Melisso, né finito, come vuole Parmenide<sup>37</sup>; (c) se lo è perché tutte le cose hanno la stessa definizione, saranno identici anche gli opposti e si finirà per dire che tutto è niente, non che tutto è uno<sup>38</sup>.

Potrebbe allora sembrare che la reiezione della tesi eleatica dell'unità dell'essente, operata com'è con argomenti esclusivamente logici, fuoriesca dal criterio della mancata mediazione con l'evidenza dell'esperienza sensibile in cui era fatta coincidere la vicinanza alla follia. Ma a ben vedere non è affatto così. Considerando, infatti, che la conclusione di questi argomenti « logici » è la confutazione di ciò che s'opponesse all'evidenza dell'esperienza, tanto da poter ragionevolmente ritenere che Aristotele li ha formulati col preciso intendimento di salvaguardare questa evidenza<sup>39</sup>, allora risulta che essi, in ultima analisi, s'iscrivono entro l'ambito e sotto il segno della vicinanza alla follia quale condizione e al tempo stesso quale esito inevitabile di chi pretende di filosofare senza fare i conti con l'esperienza, o — peggio — dichiarandola inattendibile, come ha fatto Melisso.

Egli infatti radicalizza la svalutazione dell'esperienza sia sul piano ontologico che su quello gnoseologico negando realtà e veridicità a ciò che essa immediatamente e primariamente attesta: l'esistenza del molteplice<sup>40</sup>.

30. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 a 20–27.

31. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 a 27–29.

32. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 a 29–32.

33. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 3–4.

34. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 4–5.

35. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 5–9.

36. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 9–16.

37. Cfr. *Phys.*, I, 2, 185 b 16–18.

38. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 18–25.

39. Cfr. F. Solmsen, *Aristotle's system of the physical world. A comparison with his predecessors*, New York, Ithaca 1960, p. 108.

40. In proposito cfr. M. Brémond, *Lectures de Méliossos. Édition, traduction et interprétation des*

E questo, proprio al fine di provare la realtà dell'uno, ovvero dell'Uno in sé. Nel celebre fr. 8 così argomenta l'Eleate: la realtà delle molte cose che l'esperienza attesta e la veridicità della loro conoscenza fornita dai sensi, la *doxa*, vigerebbero soltanto se ciascuna di quelle cose ci apparisse sempre la stessa, ottemperando in tal modo a quella prerogativa dell'identità — e dunque dell'immutabilità, dell'ingenerabilità, dell'inalterabilità, dell'incorruttibilità — che è la prerogativa dell'essere. « Se ci fossero i molti — egli afferma —, essi dovrebbero essere tali quale è l'uno ». Ma noi constatiamo che le molteplici cose, oggetto della nostra percezione sensibile, non restano mai le stesse, ma mutano continuamente. Pertanto vi è contraddizione tra ciò che il *logos* stabilisce essere la condizione di ciò che è e l'esperienza. Contraddizione che Melisso risolve negando veridicità ai sensi e, dunque, realtà al molteplice che essi attestano. Con la conseguenza che l'unica realtà è l'essere-uno<sup>41</sup>.

5.1.1. Resta in ogni caso che l'Eleate al quale Aristotele rivolge il maggior numero di critiche circa la negazione del molteplice e l'affermazione dell'uno non è Melisso, ma Zenone. E lo si comprende se si tien conto che Parmenide, come vedremo, salva in un certo modo il molteplice empirico con la dottrina della *doxa* verace<sup>42</sup>, per cui le obiezioni che Aristotele gli rivolge è logico che non siano così radicali e numerose. Degli altri due Eleati, Melisso proprio per via del suo atteggiamento massicciamente radicale nel negare la realtà e la verità di quanto l'esperienza attesta, non può rivestire agli occhi dello Stagirita particolare interesse, almeno sul piano della fondazione della fisica. Zenone, al contrario, che pure Aristotele giudica al pari di Melisso un pensatore « grossolano »<sup>43</sup>, e proprio nel contesto in cui confuta

*témoignages sur Mélissos de Same*, Berlin–Boston, De Gruyter 2018, pp. 39 s.

41. Cfr. Simplicio, *De caelo*, 558, 19 = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch*, zehnte Auflage herausgegeben von W. Kranz, 3 voll., Dublin–Zürich, Weidmann 1966. D'ora innanzi citato con la sigla D. K.) 30 B 8 = fr. 8 Reale (G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia 1970. Alle pp. 226–252 si vedano gli approfondimenti delle questioni sollevate da questo frammento. La stessa ricostruzione di esso proposta nel testo segue quella fornita da Reale. Dei frammenti di Melisso si segnala anche l'edizione di R. Vitali, *Melisso di Samo, sul mondo o sull'essere*, Urbino, Argalia 1973).

42. Sulla *doxa* parmenidea si vedano H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, « Wiener Studien » 66 (1953), pp. 50–75; G. Reale, *Nota alle interpretazioni della doxa parmenidea* in E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, tr. it. a cura di R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. III (Eleati), a cura di G. Reale, Firenze, La Nuova Italia 1967, pp. 292–319; Id., *Melisso*, cit., pp. 254 ss.; P. K. Curd, *Deception and belief in Parmenides' doxa*, « Apeiron » 25 (1992), pp. 109–33; P. A. Meijer, *Parmenides beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*, Amsterdam 1997; H. C. Günther, *Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Berlin 1998; N. L. Cordero, *The 'Doxa of Parmenides' dismantled*, « Ancient Philosophy », 30 (2010), pp. 231–46.

43. Cfr. La nota n.1.

una delle argomentazioni da lui portate per affermare l'uno, con questa tesi nega certamente il molteplice, ma come conseguenza, non in prima istanza. Non così, invece Melisso, come abbiamo visto nel fr. 8.

Ecco pertanto che in *Phys.* VII, 5 lo Stagirita smaschera il vizio logico del paradosso con cui Zenone, per provare l'irrealtà del molteplice, sosteneva che, se un medimno di grani cadendo fa rumore, allora anche un solo grano e persino la decimillesima parte di esso cadendo fa rumore: giacché sono parte del medimno<sup>44</sup>. Tale ragionamento — obietta lo Stagirita — si fonda su ciò che si esclude: se la forza prodotta dalla caduta di tutti i grani del medimno sposta l'aria producendo rumore, quella prodotta dalla caduta di un solo grano non sposta aria e dunque non si produce rumore. Inoltre, un solo grano non muove tanta aria quanta ne muoverebbe se fosse nel tutto (giacché la parte non è nulla per se stessa, ma è tale solamente in quanto in potenza è nel tutto)<sup>45</sup>. Anche in questo caso un'obiezione sul piano « logico » è funzionale a suffragare l'impossibilità di smentire l'esperienza e fa tutt'uno con essa, con le riflessioni, prima formulate, che una tale circostanza induce.

Non meno incisiva è la critica dell'uno zenoniano che Aristotele formula in *Metaph.* III, 4, 1001 b 7–19 dove dalla sua indivisibilità, sostenuta dall'Eleate, deduce la conseguenza che allora esso è nulla giacché non ha estensione e, secondo la stessa dottrina di Zenone, che lo Stagirita gli rovescia contro, ciò che non ha estensione, ossia è tale che, « né aggiunto né tolto rende maggiore o minore, questo non fa parte degli enti ». « Come se — aggiunte con disprezzo Aristotele — l'essere fosse una grandezza », mostrando che questo è implicito nel modo di pensare di Zenone, per il quale è esistete soltanto ciò che è esteso e, più precisamente, è esteso nelle tre dimensioni, ossia il corpo. Il che gli vale l'attributo di « rozzo », come s'è richiamato.

5.2. Nell'ottica di una salda compattezza con la salvaguardia della dimensione empirica e, di conseguenza, con la denuncia d'insensatezza nel volersi staccare da essa per ancorarsi a un vuoto ragionare, va letta anche la denuncia dello Stagirita degli errori « logici » in cui incorrono gli Eleati nel far valere l'inesistenza del movimento. In *Phys.* I, 3 Aristotele prende in

44. Il paradosso di Zenone, inteso a negare l'esistenza del molteplice, secondo la ricostruzione di Simplicio (*Phys.*, 1108, 18 = D. K. 29 A 29) è il seguente: « Zenone l'eleate domandò a Protagora il sofista: "dimmi, Protagora, un sol grano o la decimillesima parte di un grano fanno rumore cadendo?" Protagora rispose di no. "E un medimno di grani — disse — fa rumore cadendo o no?" Protagora rispose che il medimno faceva rumore. "E che — disse Zenone — non c'è una proporzione tra un medimno di grani e un grano solo o la decimillesima parte di un grano solo?" Quegli rispose che c'è. "E che — disse Zenone — non ci sarà anche tra i suoni la stessa proporzione? infatti la proporzione che c'è tra i corpi sonori ci deve essere tra i suoni. Se così è, dato che un medimno di grano fa rumore, farà rumore anche un sol grano e la decimillesima parte di un grano" ».

45. Cfr. *Phys.* VII, 5, 250 a 19–24.

considerazione le prove addotte (o che indica come addotte<sup>46</sup>) da Parmenide e Melisso; in *Phys.* VI, 9 e *Phys.* IV, 1 quelle formulate da Zenone, e in tutte e tre le disamine, sia pur con uno sguardo prospettico diverso verso Parmenide, che metteremo in chiaro, la riflessione « logica » fa tutt'uno con la denuncia della prossimità alla follia.

5.2.1. Melisso nel fr. 7, passando « a trattare dell'immutabilità e dell'inalterabilità dell'essere sia dal punto di vista quantitativo che da quello qualitativo »<sup>47</sup>, aveva argomentato che l'essere, essendo « eterno, infinito, uno, tutto uguale » è, di conseguenza, immobile adducendo a prova di ciò il fatto che « non può perdere qualcosa né diventare più grande né può mutare forma, e non prova dolore e non soffre pena »<sup>48</sup>, procedendo nel prosieguo a dimostrare queste prerogative. Aristotele oppone che il suo argomentare è viziato dalle seguenti fallacie: (1) assumendo che, se « ciò che diviene ha un principio », allora « ciò che non diviene non ne ha », deduce la negazione del conseguente dalla negazione dell'antecedente<sup>49</sup>; (2) afferma che « di tutto » vi è principio, ma non del tempo e della generazione assoluta<sup>50</sup>; (3) passa indebitamente dall'unità all'immobilità dell'essere<sup>51</sup>; (4) suppone che l'essere sia uno per specie<sup>52</sup>. Se si considera che il perdere qualcosa, il diventare più grande, il mutare forma, il provare dolore e il soffrire pene sono situazioni attestate dall'esperienza sensibile, ben ci si avvede che la negazione « logica » di esse fa tutt'uno con la negazione della veridicità dell'esperienza. E così anche in riferimento al tema dell'immutabilità l'uso del *logos* fa tutt'uno con la negazione della veridicità dell'esperienza, iscrivendosi pertanto esso stesso sotto il segno della vicinanza alla follia. Del resto, il concorrere dell'argomentare melissiano al rifiuto dell'esperienza

46. Mette conto far presente che questa differenza, basilare per una ricostruzione storiografica del pensiero dei tre Eleati, poco rileva invece per comprendere lo spessore teorico delle critiche aristoteliche e, nel caso in specie, di quella che il loro pensiero è vicino alla follia. E ciò, sia in senso generale che in rapporto al modo specifico di Aristotele di presentare la dottrina dei predecessori: cercare non ciò che essi hanno « veramente » detto, bensì « la verità » di ciò che hanno detto.

47. G. Reale, *Melisso*, cit., p. 258. Cfr. anche p. 259: « sempre nel frammento 7 Melisso deduce anche l'immobilità e, in connessione con la negazione del movimento ecc. ». Insistendo sull'immobilità o, altrimenti detto, sull'assenza di movimento nonché sulla *deduzione* di questa prerogativa dell'essere quali temi del fr. 7, Reale segue l'indicazione di Simplicio (*Phys.*, II, 18), che è la fonte del frammento e che lo presenta con queste parole: « così dunque Melisso, concludendo ciò che ha detto prima e passando in questo modo alla trattazione del movimento ecc. ».

48. Così nell'edizione di Reale, il quale, allontanandosi dalla lezione comune οὐτ' ἄν ἀπόλοιτο (né sarebbe potuto perire. Così Vitale), segue (più pertinentemente, ad avviso di chi scrive) quella proposta da Covotti οὐτ' ἄν ἀπολλυοι τι.

49. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 11-13.

50. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 13-16.

51. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 16-18.

52. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 19-22.

si palesa ove si consideri che l'ultima delle critiche di Aristotele è che tale argomento esclude l'alterazione<sup>53</sup>, e proprio nel darsi dell'alterazione lo Stagirita indica un dato innegabile perché attestato dall'esperienza<sup>54</sup>.

5.2.2. L'immutabilità dell'essere asserita da Parmenide — nella specifica differenza da come l'ha concepita e provata Melisso, in conseguenza del diverso modo di pensare anche altre prerogative dell'essere: eterno per Melisso perché « sempre era ciò che era e sempre sarà (ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται) », come si legge in quello che nelle moderne edizioni è il fr. 1, mentre Parmenide ne concepisce l'eternità come tutta concentrata nel νῦν<sup>55</sup>, infinito per Melisso<sup>56</sup> mentre per Parmenide è finito<sup>57</sup>, accentuato nell'unità<sup>58</sup> in Melisso mentre l'attributo dell'εἶν compare una sola volta in Parmenide<sup>59</sup> —, è asserita sulla base di un ragionamento (1) falso (ψευδής) « in quanto assume che l'essere si dice in senso assoluto, mentre si dice in molti sensi »<sup>60</sup>, e (2) non concludente (ἀσυμπέραντο) perché costruito in modo da scambiare l'unità della nozione con l'unità delle cose che l'accolgono<sup>61</sup>. Cosa che « Parmenide non ha visto in nessun modo »<sup>62</sup>.

5.2.3. Gli argomenti di Zenone intesi a negare l'esistenza del movimento sono presi in esame e confutati da Aristotele in più luoghi della *Fisica*.

Nella prima parte di *Phys.* VI, 9 ne vengono presentati quattro, tre dei quali sottoposti a critica. Si tratta dei noti paradossi zenoniani, il cui assunto di fondo, di natura paralogistica (cfr. 239 b 5: paralogi@zetai), è che, se ogni

53. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 18.

54. Cfr. *GC* I, 2 316 a 2–6 dove Aristotele taccia di « mancanza d'esperienza (ἀπειρία) » coloro che, come Platone, ipotizzando l'esistenza di superfici indivisibili, finiscono per non essere in grado di spiegare « cose su cui tutti convengono », e cioè la generazione e l'alterazione.

55. Cfr. *D. K.* 28 B 8, vv. 5–6: « né mai fu né sarà poiché ora è insieme tutto (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὅμου) ».

56. Cfr. il frammento 2, integrato con i frammenti 3, 4 e 4 dell'edizione di Reale.

57. Cfr. *D. K.* 28 B 8, vv. 30–31: « la forza imbattibile della necessità lo costringe nelle catene del limite che intorno lo avvolge (κρατερῆ . . . Ἀνάγκη πείρατο ἐν δεσμοῖσιν ἔσει, τό μιν ἀμφίς ἐέργει) »; vv. 42–44: « ma poiché c'è un limite esterno, esso è compiuto da ogni parte, simile a una massa di ben rotonda sfera, di ugual forza dal centro in ogni parte (αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἔστι πάντοχεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, μεσσόχεν ἰσοπαλὲς πάντη) » (tradizione di Pasquinelli).

58. Cfr. Simplicio, *Phys.*, 110, 5 ss. (= B 5 Reale): « se non fosse uno avrebbe un limite in altro (εἰ μὴ ἓν εἶη, περᾶνεῖ πρὸς ἄλλο) »; Simplicio, *De caelo*, 557, 14 ss (= B 6 Reale): « se è infinito, dev'essere uno. Infatti, se fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma l'uno avrebbe un limite nell'altro (εἰ γὰρ ἄπειρον εἶη, ἓν εἶη ἄν. Εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶνα, ἀλλ' ἔσοι ἄν πείρατα πρὸς ἄλληλα) ».

59. Cfr. *D. K.* 28 B 8, v. 6: « uno, continuo (ἓν, συνεχές) ».

60. *Phys.* I, 3, 186 a 24–25.

61. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 25–31.

62. *Phys.* I, 3, 186 a 31–32.

cosa è o in quiete o in movimento, ed è in quiete se è in uno spazio uguale a se stessa, nell'istante ciò che si muove verifica questa condizione, per cui è in quiete. Assunto paralogistico, fa notare lo Stagirita, perché si basa sul falso presupposto che il tempo sia costituito d'istanti, ossia d'indivisibili, mentre, al pari di ogni altra grandezza, è divisibile all'infinito (e l'istante — indivisibile — non è tempo, bensì limite del tempo)<sup>63</sup>.

- a) Il primo argomento preso in esame è quello, famoso, della dicotomia. In *Phys.* VI, 9 Aristotele lo espone soltanto, rinviandone espressamente la critica ad altri due luoghi, ed esattamente a *Phys.* VI, 2, 233 a 21-31 e *Phys.* VIII, 8, 263 a 1-15, in entrambi i quali la critica dell'argomento è preceduta dalla relativa esposizione. Nel primo di questi due passaggi l'esposizione è essenzializzata: lo si presenta direttamente per l'aspetto per cui si afferma l'impossibilità di percorrere cose infinite, o di toccare cose infinite in un tempo finito<sup>64</sup>. Parimenti è in *Phys.* VI, 9: ciò che si sposta, prima di arrivare alla fine del tragitto deve raggiungere la metà, poi la nuova metà e così all'infinito cosicché non perviene mai alla fine<sup>65</sup>. Più ampia invece l'esposizione di *Phys.* VIII, 8, dove dell'argomento si propongono due scansioni, entrambe finalizzate al medesimo risultato: « nello stesso modo bisogna opporsi a coloro che chiedono, secondo il ragionamento di Zenone, se si debba percorrere sempre la metà; ma le metà sono infinite, e non è possibile percorrere ciò che è infinito; oppure taluni domandano altrimenti, secondo un modo che in un certo senso è il medesimo di questo, ritenendo che nello stesso tempo in cui si è mossi lungo la metà <della linea> si enumera, una per una, la metà che prima si produce, per cui, percorrendo l'intera <linea>, avviene di averne contate un numero infinito »<sup>66</sup>. Lo Stagirita oppone che grandezza e tempo sono infiniti in due sensi: o per divisione o agli estremi, ossia per quantità, e se in un tempo finito è impossibile toccare cose infinite per quantità, è invece possibile toccare cose infinite per divisione. Così in *Phys.* VI, 2 (233 a 24-31). Più elaborata la confutazione di *Phys.* VIII, 8: si fa presente che (1) in un movimento continuo sono presenti infinite metà soltanto in potenza; se lo fossero in atto, il movimento non sarebbe continuo; (2) l'infinito non è percorribile

63. Cfr. *Phys.* VI, 9, 239 b 5-9. Sull'istante, limite e non parte del tempo, cfr. *Phys.* II., 11 220 a 5-26.

64. Cfr. *Phys.* VI, 2, 233 a 21-23: « anche il falso ragionamento di Zenone assume l'impossibilità di percorrere le cose infinite o di toccare le cose infinite, una per una, in un tempo finito ».

65. Cfr. *Phys.* VI, 9, 239 b 11-14: « il primo concerne il non essere in movimento perché prima di <giungere> alla fine, ciò che è in movimento deve giungere al punto di mezzo; argomento del quale abbiamo trattato nei ragionamenti precedenti ».

66. *Phys.* VIII, 8, 263 a 4-10.

in atto, ma lo è in potenza; (3) d'altro canto, il punto che divide il tempo in anteriore e posteriore dev'essere attribuito al posteriore, altrimenti la stessa cosa contemporaneamente sarebbe e non sarebbe e quando si è prodotta non sarebbe (se un oggetto muta da bianco in non bianco, il tempo in cui cessa di essere bianco e diventa non bianco in realtà non è un tempo, bensì un istante che divide il tempo del bianco da quello del non bianco, e come tale non s'aggiunge come terzo tempo, ma segna l'inizio del non bianco; se fosse un tempo, in esso la cosa, poiché smette di essere bianca e inizia a essere non bianca, sarebbe assieme bianca e non bianca, inoltre, iniziando a essere bianca, non sarebbe bianca); (4) il tempo non è divisibile in tempi indivisibili, i quali soltanto sarebbero consecutivi, mentre i punti della divisione all'infinito del tempo non sono consecutivi<sup>67</sup>.

- b) Il secondo argomento preso in esame è quello comunemente indicato come « Achille e la tartaruga », presentato dallo Stagirita nella nota formulazione secondo cui nella corsa, concesso un iniziale vantaggio a chi si muove più lentamente, chi si muove più rapidamente non può mai raggiungerlo perché, mentre percorre il tragitto per agguantarlo, il primo avanza di un altro tragitto, e così all'infinito<sup>68</sup>. Aristotele fa presente che è in campo lo stesso paralogismo della dicotomia, con la sola, irrilevante differenza che qui la divisione della grandezza (il tragitto da percorrere) non è più a metà, giacché pure qui si fa surrettiziamente valere anche nel caso dell'infinito per quantità ciò che vige invece nel caso dell'infinito per divisione<sup>69</sup>.
- c) Il terzo argomento (o argomento della freccia): in ogni istante del suo percorso, una freccia è immobile<sup>70</sup>. Il vizio — rileva Aristotele — risiede nel concepire il tempo come composto da istanti, mentre, come s'è già richiamato, l'istante non è tempo, bensì limite del tempo. Donde anche la soluzione del paralogismo<sup>71</sup>.
- d) Il quarto argomento (o argomento dello stadio) è così presentato da Aristotele: se in uno stadio vi sono delle masse immobili, delle masse di uguale grandezza che si muovono con uguale velocità sulle prime, partendo dalla metà dello stadio, infine delle masse di pari grandezza delle precedenti che, partendo da un'estremità dello stadio, si muovono con uguale velocità sulle seconde, nel medesimo tempo in cui le seconde raggiungono le terze, queste, poiché fruiscono

67. Cfr. *Phys.* VIII, 8, 263 a 10–b 9.

68. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 14–18.

69. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 18–29.

70. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 30.

71. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 31–33.

anche del movimento delle seconde, compiono un percorso doppio e raggiungono l'altra estremità dello stadio; ma, poiché le velocità sono le stesse, se il percorso è doppio, è doppio anche il tempo, sicché il tempo uguale è doppio<sup>72</sup>. Con una fine ed elaborata analisi Aristotele mostra che paralogismo consiste nel pensare che grandezze uguali, dotate di velocità uguale, si muovono in un tempo uguale su ciò che è fermo e su ciò che è in movimento<sup>73</sup>.

In *Phys.* IV, I, 209 a 23–25 e in *Phys.* IV, 3, 210 b 23 Aristotele presenta anche un altro paradosso di Zenone che però non trova riscontro nei lo@goi zenoniani: « se tutto ciò che è, è in un luogo — così nella prima formulazione —, è chiaro che vi sarà un luogo anche del luogo, e questo all'infinito »; nella seconda formulazione l'argomento è identico, ma si enuncia la premessa minore lasciata inespressa nella prima formulazione, ossia che anche il luogo appartiene a ciò che è, mentre non si enuncia, lasciandola inespressa, la premessa maggiore, enunciata invece nella prima formulazione, ossia che tutto ciò che è, è in un luogo: « se il luogo è qualcosa, sarà in qualcosa ». Se si considera che tutti e quattro gli argomenti zenoniani or ora esaminati chiamano implicitamente, ossia tacitamente ancorché costitutivamente, in causa il luogo, determinazione essenziale per poter parlare di movimento, è ragionevole credere che quest'argomento costruito sul luogo si connetta a quelli sul movimento. Difficile è invece stabilire se esso sia stato effettivamente proposto da Zenone o se corrisponda a un argomento che Aristotele gli attribuisce sulla base del nesso che lo lega ai lo@goi zenoniani e con l'intento di puntualizzarne il carattere paralogistico anche nell'uso di una determinazione strutturalmente implicata nel loro costruirsi, quale per l'appunto è quella del luogo. E che si tratti di un paralogismo è ciò che Aristotele mette in luce, indicandone la soluzione: « nulla impedisce che il [...] luogo sia, in altro, ma è in questo non come in un luogo proprio, bensì come la salute, in quanto abito, è nelle cose calde e il caldo, in quanto affezione, è in un corpo. Di conseguenza non è necessario che si vada all'infinito »<sup>74</sup>.

5.2.4. Mette conto richiamare la strutturale connessione che lo Stagirita puntualizza sussistere tra la istanze eleatiche dell'unità e dell'immobilità, come appare in modo particolarmente incisivo da *Metaph.* I, 5, 986 b 10–17. Un passo in cui lo Stagirita asserisce che propriamente le tesi degli Eleati fuoriescono dall'indagine sui tipi di cause giacché quelle che occorre cercare

72. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 33–240 a.

73. Cfr. *Phys.* VI, 9, 240 a 1–18.

74. Cfr. *Phys.* IV, 3, 210 b 24–27.

sono cause di una realtà parte della quale è diveniente, mentre essi posero che la totalità dell'essere è *una sola natura* pensata come *immobile*.

6. A questo punto sorge un problema: si è visto che il giudizio di vicinanza alla follia con cui Aristotele bolla il pensiero eleatico si basa sulla discordanza in esso tra il *logos*, che porta ad ammettere l'unità e l'identità dell'esistente e l'esperienza, che attesta invece il divenire e il molteplice, e dunque nell'una e nell'una e nell'altra istanza il non essere; si è visto anche che le critiche di Aristotele agli Eleati, le confutazioni delle loro tesi e le accuse di fallacia e d'intrinseca contraddizione, ossia tutte le obiezioni portate a questa filosofia sul piano « logico » concorrono a ribadire che il vizio di fondo in cui incorrono risiede nel non aver dato peso all'esperienza, negandone valore sia sul piano ontologico che conoscitivo; che, dunque, in questa luce le stesse critiche « logiche » della filosofia eleatica s'inscrivono nel giudizio globale di vicinanza alla follia. Ma se ciò che agli occhi di Aristotele rende tale la dottrina di questi filosofi è il disconoscimento dell'esperienza e la denegata veridicità delle sue attestazioni del molteplice e del diveniente, allora perché da un tale, pesante giudizio egli non ha escluso Parmenide, dal momento che questo pensatore, nell'indicare una « terza via » della ricerca oltre quelle della verità e dell'errore ha conferito un certo valore all'esperienza e lo stesso Aristotele in più luoghi non manca di riconoscerlo?<sup>75</sup> Pecca forse Aristotele di un'indebita e massimalistica generalizzazione in contrasto con tale, più volte ribadito riconoscimento? A ben guardare occorre rispondere di no. Ma per esibire la ragione di questa risposta occorre considerare di che cosa precisamente Parmenide ha ammesso il darsi nella terza via e perché proprio a motivo di questa « ammissione » Aristotele ha coerentemente coinvolto anche Parmenide nel suddetto giudizio.

6.1. Sull'esistenza in Parmenide di una terza via gli studiosi hanno discusso e non è mancato chi l'abbia negata<sup>76</sup>. Ma oggi gli studi più autorevoli ne riconoscono l'esistenza. È la via presentata del fr. 8, dove l'Eleate attribuisce valore alla *doxa* e concede « alle "apparenze", opportunamente intese, una loro plausibilità [...] riconoscendo la possibilità e la liceità di un certo tipo di discorso che cerchi di dar conto dei fenomeni [...] senza andare contro al grande principio, cioè senza ammettere, insieme, l'essere e il non essere »<sup>77</sup>. Parmenide — dice la Dea — dovrà apprendere « come

75. Un tale problema può scorgersi sollevato, ancorché soltanto sullo sfondo, nei lavori di J. H. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959, p. 76 e di M. Pulpito, *Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica*, « Archai » 22 (2018), pp. 17–40.

76. Cfr. la nota n. 49.

77. G. Reale, *I problemi*, cit., p. 143.

l'esistenza delle apparenze sia necessario che ammetta chi in tutti i sensi tutto indaga »<sup>78</sup> e « l'ordinamento del mondo come appare compiutamente, [...] così che nessuna convinzione dei mortali [...] possa fuorviare »<sup>79</sup>. La convinzione fuorviante (l'opinione o *doxa* fallace) è quella per la quale « i mortali », nel raffigurarsi il sorgere e il tramontare delle cose nel mondo, cioè il loro apparire e scomparire, « stabilirono di dar nome a due forme » supreme: luce e notte, ritenendo che la loro « unità non è necessaria » e proprio « in questo essi hanno errato »<sup>80</sup>, nel non aver capito che le due forme sono entrambe essere e hanno in questo una necessaria unità. L'opinione (*doxa*) verace evita l'errore di scorgere nella molteplicità e nel mutare delle cose, attestato dall'esperienza sensibile, l'unità di essere e non essere. Al contrario, essa è verace proprio perché concepisce ciò che l'esperienza sensibile attesta alla luce esclusivamente dell'essere. Essa, prendendo atto che « tutto è pieno di luce e di oscura notte », riconosce che sono « uguali ambedue perché con nessuna delle due c'è il nulla »<sup>81</sup>.

Dunque, all'esperienza, se letta in un certo modo, è attribuita plausibilità e alla *doxa* che la legge in questo modo è riconosciuta veridicità.

6.2. Nell'esprimersi su Parmenide, Aristotele gli dà atto d'aver riconosciuto plausibilità all'esperienza e di averla riconosciuta proprio nei termini e nella specifica determinazione concettuale in cui ha parlato l'Eleate nella terza via, com'è chiaro dal fatto di nominare espressamente le supreme forme di luce e notte da lui chiamate in causa e dire che con esse egli interpretava l'esperienza. I luoghi più significativi in cui parla così dell'Eleate sono i seguenti:

- a) In *Metaph.* I, 3, 983 b 27–984 a 4 Aristotele prende in considerazione gli Eleati e, dopo averli accomunati agli altri Naturalisti perché tutti, ammettendo « che uno solo è il sostrato », affermarono « l'unità » e, più precisamente, « che il tutto è l'uno », e collega una tale unità al fatto che tutti posero come « unica » causa quella materiale; rileva tuttavia che soltanto gli Eleati si avvidero della difficoltà di non poter spiegare il movimento e dunque la natura con questa sola causa e, tra costoro, Melisso e ai suoi seguaci risolsero il problema negando totalmente il movimento, invece Parmenide, pur affermando l'uno come causa materiale, *pose anche due cause del movimento: la luce e la*

78. D. K. 28 B 8 vv. 31–32.

79. D. K. 28 B 8 vv. 60–61.

80. D. K. 28 B 8 vv. 53–54.

81. D. K. 28 B 8 vv. 315–316.

*tenebra, ovvero il giorno e la notte*<sup>82</sup>.

- b) In *Metaph.* I, 5, 986 b 18–34 Aristotele dapprima fa presente che, tra coloro che affermarono l'uno, « Parmenide ha l'aria di adattarsi all'uno secondo la nozione [scil. la causa formale], Melisso invece all'uno secondo la materia » e « per questo, il primo asserisce che esso è definito, il secondo che è illimitato », mentre « Senofane, che primo tra costoro ha posto l'uno (infatti si dice che Parmenide divenne suo allievo) non fornì alcun chiarimento, né sembra aver colto la natura di nessuna di queste due <cause>, ma, avendo guardato all'universo nella sua totalità, afferma che l'uno è il dio ». Indi afferma che « costoro devono essere lasciati perdere rispetto alla presente indagine: due del tutto, ossia Senofane e Melisso, nella convinzione che siano un po' più grossolani; Parmenide invece sembra che in qualche modo parli volgendo di più lo sguardo <alla natura>: ché, ritenendo che accanto all'essere non vi sia affatto il non essere, ritiene che l'essere sia di necessità uno, [...] ma, essendo costretto a seguire i fenomeni, e supponendo che l'uno sia secondo ragione, mentre i molti secondo sensazione, pone a sua volta che le cause sono due e che due sono i principi, chiamandoli caldo e freddo, ossia fuoco e terra ».
- c) In *Metaph.* V, 4, 1014 b 33–35 Aristotele afferma che i Naturalisti « sostengono che anche gli elementi degli enti naturali sono natura » e subito precisa: « gli uni dicendo che è il fuoco [riferimento a Eraclito e Ippaso (cfr. *Metaph.* I, 3, 984 a 7)], altri la terra [così anche in *Metaph.* I, 8, 988 b 30; 989 a 9 s.], altri l'aria [riferimento ad Anassimene e a Diogene di Apollonia (cfr. *Metaph.* I, 3, 984 a 5)], altri l'acqua [riferimento a Talete (cfr. *Metaph.* I, 3, 983 b 20 ss. )], altri qualcos'altro di questo genere [Cfr. *Metaph.* I, 7, 988 a 30; 8, 898 a 14] », indicando tra questi ultimi coloro che posero « tutti » e quattro gli elementi (palese riferimento ai Pluralisti) e, con chiaro riferimento a Parmenide, « alcuni » per i quali « lo sono taluni di essi », ossia il fuoco la terra, cioè luce e tenebre.
- d) In *GC* II, 3, 330 b 13–14 Aristotele, parlando della generazione e della corruzione, indica in Parmenide colui che le ha spiegate ponendo

82. Questo il passo: « Ebbene, coloro che fin dall'inizio aderirono completamente a tale ricerca e sostennero che uno solo è il sostrato, non furono affatto scontenti di se stessi, ma taluni di quelli che affermavano l'unità, come se fossero vinti da questa ricerca, in realtà affermano che l'uno è immobile e che lo è l'intera natura non soltanto sotto il profilo della generazione e della corruzione (questa, infatti, è <credenza> antica e tutti ne erano d'accordo), ma anche per ogni altro mutamento. E questa è la loro peculiarità. Pertanto, a nessuno di coloro che affermano che il tutto è uno è capitato di scorgere la causa di questo genere tranne forse a Parmenide, e a costui nella misura in cui non pone soltanto l'uno, ma anche che le cause in un certo modo sono due ». Per la giustificazione dell'esegesi del passo aristotelico qui proposta, la quale differisce da quella usuale, rimando alla nota n. 64 di *Metaph.* I, 3 nell'edizione di M. Zanatta, *Aristotele, Metafisica*, Milano, Rizzoli 2010.

due elementi, e cioè il fuoco e la terra<sup>83</sup>. Il generarsi e il corrompersi degli enti naturali è ciò che attesta l'esperienza sensibile, che dunque l'Eleate riconosce, spiegandola come apparire e scomparire (tali gli effetti della luce e delle tenebre, corrispondenti al fuoco e alla terra) e non già in termini di essere e non essere.

- e) Identico rilievo in *GC I*, 3, 318 b 6–7 dove, parlando ancora di generazione e corruzione, Aristotele richiama di nuovo Parmenide il quale, « sostenendo che ciò che è e ciò che non è sono fuoco e terra, dice due cose ».
- f) Parallelamente, in *GC II*, 1, 328 b 34–329 a 1 Aristotele, con chiaro riferimento a Parmenide, afferma che per « alcuni [...] la materia che costituisce il sostrato è [...] più di una di numero: gli uni che è fuoco e terra ».

6.3. È noto che per Aristotele la fisica è una « scienza (ἐπιστήμη) », che egli annovera tra le scienze teoretiche<sup>84</sup>. Proprio nella specificità gnoseologica di « scienza », ne parla all'inizio della *Fisica*, indicando quale suo compito la ricerca dei principi della natura e corroborando altresì quest'affermazione con quella che la ricerca dei principi qualifica il conoscere scientifico<sup>85</sup>. Tanto è l'interesse di Aristotele di stabilire la necessità per la scienza della natura di possedere saldi principi da oltrepassare persino, in un certo qual modo, lo statuto della scienza definito negli *Analitici secondi*, dove si afferma che essa procede dimostrativamente dai principi<sup>86</sup>, i quali devono perciò essere già noti alla scienza, mentre l'invenzione di essi è il compito proprio di un'altra virtù dianoetica, costituita dal νοῦς<sup>87</sup>. Ebbene, Parmenide, come abbiamo visto, ha sì dato plausibilità alla conoscenza della natura, ma l'ha

83. Questo il passo: « coloro che ne pongono immediatamente due, come Parmenide il fuoco e la terra ecc. ».

84. Cfr. *Metaph.* VI, 1, *passim*.

85. *Phys.* I, 1, 184 a 10–16: « poiché il sapere e il conoscere scientificamente, nell'ambito di tutte le ricerche di cui vi sono principi o cause o elementi, derivano dall'acquisire cognizione di questi [...] è evidente che anche della conoscenza scientifica relativa alla fisica bisogna cercare di definire le <questioni> concernenti i principi ».

86. Cfr. *An. Po.* I, 3, 72 a 37–38: « la scienza <procede> mediante dimostrazione (δι' ἀποδείξεως) »; cfr. anche *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 31–32 dove si dice che « la scienza è un abito dimostrativo (ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξι ἀποδεικτικῆ) ».

87. Cfr. *Eth. Nic.* VI, 6, 1140 b 30–341 a 8: « poiché la scienza (ἐπιστήμη) è un giudizio sugli universali (περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις) e sulle realtà che sono necessariamente, e ci sono principi delle cose dimostrabili e di ogni scienza [...], dei principi di ciò che è oggetto della scienza non vi potranno essere né scienza, né arte né saggezza [...] pertanto, se gli abiti con le quali cogliamo il vero e e non cadiamo mai in errore, sia sulle cose che non possono essere diversamente da quelle che sono, sia su quelle che possono esserlo, sono la scienza (ἐπιστήμη), la saggezza (φρόνησις), la sapienza (σοφία) e l'intelletto (νοῦς), e nessuna di queste tre (intendo i tre abiti della scienza della scienza, della sapienza e della saggezza) può avere per oggetto i principi, resta che li ha l'intelletto ».

fatto circoscrivendo tale conoscenza nell'ambito della conoscenza dei sensi, qualificandola come « opinione (δόξα) » non come « scienza (ἐπιστήμη) »; di modo che anche i principi in base ai quali vi ha conferito plausibilità, la luce e le tenebre, sono principi di una conoscenza opinativa, non scientifica.

Ma proprio qui risiede la radice dell'impossibilità, per Aristotele, di escludere Parmenide dalla vicinanza alla follia degli altri Eleati. Ché, se tale vicinanza consiste, come abbiamo visto, nel tener conto soltanto del *logos* senza conciliarlo con l'esperienza, e la conoscenza dell'esperienza è, per Aristotele, la « scienza » della natura, Parmenide con l'istituzione della terza via della ricerca non ha costruito una scienza della natura, ma ha soltanto fatto vedere che una conoscenza « doxastica » del mondo naturale non cade nell'errore di unire l'essere col non essere.