

Struttura e significato della critica di Aristotele agli eleati (*Ph.* I 2–3)

ENRICO VOLPE / *Salerno* /

1. Le ragioni della *Fisica* e l'ostacolo dell'eleatismo.

Interrogarsi sulla critica di Aristotele agli eleati equivale a interrogarsi sul significato stesso della *Fisica* come opera inerente la scienza della natura. Il monismo ontologico di Parmenide e dei suoi seguaci criticato dallo Stagirita si rivela un serio problema ontologico e cosmologico al tempo stesso¹; i punti cardine che sono alla base del pensiero eleatico, infatti, sono la definizione del concetto puro di essere e la negazione del movimento, ovvero elementi estremamente incompatibili con l'idea aristotelica di fisica la quale, proprio a partire dalla realtà del divenire e del movimento come elementi auto-evidenti,

¹ Secondo l'epistemologo austriaco K.R. Popper le tesi di Parmenide non sono da intendere come ontologiche ma prettamente come fisico-cosmologiche. Il ragionamento che Popper fa è complesso, e parte da una precisa impostazione di tipo scettico che fa risalire a Senofane di Colofone. In sostanza, Popper afferma che la filosofia di Parmenide era volta a negare l'esistenza del movimento, ma non ad affermare la realtà del concetto di essere, quindi il problema è da ritenersi circoscritto a un ambito di tipo cosmologico e non ontologico. Cfr. Popper (1998).

prende le mosse per sviluppare le tesi relative alla scienza della natura². Tutti e tre gli esponenti della scuola eleatica sono criticati da Aristotele nella *Fisica*, tuttavia nei primi capitoli, quelli decisivi per l'impostazione argomentativa di tutta l'opera, l'attenzione viene rivolta nei confronti di Melisso e di Parmenide mentre la critica a Zenone troverà posto solo nel momento in cui lo Stagirita affronterà il problema dell'infinito, la sua fondazione logica e le aporie che ad esso concernono³.

La critica nei confronti di Parmenide e Melisso che, come detto, occupa i primi capitoli della *Fisica* (I 2–3), può essere suddivisa in due parti; da un lato la critica alla comune «falsa premessa» secondo cui «tutto è uno» e dall'altro il tentativo di confutazione rivolto alle tesi peculiari di ciascun autore. In tutti e due i casi lo Stagirita sembra trattare dare poco peso alle posizioni dei monisti, ritenendo insostenibili le loro premesse argomentative; tuttavia non si può non tenere in considerazione il fatto che una confutazione del pensiero eleatico è tutt'altro che secondaria nella *Fisica*, poiché può essere considerata come la *conditio sine qua non* per intavolare un discorso sul mondo fenomenico: οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδὴ περὶ φύσεως μὲν οὐ, φυσικὰς δὲ ἀπορίας συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς, ἴσως ἔχει καλῶς ἐπὶ μικρὸν διαλεχθῆναι περὶ αὐτῶν· ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἢ σκέψιν⁴.

Risulta immediatamente evidente come le premesse della teoria della conoscenza aristotelica siano, innanzitutto, radicalmente diverse da quelle di Parmenide; mentre infatti all'Eleate la conoscenza vera viene fornita sotto l'immagine di una divina rivelazione la quale esprime la verità intrinseca al concetto puro di essere (verità che è prettamente razionale)⁵, Aristotele prende invece le mosse dall'evidenza sensibile e dall'esperienza. Questa tesi viene esposta proprio nella *Fisica* ed è uno dei punti chiave della presa di distanza di Aristotele dai monisti: πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωρισμώτερα, [...] ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι· δῆλον τῆς ἐπαγωγῆς⁶.

² La *Fisica* di Aristotele può essere considerata a pieno titolo un'*ontologia del divenire*, secondo una felice espressione di L. Ruggiu; cfr. Ruggiu (2007: 13–66).

³ La critica di Aristotele a Zenone trova dunque spazio nei libri centrali della *Fisica* dove lo Stagirita, con un metodo molto simile a quello utilizzato contro Parmenide e Melisso, prende le mosse dalla confutazione dei celebri paradossi per dimostrare come l'infinito esista solo in potenza e non in atto come voleva l'allievo di Parmenide.

⁴ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185a17–20 («Ma sebbene l'indagine di costoro non abbia per oggetto la natura, tuttavia, dal momento che ad essi capita di suscitare difficoltà che investono problemi di scienza della natura, è opportuno forse affrontare queste questioni, sia pure in modo sintetico; una tale indagine ha infatti interesse per la ricerca filosofica»; la traduzione di tutti i passi della *Fisica* è quella di L. Ruggiu). A tal proposito si tenga presente quanto scrive lo stesso Ruggiu: «La costituzione della fisica come scienza da parte di Aristotele richiede una duplice presa di distanza: da un lato nei confronti di Parmenide e di Platone, e dall'altro lato da quella stessa tradizione che aveva impostato la fisica su basi tuttavia inadeguate o semplicemente contraddittorie». Cfr. Ruggiu (2007: 26).

⁵ La forma mitico allegorica con cui Parmenide esprime i contenuti della sua filosofia sembra suggerire che la verità dell'essere possa essere rivelata mediante un'intuizione di tipo mistico; tuttavia i contenuti dell'ontologia parmenidea sono prettamente razionali, la forma mitico – allegorica è una precisa scelta dell'autore per sottolineare la natura solenne di un tale sapere che rappresenta la verità.

⁶ Cfr. Arist., *Ph.* I 2, 184a16–18; 185a12–14: «[...] il processo della conoscenza procede dalle cose che sono più conoscibili e più manifeste per noi, fino alle cose che sono più chiare e conoscibili per natura; [...] Per quanto

Dunque l'evidenza è il punto di partenza del processo conoscitivo secondo Aristotele, in particolare essa prende le mosse da ciò che è «più noto per noi» ovvero l'evidenza sensibile; la conoscenza poi procede verso ciò che è «primo per natura» e quindi non immediatamente percepibile o evidente, ovvero la conoscenza razionale secondo le cause⁷. Perciò già a partire dalle premesse, questa concezione della filosofia della natura si rivela ampiamente incompatibile con quella che è la filosofia eleatica la quale, dal canto suo, rigetta ogni possibilità di esistenza del mutamento e della molteplicità sulla base dell'impossibilità logica di ammettere il non-essere e, quindi, il diverso.

Infine, che il pensiero eleatico sia, nonostante le sue premesse, un elemento significativo nell'ambito della «costruzione» della filosofia della natura è esplicitato ancora una volta dallo stesso Aristotele: τὸ μὲν οὖν εἰ τὸ ἔν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν⁸. Questa presunta presa di distanza da parte dello Stagirita nei confronti dell'ontologia eleatica non deve far pensare a uno scarso interesse nei confronti del monismo, ma rappresenta proprio quell'elemento che richiama a quel necessario superamento del pensiero parmenideo a cui facevamo riferimento poc'anzi. La tesi a cui Aristotele vuole pervenire è la giustificazione della premessa del suo intero sistema filosofico, ovvero l'evidenza del mondo sensibile e dell'esperienza in generale; in questo senso la confutazione dell'eleatismo è l'elemento chiave per determinare la validità stessa dell'intera sia della filosofia della natura che della teoria della conoscenza⁹.

2. La «falsa premessa» comune agli eleati.

La nostra indagine, nel suo insieme, procederà in maniera schematica, per cercare di creare una sorta di percorso ragionato all'interno del testo della *Fisica* che si presenta

ci riguarda, invece, noi poniamo come assunto di base della nostra indagine che le cose che esistono per natura, o tutte o alcune, sono in movimento: questo è attestato dall'esperienza.»

⁷ Su questo punto Cfr. Berti (2005: 45): «Per Aristotele, senza ombra di dubbio, la fisica deve precedere la metafisica, perché la fisica è la conoscenza dei principi e delle cause prime (cioè la “scienza”) della natura, vale a dire di quella realtà (comprendente anche l'uomo, il quale secondo Aristotele fa parte della natura) che prima di presente alla nostra indagine, cioè la più nota “per noi”, e che, sino a quando non sia stata scoperta un'altra realtà, trascendente, ossia ulteriore, rispetto ad essa, costituisce a buon diritto per noi la totalità del reale».

⁸ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 184b25–185a1: «Ricerca se l'essere sia uno e immobile, non è compito certo dell'indagine sulla natura». Aristotele ammetterà nelle righe immediatamente successive che vi è pertinenza tra la confutazione dell'eleatismo e la fisica.

⁹ Secondo W. Wieland, un ulteriore aspetto della critica all'eleatismo va ricercato in un altro segmento del pensiero aristotelico, vale a dire l'elemento secondo cui la conoscenza è conoscenza delle cause (uno dei punti cardine dell'intero pensiero aristotelico, ribadito in molti punti del suo *corpus*); scrive Wieland: «Di un principio o di una causa parliamo dunque sempre e soltanto quando possiamo nel contempo parlare di qualcosa *per cui* e *di cui* principio e causa risultano essere quello che sono. È fonte quindi di contraddizione l'ammettere soltanto un' ἀρχή e niente oltre questa, né un altro principio, né una cosa che si costituisca mediante questo principio. Aristotele non intende dunque dire che gli Eleati abbiano ammesso principi falsi, ma che essi non hanno in generale riconosciuto il senso dei principi. Con il loro principio infatti essi non fondano alcunché, in quanto non esiste per loro in generale nulla da fondare. Una fondazione presuppone un fondante e un fondato, dunque una molteplicità.» Cfr. Wieland (1993: 133).

molto articolato e ricco di rimandi, come ho detto mi propongo di analizzare dapprima le critiche comuni a entrambi i sostenitori del monismo, seguendo la struttura dell'argomentazione aristotelica.

Secondo lo Stagirita, sia Melisso che Parmenide ragionano prendendo le mosse da false premesse (καί γάρ ψεθδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν)¹⁰ e ragionano in modo eristico, soprattutto Melisso, definito grossolano (φορτικός): secondo gli eleati, infatti, il principio sarebbe «uno e immobile» (ἓν καὶ ἀκίνητον)¹¹; da un simile assunto scaturiscono tutte le presunte assurdità che Aristotele imputa ai suoi avversari¹². Infatti, secondo lo Stagirita, la polivocità dell'essere, ribadita a più riprese nel suo *corpus*, è un punto di partenza imprescindibile quanto incontestabile nell'analisi della realtà, la negazione della molteplicità dell'essere da parte dei monisti è dunque un atto contrario al dato sensibile e quindi è una premessa di ragionamento in sé assurda poiché contraddice l'evidenza del movimento (κίνησις). Se da un lato questa maniera di argomentare dello Stagirita può essere interpretata come un'arbitraria imposizione della legittimità della sua opinione rispetto a quella dei predecessori, è pur vero che proprio in queste righe della *Fisica* egli cerca di legittimare la propria posizione mettendo in luce quelle che sembrano essere le aporie in cui cadono Melisso e Parmenide¹³. Infatti, in virtù del fatto che l'essere si dice in molti modi, l'affermazione di unicità da parte degli eleati ha delle conseguenze argomentative importanti:

ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσά ἢ ποιὰ, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἄνθρωπον ἴνα ἢ ἵππον ἕνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἓν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων¹⁴.

Aristotele si interroga qui su quelli che sono i possibili significati entro i quali potrebbe rientrare l'assunto eleatico secondo cui «tutto è uno», come ha messo bene in eviden-

¹⁰ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185a9–10.

¹¹ Questa tesi dell'essere come uno si ricava in Parmenide dai versi del fr. 8 in cui l'essere *uno* è solo uno dei famosi *semata* dell'essere; tuttavia la sua unicità si ricava in maniera abbastanza intuitiva, poiché se si ammettesse un secondo ἓν crollerebbe alla base tutta la premessa del pensiero parmenideo che nega originariamente la molteplicità. Questa tesi è presente, ovviamente, anche il Melisso, il quale però giungerà a conclusioni fortemente discordanti rispetto a quelle del suo maestro. Cfr. Reale, Untersteiner (2011).

¹² Non si può parlare, nell'eleatismo, di principio, proprio perché la nozione stessa di ἀρχή presuppone l'esistenza di un principio e di un principiato che comporterebbe la molteplicità e quindi il crollo stesso del monismo.

¹³ Se da un lato, per Aristotele, la negazione dell'evidenza del movimento e del divenire è una premessa folle da parte degli eleati, poiché contraddice l'evidenza dell'esperienza, è pur vero che, almeno per Parmenide, la verità scaturisce anch'essa dall'evidenza, un'evidenza che non è tuttavia quella dei sensi (propria dei mortali), ma è quella del pensiero che comprende l'univocità e l'unità ontologica dell'essere. Potremmo dire che Parmenide e Melisso prendono le mosse, seppur con esiti diversi, da un'evidenza *altra* rispetto a quella di Aristotele.

¹⁴ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185a20–26: «Il punto di partenze più appropriato, dal momento che “ciò che è” si dice in molti modi, è di domandare in che modo essi [*scil.* gli eleati] intendono la loro affermazione: “tutte le cose sono uno”. Quest'uno, infatti, al quale tutte le cose si riducono, è sostanza, o quantità oppure qualità? E ancora:

za G. Giardina, Aristotele non fa altro che applicare le sue categorie filosofiche a quelle che sono le tesi dei suoi avversari o predecessori¹⁵. Questo procedimento presta tuttavia il fianco a numerose critiche, poiché le argomentazioni di Aristotele sembrano non essere accompagnate sempre da una sorta di onestà intellettuale, facendo rientrare le tesi dei suoi avversari all'interno dei propri schemi di pensiero, come l'attestazione, ad esempio, della necessaria molteplicità dell'essere o dei tentativi di predicazione in base al concetto di sostanza¹⁶.

In questo caso lo Stagirita analizza tutti i possibili significati del termine «uno», cercando di chiarire in che modo gli eleati potrebbero avere inteso una simile affermazione. *L'essere* è uno o nel senso della sostanza, o della qualità o della qualità; nel primo caso, si avranno molti enti, se invece «tutto è uno» fosseda intendere secondo la sostanza, dice Aristotele, si avranno le determinazioni senza la sostanza, il che è impossibile¹⁷. Questa presa di posizione dello Stagirita rende bene l'idea di quanto detto prima: il suo operare storiografico-critico si muove sulla base di categorie filosofiche estranee ai suoi «interlocutori» e che quindi risultano non compatibili con le tesi di filosofi non aristotelici, tuttavia questa precisazione non deve farci distogliere lo sguardo dalla nostra indagine, Aristotele sta qui infatti cercando di comprendere il senso del monismo che fa da sfondo non solo a Parmenide ma anche a Melisso e Zenone, quindi il nucleo problematico fondamentale di tutta la filosofia eleatica. Questo aspetto, vale a dire l'assunzione di (presunte) premesse false sulla base dell'assunto secondo sui «tutto è uno» sarebbe all'origine dell'errore argomentativo sia di Parmenide che di Melisso. Abbiamo visto, tuttavia come quelle che Aristotele definisce premesse errate, non sono altre che elementi che egli stesso ritiene non compatibili con le sue categorie filosofiche. Passo adesso ad analizzare gli argomenti peculiari alle tesi di Melisso e Parmenide.

tutte le cose sono una sostanza unica?, come ad esempio “un uomo”, o “un cavallo” oppure “un anima”? Oppure, l' “uno” del quale parlano, è da intendere nel senso di “una sola qualità”, e questa vale, ad esempio, come “bianco” o “caldo” o un'altra cosa di questo genere?»

¹⁵ «[...] Allo stesso modo Aristotele non ha diritto di affermare, così come fa qualche riga dopo, che Parmenide sbaglia nel considerare che l'essere si dice un solo significato, mentre invece si dice *πολλὰχῶς* ha cioè molti significati, perché questo è un argomento che semplicemente oppone la propria posizione a quella di Parmenide e non è una vera e propria discussione della posizione parmenidea.» Cfr. Giardina (2002: 74–75).

¹⁶ La concezione della sostanza aristotelica rappresenta un elemento chiave nella filosofia dello Stagirita, tuttavia essa presenta non poche difficoltà poiché viene trattata da Aristotele sia dal punto di vista logico (ad esempio nelle *Categorie*), che da quello ontologico (in diversi punti della *Metafisica*, in particolare nel libro ζ). Un'esposizione del pensiero aristotelico con particolare attenzione su questi aspetti è fornita da Düring (1992).

¹⁷ In Aristotele il concetto di «uno» è co – estensivo quanto quello di «essere», questi due concetti non sono però definiti da Aristotele né come sostanze, né come generi sommi. Un'ampia e articolata esposizione di questa tematica in Aristotele è contenuta in Berti (1990: 157–180) il quale fa riferimento soprattutto a quanto Aristotele esprime nel libro ι della *Metafisica*.

3. Gli argomenti contro Melisso.

L'atteggiamento di Aristotele nei confronti di Melisso non lascia spazio a grandi controversie; lo Stagirita, infatti, si rivolge al filosofo di Samo con evidente sufficienza, quasi con disprezzo (viene infatti definito «grossolano»). Questo atteggiamento è giustificato dal fatto che Melisso non solo prenderebbe le mosse da premesse sbagliate, allo stesso modo di Parmenide, ma giungerebbe a conclusioni che, stando ad Aristotele, sono ancora più radicali e inaccettabili di quelle del suo maestro, oltre che molto più deboli filosoficamente e facilmente confutabili.

La genesi del pensiero di Melisso intorno all'*essere* prende le mosse, presumibilmente, da una critica che egli muove all'immagine dell'*èòv* come sfera inaugurata da Parmenide nel fr. 8¹⁸; Melisso, infatti, avrebbe rifiutato l'immagine della sfera, poiché era rappresentazione di una concezione determinata dell'*essere* che, in qualche modo, prestava il fianco a una critica feroce: se l'essere è simile ad una sfera determinata, cosa c'è al di là della sfera? Questo potrebbe essere considerato il nucleo problematico del passaggio da Parmenide a Melisso: l'estensione spazio-temporale¹⁹ del concetto di essere come tentativo di superamento della figura dell'*èòv* come determinato²⁰.

3.1 Primo argomento: l'infinità dell'essere conduce al dualismo.

La prima critica che Aristotele muove a Melisso pone l'accento sugli aspetti maggiormente problematici delle tesi del filosofo di Samo. Lo Stagirita infatti, sempre mediante l'utilizzo del proprio linguaggio tecnico, contesta a Melisso il fatto che nell'affermare l'infinità dell'essere ne avrebbe finito con l'ammetterne l'intrinseca molteplicità poiché,

¹⁸ Cfr. DK 28 B 8, 43, σφαιδης. L'idea dell'essere come sfera è una concezione che Parmenide eredita da Senofane di Colofone il quale con la sua celebre critica all'antropomorfismo degli dei ha attribuito al divino caratteri simili alla famosa *sfera* parmenidea; questa scelta ha un significato ben preciso nella cultura greca in cui il concetto di sfera e di movimento circolare in generale assumono il significato di forma e moto perfetto proprio in virtù della perfetta omogeneità dei rapporti dei raggi della circonferenza dal centro. Per un esame del pensiero di Senofane e di Parmenide dal punto di vista teologico cfr. Jaeger (1961).

¹⁹ Anche sotto l'aspetto del tempo, Parmenide afferma che l'*essere* è *ora* (vūv); questo aspetto viene considerato nell'ambito della enunciazione dei celebri *semata* dell'essere. L'essere «ora» dell'*èòv* parmenideo comporta una sua «attualizzazione», ovvero una impossibilità di allacciarsi concettualmente al passato e al futuro. L'*essere* pertanto può essere considerato come esistente in un «eterno presente». Questa condizione meta – temporale, ma non del tutto atemporale è suggerita proprio dall'avverbio di tempo vūv; tuttavia la discussione su questo affascinante tema non è oggetto della presente ricerca. Rimando in ogni caso, per approfondimenti in merito, con un'importante disamina del dibattito attuale al libro di M. Pulpito; cfr. Pulpito (2005).

²⁰ A mio avviso, la critica di Melisso non coglie del tutto nel segno, poiché l'immagine parmenidea della sfera non è che una metafora che va inserita all'interno del linguaggio mitico – allegorico del poema stesso che richiama la concezione della perfezione del movimento circolare propria del pensiero greco. Se Parmenide avesse pensato realmente all'essere come ad una sfera, la sua tesi sarebbe stata fin troppo banale in virtù di quanto dice a proposito del concetto puro di essere.

se è vero che l'essere è infinito, avremo una dualità: (a) l'*essere* e (b) la sua infinità²¹; in questo modo, spiega lo Stagiritico, si vengono a determinare gli elementi della sostanza, cioè l'*essere*, e dell'*infinità* (il predicato):

Μέλισσος δὲ τὸ ὄν ἄπειρον εἶναι φησιν. ποσὸν ἄρα τι τὸ ὄν· τὸ γὰρ ἄπειρον ἐν τῷ ποσῷ, οὐσίαν δὲ ἄπειρον εἶναι ἢ ποιότητα ἢ πάθος οὐκ ἐνδέχεται εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἰ ἅμα καὶ ποσὰ ἅτα εἶεν· ὁ γὰρ τοῦ ἀπείρου λόγος τῷ ποιῷ. εἰ μὲν τοίνυν καὶ οὐσία ἔστι καὶ ποσόν, δύο καὶ οὐχ ἓν τὸ ὄν· εἰ δ' οὐσία μόνον, οὐκ ἄπειρον, οὐδὲ μέγεθος ἔξει οὐδέν²².

Se si considerano, infatti, i tre elementi della sostanza, della quantità e della qualità, spiega Aristotele, l'infinito non si potrà intendere secondo la sostanza, poiché non solo non esiste una sostanza infinita, ma in ogni caso affermare, ad esempio, che la sostanza «X» è infinita comporterebbe sempre il collegamento a un predicato; si ritornerebbe così al discorso precedente. In estrema sintesi, questo primo argomento porterebbe a due possibili conclusioni, entrambe inaccettabili: (a) se l'*essere* è infinito, in virtù di questa attribuzione, vi sarà una dualità composta dal binomio soggetto-predicato; se invece (b) si ammettesse la sua infinità secondo la sostanza si cadrebbe in contraddizione poiché non esiste una sostanza infinita. Questa critica a Melisso fa uso di una terminologia e di un tecnicismo (*i.e.* la distinzione tra soggetto e predicato) che non è presente nel pensiero greco arcaico (come vedremo meglio più avanti); di certo l'argomentazione di Melisso non si snoda sulla base di una logica della predicazione, bensì di un parallelismo tra logica e ontologia che coinvolge, negativamente, il mondo fenomenico: se esiste l'*essere*, e non esiste il *non-essere*, allora l'*essere* sarà necessariamente infinito. Questa tesi, tuttavia, presta il fianco alla critica successiva.

3.2 Secondo argomento: l'infinità dell'essere è intrinsecamente contraddittoria.

Più avanti nel testo, Aristotele muove un'ulteriore critica a Melisso coinvolgendo in parte anche Parmenide, di cui parleremo in seguito. Come si è detto, Melisso parte dal presupposto che l'*essere* non può essere uno e determinato come vorrebbe in un certo senso Parmenide, ma data la sua absolutezza deve essere necessariamente infinito; Aristotele contesta questa affermazione sulla base di quanto già detto prima, aggiungendo tuttavia

²¹ Ossi la classica distinzione tra soggetto e predicato che proprio con Aristotele e la sua dottrina delle categorie diventa uno dei punti fermi della storia del pensiero occidentale.

²² Cfr. Arist. Ph. I 2, 185a32–185b5: «Melisso sostiene invece che l'essere è infinito. Ma se è così, l'essere sarà allora quantità, dal momento che l'infinito fa parte della quantità. Non è invece possibile che la sostanza, o la qualità o l'affezione siano infinite, se non in un modo del tutto accidentale, e cioè nel caso che tutte queste siano contemporaneamente da considerare come quantità. L'infinito, infatti, fa parte della quantità mentre non è possibile che esso abbia a che fare né con la sostanza, né con la qualità. Nel caso invece che ciò che è infinito sia ad un tempo o sostanza e quantità, allora "ciò che è" non sarà infinito, né avrà alcuna grandezza: giacché in tal caso, esso avrà una quantità».

elementi nuovi alla sua analisi. Fondamentale in questo senso è l'equazione che Aristotele compone, affermando che l'essere e l'uno sono co-estensivi, nel senso che tutto ciò di cui si dice «essere» è, allo stesso tempo, anche «uno», quindi l'*essere* di Melisso può anche essere detto *uno*. «Uno» però, in senso aristotelico, si dice tra le altre cose, o il *continuum* o il tutto in relazione alla parte²³. In entrambi i casi il problema si pone in questi termini: l'uno è divisibile o indivisibile. Se, nel primo caso fosse, appunto, infinito e divisibile, allora ecco che esso sarebbe intrinsecamente molteplice; nel caso fosse indivisibile ecco che allora non potrebbe essere infinito poiché l'infinito è sempre divisibile²⁴.

Anche qui è possibile fare una disamina delle critiche aristoteliche. In questo caso lo Stagirita sembra aver colto il punto debole della tesi di Melisso, poiché se si afferma che se l'*essere* è infinito allora deve per forza considerare una quantità, nel senso che una nozione di questo genere deve ammettere intrinsecamente una molteplicità che *de facto* contraddice il concetto stesso di essere unico enunciato da Parmenide; ecco che allora il ragionamento di Melisso viene fuori in tutta la sua, potremmo dire, ingenuità: nell'estendere spazialmente e temporalmente le caratteristiche dell'*essere* parmenideo, il filosofo di Samo non ha fatto altro che «depotenziare» la dottrina monista sulla base di una presunta infinità dell'essere che, evidentemente, non convince fino in fondo. Aristotele dal suo canto, pur introducendo concetti nuovi rispetto agli eleati, come il concetto di continuo, nel caso di Melisso sembra cogliere nel segno, poiché riesce facilmente a dimostrare come l'infinità dell'essere implichi necessariamente la sua intrinseca pluralità. Anche senza tirare in ballo la distinzione tra soggetto e predicato, la tesi dell'infinità dell'essere comporta necessariamente l'ammissione dell'estensione secondo la sua intrinseca infinità, e l'estensione non può che essere qualcosa che comporta, necessariamente, la sua intrinseca molteplicità dal punto di vista logico e ontologico.

3.3 Terzo argomento: le presunte assurdità e l'immobilità dell'essere.

Infine, sempre a proposito di Melisso, Aristotele si chiede che relazione sussista tra essere e movimento, in particolare in che senso dalla sua unicità derivi la sua presunta, conseguente, immobilità. È noto infatti che Aristotele concepisce quattro tipi di movimento, di cui il moto locale è solo uno di questi, in tal senso l'accusa è quella di non considerare l'*uno* come passibile di divenire; secondo Aristotele, infatti, un certo tipo di movimento è comunque in un certo senso possibile e, di conseguenza, è possibile ammettere in esso un prima e un poi e dunque una molteplicità: un movimento. Per cui, sebbene l'*essere*-

²³ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185b5–11.

²⁴ Subentra, ancora una volta, una teoria tipicamente aristotelica, che più avanti nella *Fisica* verrà sviluppata in chiave anti-zenoniana, ovvero l'affermazione che l'infinito esiste solo in potenza. Cfr. Arist. *Ph.* III *passim*.

uno debba essere considerato immobile, ciò non vuol dire che non sia possibile ammettere, logicamente, un altro tipo di movimento.

In sostanza, i tre punti qui messi in evidenza a proposito di Melisso possono essere considerate quasi come delle rapide osservazioni che Aristotele fa prima di affrontare lo scoglio di Parmenide, che vedremo essere molto più ostico dal punto di vista teoretico. Quello che mi preme sottolineare, in questa sede, è l'effettiva poca importanza che Aristotele dà a Melisso. Esso viene trattato per primo dallo Stagirita proprio in virtù della debolezza delle sue tesi; in effetti, benché lo Stagirita sia abile a mettere in luce alcune caratteristiche dell'essere che già Parmenide avrebbe, ipoteticamente, potuto contestare al suo seguace (si pensi, ad esempio al fatto che una concezione del concetto di essere in termini estensivi di natura spazio-temporale comporterebbe la necessaria ammissione della sua intrinseca molteplicità). Melisso è dunque un pensatore grossolano, dice Aristotele, proprio perché non si rende conto di contraddire se stesso e la dottrina eleatica; prima ancora di minare alla base il divenire, le sue tesi sono sostanzialmente in contraddizione già con il concetto puro di *essere* così come formulato dallo stesso Parmenide, poiché Melisso estende l'essere introducendo, inconsapevolmente, la molteplicità nella dottrina eleatica, la debolezza di queste tesi fa sì che esse non costituiscano, per il fisico, un problema reale.

4. Gli argomenti contro Parmenide

Come ho avuto modo di sottolineare sopra, Aristotele dedica una maggiore attenzione alla confutazione di Parmenide poiché la ritiene più rigorosa e, in sostanza, maggiormente degna di considerazione rispetto a quella di Melisso; ciò non toglie, tuttavia, che lo Stagirita reputi l'argomentazione di Parmenide ugualmente poco sostenibile, poiché fondata anch'essa sull'assunto originario secondo cui «tutto è uno». La serie di confutazioni della tesi parmenidea si snoda secondo tre argomenti principali che proverò qui a trattare analiticamente; il mio obiettivo è quello di esporre in maniera diretta gli argomenti aristotelici, cercando di evidenziare le eventuali forzature presenti in essi.

4.1 Primo argomento: Parmenide non distingue tra soggetto e predicato.

Come è noto, il monismo ontologico di Parmenide esclude ogni possibilità di ammettere il movimento, poiché dal concetto puro di *essere* è esclusa l'ammissibilità del molteplice e del diverso in sé²⁵. Secondo Aristotele la tesi parmenidea è figlia di un modo di argomentare fallace: Parmenide infatti giunge a questa conclusione poiché ammette solo un senso

²⁵ Cfr. DK 28 B 8, 26–27: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι σεσμῶν ἔστιν ἀναρχὸν ἄπαυστον.

dell'essere, ovvero quello assoluto, mentre esso dovrebbe essere predicato in molteplici modi: $\psi\epsilon\theta\delta\eta\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \eta\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota,\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ ²⁶.

Al fine di criticare il punto di vista parmenideo, Aristotele ricorre ad alcuni esempi che vedremo essere non propriamente adatti nei confronti del significato originario della dottrina eleatica; tra questi vi è il celebre parallelismo tra *essere* e *bianco* ($\lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\omicron}\nu$). Aristotele sottolinea come cosa diversa sia la bianchezza (o l'essere bianco) rispetto a ciò che riceve questa bianchezza, ovvero il sostrato²⁷: $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \eta\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\acute{\omega}\ \epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \phi\acute{\omega}\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ ²⁸. Questo argomento aristotelico risulta sostanzialmente anacronistico rispetto alle tesi eleatiche. Lo Stagirita, infatti, accusa Parmenide, come ha già fatto con Melisso, di non aver colto la differenza tra soggetto e predicato; ammettendo pure che fosse così, a mio avviso l'ontologia parmenidea è già oltre questa *impasse*. Scrive a tal proposito E. Berti: «Il verbo “essere”, come ha mostrato Charles Kahn, aveva per gli antichi Greci vari significati: quello predicativo, che serviva a determinare un certo soggetto in un certo modo, quello esistenziale, che serviva ad affermare la semplice esistenza di qualche cosa, e quello veritativo, per cui dire “è” equivaleva a dire “è vero”, e dire “non è” equivaleva a dire “non è vero”, cioè “è falso” [...] Ora, non si può pretendere che un pensatore come Parmenide avesse chiara questa distinzione, [...] Ma il fatto che la “dea”, cioè Parmenide, presenti questa prima via come “il sentiero della Persuasione, cioè il sentiero del quale dobbiamo essere persuasi, per il fatto che “tien dietro alla Verità” mi fa propendere, con Kahn e Aubenque, per l'attribuzione all' “è” del significato veritativo»²⁹.

L'eleate, a mio modo di vedere, affermando che l'*essere* è va già oltre questa distinzione tra soggetto e predicato poiché nel concetto puro di *essere*, l'è dell'essere non è una sua estensione (come potrebbe essere il bianco rispetto al suo sostrato, ad esempio un vaso-bianco)³⁰ ma l'esplicitazione dell'essenza vera dell'essere che non può determinarsi in altro modo se non come *essere*, appunto, per cui il parallelismo di Aristotele non è del tutto calzante in questo senso, poiché in Parmenide la distinzione tra soggetto e predicato dell'*essere* non è sussistente. Ora, è vero che Berti ha messo in luce un aspetto fondamentale del pensiero greco, ovvia i vari possibili significati del termine *essere*, tuttavia mi sento di affermare che in Parmenide vi è un totale superamento di tale prospettiva in

²⁶ Cfr. Arist., *Ph.* I 3, 186a24–26: «La premessa di fondo è falsa in quanto egli [*scil.* Parmenide] assume che “essere” si dice in senso assoluto, mentre invece esso si dice in molti modi».

²⁷ Questa tesi è uno dei punti chiave del pensiero aristotelico, ovvero la distinzione tra soggetto e predicato, che verrà accentuata nelle critiche successive a Parmenide. Come può, infatti, la bianchezza essere senza ciò che accoglie, potremmo dire, il bianco?

²⁸ Cfr. Arist. *Ph.* I 3, 186a30–31: «In effetti “il bianco” differisce non in quanto realtà che ha un'esistenza separata, ma perché la sua essenza è altra dalla “cosa bianca”».

²⁹ Cfr. Berti (2012: 106–107).

³⁰ Rispetto a questa ipotesi, Federica Pazzelli distingue, giustamente, tra una predicazione accidentale e una predicazione esistenziale. Cfr. Pazzelli (2001). Secondo la studiosa le prime critiche sarebbero state fatte da Aristotele tenendo conto dei diversi modi di attribuire un predicato al soggetto, vale a dire “accidentale” e “definitorio”.

virtù dell'esplicazione del concetto puro di *ἔόν*³¹, di cui ho scritto prima. Ciò che voglio dire è che non si parla di un ente qualsiasi, ma del concetto di essere assoluto il quale, proprio in virtù del fatto di *essere*, esprime l'originaria identità con se stesso che non è in alcun modo riducibile, e riconducibile, a un ente particolare come fa Aristotele con l'esempio di cui sopra.

4.2 Secondo argomento: il parallelismo tra essere e non-essere.

Ho avuto già modo di accennare precedentemente al fatto che la confutazione dell'eleatismo sia non particolarmente corposa a livello testuale, ma *de facto* si pone come argomento filosoficamente denso ai fini di dare il via alla riflessione intorno all'essere in divenire.

Il secondo argomento che Aristotele utilizza contro Parmenide è in parte derivato dal primo, poiché mantiene viva la distinzione tra soggetto e predicato che lo Stagirita continua a sostenere proprio in chiave anti-eleatica. Sempre utilizzando come esempio il parallelismo bianco-*essere*, Aristotele scrive:

εἰ οὖν τὸ ὅπερ ὄν μηδενὶ – συμβέβηκεν ἀλλὰ <τὰ ἄλλα> ἐικεῖνέω, τί μᾶλλον τὸ ὅπερ ὄν σημαίνει τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν; εἰ γὰρ ἔσται τὸ ὅπερ ὄν [ταὐτὸ] καὶ λευκόν, τὸ λευκῶ δ'εἶναι μὴ ἔστιν ὅπερ ὄν (οὐδὲ γὰρ συμβεβηκέναι αὐτῶ οἶόν τε τὸ ὄν· οὐδὲν γὰρ ὄν ὃ οὐχ ὅπερ ὄν), οὐκ ἄρα ὄν τὸ λευκόν· οὐχ οὕτω δὲ ὥσπερ τι μὴ ὄν, ἀλλ' ὅλως μὴ ὄν. τὸ ἄρα ὅπερ ὄν οὐκ ὄν· ἀληθὲς γὰρ εἶπεῖν ὅτι λευκόν, τοῦτο δὲ οὐκ ὄν ἐσήμαινεν. ὥστε καὶ τὸ λευκόν σημαίνει ὅπερ ὄν³².

Lo Stagirita qui espone un'ulteriore, presunta, incongruenza dell'argomentazione eleatica, la quale, se presa alla lettera, finisce col confutare se stessa. Se l'essere-uno viene inteso in senso assoluto, e quindi come sostrato, esso verrà a coincidere con il non-essere. Questo passaggio viene analizzato in maniera efficace da F. Pazzelli: «Non comprende [*scil.* Parmenide], quindi, che l'essere possa intendersi in almeno due sensi, predicativo e ontologico-esistenziale. O, per dire altrimenti, l'essere può riguardare: a) un predicato

³¹ Potremmo affermare che, in relazione all'*ἔόν*, i tre significati del termine *essere* sono tutti e tre presenti senza distinzioni «funzionali». La differenza fondamentale è che Aristotele fa degli esempi in cui il sostrato e l'essere sono diversi (anche, in parte, sulla base della seconda ipotesi del Parmenide dove la discussione attorno all' «Uno che è» conduce proprio a problemi simili facendo sì che l'Uno perda la propria unicità, in un certo senso); in Parmenide invece, potremmo dire, che essere e predicato coincidono, l'affermazione che l'«essere è» è, in effetti, una tautologia, ma non una tautologia «vuota», ma l'espressione della natura stessa dell'essere puro.

³² Cfr. Arist. *Ph.* I 3, 186b4–12: «Ma se “ciò che propriamente è essere” non è predicato di qualcosa, ma è di esso che i predicati si dicono, allora perché ciò che è “propriamente essere” significa “essere” piuttosto che “nulla”? Se supponiamo infatti che “ciò che propriamente è essere” e “ciò che è bianco” siano identici, e che l'essenza di ciò che è bianco e l'essenza dell' “essere che propriamente è” non lo siano – “essere” infatti non può venir predicato di ciò che è bianco –, dal momento che non v'è niente che sia differente da “ciò che propriamente è essere”, ne consegue che ciò che è bianco non è; e questo non nel senso che esso è un certo non-essere, ma nel senso che è non-essere in senso assoluto. Dunque “ciò che propriamente è essere”, è non-essere; sicché, se anche ciò che è bianco significa “ciò che propriamente è essere”, allora “essere” ha molti significati».

(ad esempio l'essere-bianco); b) un soggetto, ovvero ciò di cui "si dice" un essere (ciò di cui si predica l'essere bianco), vale a dire ciò che è "propriamente essere".³³

Questa tesi è molto simile, per certi versi, a quella che lo stesso Parmenide utilizza per cercare di mettere in luce la totale insussistenza del *non-essere*: per l'eleate, infatti, il *non-essere* è tale proprio perché non ha alcunché che si predichi di esso, per cui la sua assoluta indeterminabilità fa sì che esso sia, di fatto, *nulla*, assolutamente inesprimibile e inconoscibile, come si evince chiaramente dal fr. 6: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*³⁴. Il *non-essere* è dunque nulla, ma cos'è invece l'*essere* per Parmenide? Abbiamo ribadito a più riprese come la sua essenza, per così dire, risieda proprio nel fatto di essere e di determinarsi come *essere* in senso assoluto. Le caratteristiche dell'essere, poi, sono quelle che lo stesso eleate esplicita nel fr. 8, i cosiddetti *semata* dell'ἔόν³⁵.

Anche questo aspetto della confutazione parmenidea è dunque il risultato di una non totale comprensione delle tesi eleatiche da parte dello Stagirita³⁶, poiché le presunte omissioni concettuali che Aristotele imputa a Parmenide sono in realtà degli snodi teoretici che il filosofo aveva già superato *ab origine* ammettendo l'essere come esistente e come elemento assolutamente auto-predicativo e auto-evidente³⁷; la reciproca necessità del soggetto e del predicato è un elemento che è valido solo a partire da Aristotele e dalla formalizzazione della sua logica, la quale ammette il primato della sostanza e l'impossibilità che essa «sfugga» in qualche modo, alla predicazione delle categorie. Ad ogni modo, così come ci viene presentata da Aristotele, il nucleo della critica a Parmenide emerge chiaramente: se l'*essere* fungesse, per ipotesi, da predicato, allora sarebbe molteplice, se invece fosse preso in considerazione come sostrato, non potendo esistere altro al di fuori di esso, allora non avrebbe alcun predicato a determinarlo e *de facto* sarebbe uguale al *non-essere*³⁸.

³³ Cfr. Pazzelli (2011: 11).

³⁴ Cfr. DK 28 B 6, 1–2.

³⁵ Sarebbe fuori luogo, in questa sede, cercare di dare una spiegazione esaustiva di quelli che sono gli importanti versi del frammento 8 in cui vengono delineati i cosiddetti segni dell'essere, vale a dire le deduzioni logiche che si evincono a partire proprio dal concetto di essere come auto-determinato e assoluto. Nella prima parte del fr. 8 (vv. 1–50), dunque, Parmenide espone tutte le conseguenze logiche dell'unità dell'essere e della sua auto-identità.

³⁶ Non vogliamo avere la presunzione di prendere posizione su un'eventuale, reale, mancata comprensione del pensiero di Parmenide da parte di Aristotele, va da sé, tuttavia, che le sue argomentazioni non sono del tutto pertinenti e rasantano dunque o un fraintendimento di fondo, o quantomeno, una forzatura metodologica.

³⁷ Cfr. Abbate (2010: 1–76).

³⁸ Abbiamo visto invece come l'*essere* non abbia bisogno di predicati *esterni*, bensì che l'essere è tale per se stesso, ovvero non necessita di essere determinato da altro al di fuori della sua stessa «essenza».

4.3 Terzo argomento: la divisibilità logica dell'essere:

Nell'ultimo passaggio anti-eleatico, secondo la nostra suddivisione, Aristotele utilizza la distinzione tra generi e specie:

ὅτι δὲ διαίρεται τὸ ὅπερ ὄν εἰς ὅπερ ὄν τι ἄλλο, καὶ τῷ λόγῳ φανερόν, οἷον ὁ ἀνθρώπος εἰ ἔστιν ὅπερ ὄν τι, ἀνάγκη καὶ τὸ ζῶον ὅπερ ὄν τι εἶναι καὶ τὸ δίπουν. Εἰ γὰρ μὴ ὅπερ ὄν τι, συμβεβηκότα ἔσται³⁹.

Ancora una volta, dunque, lo Stagirita prende le mosse dalle sue dottrine e le utilizza in maniera critica nei confronti dei predecessori (vedremo a breve come questo aspetto abbia un preciso significato teoretico ai fini dell'argomentazione). In questo caso la polemica anti-eleatica muove dalla distinzione tra genere e specie, facendo l'esempio dell'uomo come bipede: se, ad esempio, ponessimo un parallelismo tra *essere* e uomo, e di quest'ultimo esplicitissimo anche il fatto che è animale e bipede al contempo, allora si risconterà la molteplicità («animale»; «bipede» e «uomo») nell'unità del concetto di uomo. In definitiva, sulla base di quanto detto fin'ora, ci si rende conto come anche questa esposizione critica aristotelica sia fortemente viziata da un forte anacronismo di fondo che non ha nulla a che vedere con Parmenide e con il suo tempo. La distinzione in generi e specie non è contemplata dall'eleate proprio in virtù del fatto di essere un elemento che chiama in causa la molteplicità, la quale viene recisa alla base dallo stesso eleate attraverso l'introduzione proprio dell'*essere* come concetto puro. La necessità, da parte di Aristotele, di ricorrere spesso a parallelismi per spiegare le presunte incongruenze della dottrina parmenidea dimostrano una sostanziale distanza dal pensiero originale dell'eleate; ad esempio, l'ontologia di Parmenide non potrebbe in alcun modo ammettere una divisione «interna» del concetto di εἶναι, soprattutto sulla base di una distinzione in generi e specie come quella fatta da Aristotele e che ricorre ad un esempio tratto dal mondo fenomenico che è proprio ciò da cui l'eleatismo in generale vuol prendere le distanze. La metodologia che Aristotele usa è quella di porre un parallelismo tra l'*essere* e un qualsiasi ente, in questo maniera egli finisce col fraintendere l'originale messaggio del poema parmenideo, che nella prima parte espone quella che è la dottrina dell'essere in sé che recide ogni legame con la molteplicità sulla base delle sue proprietà ontologiche.

³⁹ Cfr. Arist. *Ph.* I 3, 186b14–17: «Che “ciò che propriamente è essere” sia divisibile in qualcosa di altro che propriamente è, questo è evidente dalla natura stessa della definizione; ad esempio, se “uomo” è assunto come “ciò che propriamente è essere”, allora ne segue necessariamente che anche “animale” e “bipede” sono qualcosa che “propriamente è”».

5. Conclusioni: il senso della critica all'eleatismo tra storiografia e questioni metodologiche.

Dopo aver analizzato nel complesso tutte le argomentazioni che Aristotele usa per confutare Parmenide e Melisso è possibile fare un bilancio complessivo di questi passaggi significativi nella *Fisica*. Per prima cosa, è importante sottolineare come in generale, il confronto di Aristotele con i predecessori sia un viatico fondamentale per far sì che l'indagine propria della fisica possa giustificarsi: solo dopo aver confutato coloro che negano l'evidenza del movimento è dunque possibile fondare una scienza che studi le cause e i principi della κίνησις. Il caso degli Eleati è dunque emblematico e fondamentale. Si è visto infatti come l'obiettivo di partenza dello Stagirita fosse quello di prendere le mosse dall'oggettività, per così dire, del divenire. Questo *modus operandi* ci permette di fare luce su un altro tema di vitale importanza, ossia il carattere teoretico della storiografia aristotelica, più volte messo in luce da autori come H. Cherniss; il celebre studioso pone l'accento proprio sul carattere teoretico e non meramente doxografico del confronto di Aristotele con i predecessori: «There are not “doxographical” accounts in the works of Aristotle, because Aristotle was not a doxographer but a philosopher seeking to construct a complete and final philosophy. For him – as for every philosopher – the doctrines of his predecessors were material to be remodeled for his own purpose; in their new form they can be of use to the historian of philosophy only if Aristotle's process of interpretation can be reversed so as to regenerate them in the form they had before Aristotle employed them as his material»⁴⁰.

È dunque evidente anche dalle parole di Cherniss come il confronto sistematico con i predecessori (viziato, molte volte, dall'introduzione di categorie di pensiero da parte di Aristotele estranee al linguaggio e al pensiero degli autori che critica)⁴¹ sia la chiave per legittimare le premesse e i contenuti del proprio sistema di pensiero.

Se dunque da un lato ci sono le ragioni storiografico-teoretiche, non ci si può non focalizzare sul senso stesso della critica agli Eleati nel contesto specifico della *Fisica*. Si è visto come il ricorso a determinati argomenti non possa che essere considerato una forzatura da parte del lettore di Aristotele, poiché quest'ultimo introduce una terminologia e una serie di concetti effettivamente incompatibili con il *modus cogitandi* degli eleati. La natura stessa dell'argomentazione, poi, rivela un parziale fraintendimento dell'ontologia eleatica: Parmenide, infatti, parla dell'*essere* come di un elemento logico e ontologico al tempo stesso. Certo, la formalizzazione della logica e del principio di identità non sono attribuibili a Parmenide; c'è tuttavia quantomeno una sorta di embrionale intuizione

⁴⁰ Cfr. Cherniss (1935: 347).

⁴¹ La maggior parte dei testi di scuola aristotelici prendono le mosse da una disamina del pensiero dei predecessori, al fine di evidenziarne spunti e/o incongruenze. Il *leitmotiv* di questo *modus operandi* aristotelico è sempre quello di individuare una sorta di verità parziale o di errore nelle filosofie precedenti. Ciò permette ad Aristotele di evidenziare i punti critici delle varie dottrine e di proporre le proprie soluzioni. Su questo aspetto teoretico della storiografia aristotelica cfr. Cherniss (1935)

di tali concetti. Infatti, l'eleate espone una teoria ontologica che pone l'essere come identico al pensiero⁴², il che fa sì che esso possa essere considerato, in virtù della stringente logica che pone l'essere uguale solo a se stesso, come il concetto puro di $\epsilon\acute{o}\nu$, ovvero la più originale intuizione di una logica dell'identità che non esprime semplicemente l'uguaglianza di un ente con un altro (come ad esempio $X = X$) per cui si verrebbe a creare una sorta di scissione tra essere e ente (come vorrebbe Aristotele), bensì qui è l'essere stesso che, in maniera non estensiva, si pone come auto-identico. Aristotele sembra aver in parte frainteso questa posizione e, nel tentativo di confutare l'eleatismo e di imporre la propria tesi, «sostanzializza» l'essere, ponendo dei parallelismi con i concetti di *uomo* e *bianco* che *de facto* snaturano l'originale posizione parmenidea. Più agevole è invece la critica a Melisso, che però viene sempre portata sulla base di una logica soggetto (essere)-predicato (infinità); la tesi di Melisso, invece, è distante dal «primo» eleatismo sulla base non di un dualismo logico, come vorrebbe lo Stagirita, ma di una spazializzazione ed una eternizzazione dell'essere che lo rende intrinsecamente molteplice.

In ultima istanza, l'obiettivo di questo contributo è quello di far luce sulla reale portata dell'argomentazione aristotelica, ponendo l'accento su alcuni aspetti chiave, tra cui l'effettiva validità delle argomentazioni aristoteliche e l'importanza di queste ultime al fine di costituire la fisica come scienza che ha per oggetto l'essere in movimento, ovvero l'abbandono definitivo (dopo Platone) della filosofia eleatica. La traslazione metodologica dell'evidenza del concetto si sposta da un piano intelligibile a un piano sostanzialmente empirico, dall'evidenza razionale del concetto di essere all'esistenza del movimento. Il senso della critica aristotelica agli Eleati è racchiuso dunque nel tentativo di mostrare la fallacia della concezione eleatica e la legittimità del proprio metodo scientifico.

⁴² Il rapporto identitario tra essere e pensiero è presente nel DK 28 B 3 e DK 28 B 8, 34.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- ARISTOTELE, 1936, *Aristotle's Physics*, ed. W.D. Ross, Oxford.
- ARISTOTELE, 1996, *Fisica*, libri 1–2, ed. F.F. Repellini, Milano.
- ARISTOTELE, 2007, *Fisica*, ed. L. Ruggiu, Milano.
- ARISTOTELE, 2011, *Fisica*, ed. R. Radice, Milano.
- ELEATI, 2011, *Parmenide, Zenone, Melisso*, ed. G. Reale, M. Untersteiner, Milano.
- I PRESOCRATICI, 1991, *Testimonianze e frammenti*, ed. A. Lami, Milano.
- PARMENIDE, 2010, *Poema sulla Natura*, ed. L. Ruggiu, Milano.

Letteratura secondaria

- ABBATE, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici*, Alessandria.
- BERTI, E., 1990, “L'uno e i molti nella *Metafisica* di Aristotele”, in: V. Melchiorre (cur.), *L'uno e i molti*, Milano, pp. 155–180.
- BERTI, E., 2005, *Nuovi studi aristotelici* vol. II: *fisica, antropologia, metafisica*, Brescia.
- BERTI, E., 2012, “Verità e necessità in Parmenide, fr. 2 DK”, in: L. Ruggiu, C. Natali, S. Maso (cur.), *Ontologia, scienza, mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano, pp. 105–115.
- CHERNISS, H., 1935, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.
- DÜRING, I., 1990, *Aristotele*, trad. It. P. Donini, Milano.
- GIARDINA, G.R., 2002, *I fondamenti della fisica*, Catania.
- JAEGER, W., 1961, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it. E. Pocar, Firenze.
- PAZZELLI, F., 2011, “Il confronto di Aristotele con l'eleatismo in *Phy. I 2–3*”, *Syzythesis*, pp. 1–21.
- POPPER, K.R., 1998, *The World of Parmenides*, London–New York.
- PULPITO, M., 2005, *Parmenide e la negazione del tempo*, Milano.
- RUGGIU, L., 2007, “La *Fisica* come ontologia del divenire”, in: Aristotele, *Fisica*, L. Ruggiu (ed.), Milano, pp. 13–64.
- WIELAND, W., 1993, *La Fisica di Aristotele*, tr. ital. C. Gentili, Bologna.

ENRICO VOLPE
/ Salerno /

Structure and Relevance of the Aristotelian Critic toward the Eleatics (*Ph. I 2–3*)

The first book of the Aristotelian *Physics* may be considered as a sort of general introduction to the whole work. In particular, chapters 2 and 3 result very interesting for the foundation of the science of nature according to Aristotle; indeed, in these two chapters, the Stagirite criticizes

the position of the Eleates Parmenides and Melissus. These two philosophers are considered as those who claim that change does not exist because the existence of the *not-being* is impossible to suppose. For this reason, since the Eleates deny that motion and change really exist, the refutation of their thesis results essential for the logical and ontological foundation of the Aristotelian science of nature.

This paper wants to make light on the argumentations that Aristotle uses against Parmenides and Melissus. Indeed, since the Stagirite makes often use of his philosophical categories (like *substance*; the *categories*, the *continuum* and so on), it seems that his critics sound a little bit anachronistic. In many passages of the text it seems that Aristotle “simply” replace the presupposition of the Eleatic philosophy (*i.e. the being is and not-being does not*) with the thesis of the evidence of moving and plurality, in general. The aim of this contribution is to reflect on the critics present in *Ph. I 2–3* in order to underline the importance of the Eleatic philosophy for the Aristotelian science of nature.

KEY WORDS

Aristotle, Physics, Parmenides, Melissus, Eleatism