CENTRONE, Bruno (Ed.). *Il libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*. Academia Verlag: Sankt Augustin, 2005, pp. 225.

La raccolta curata da Bruno Centrone per la collana *International Aristotle Studies* dell'editore tedesco Academia (che ospita altri titoli della ricerca italiana) si presenta come un contributo unico nel panorama degli studi aristotelici: è, infatti, dedicata a uno dei trattati in assoluto meno studiati del *corpus*, spesso liquidato come prova acerba ovvero come una sintesi poco riuscita, interpolata dagli editori antichi. Proprio la scarsa frequentazione critica specifica ha spinto il curatore ad approntarne una traduzione di accompagnamento, corredata da note essenziali, così da offrire uno strumento di studio per quanto possibile completo.

Quali le peculiarità del breve trattato che ne hanno segnato l'emarginazione nell'ambito della pur ricca indagine sulla metafisica aristotelica? Mi pare che si possano schematicamente ridurre a tre: il contenuto tematico, il linguaggio *tecnico*, l'apparente *isolamento* rispetto agli altri libri dell'opera.

Iota si propone come un approfondimento dell'*uno*, in quanto esso "è convertibile" (*antistrephei*, come recita *Kappa 3*) con l'*essere*, ovvero in quanto essi sono "la stessa cosa" (*tauton*, *Gamma 2*): dal momento che l'*uno* – come l'*essere* – ha molteplici significati, il trattato ne illustra la declinazione (identico, uguale, simile ecc.), discutendo, allo stesso tempo, dei loro opposti (moltiplice, diverso, disuguale, dissimile ecc.). Pur rispondendo pienamente – in

questo senso – al programma di ricerca della *scienza dell'essere in quanto essere* delineata nel libro *Gamma*, *Iota* si concentra dunque sul versante di indagine più tecnico, immediatamente legato alla pratica dialettica contemporanea e al dibattito interno alla stessa Accademia platonica (come ampiamente documentato nei saggi di Elisabetta Cattanei, Laura Castelli e Diana Quarantotto). Di conseguenza, anche il suo linguaggio è ostico e spesso richiede una buona conoscenza del lessico e delle tecniche accademiche per poter decifrarne i rimandi alle posizioni di Senocrate, Speusippo e degli altri protagonisti della scena filosofica del IV secolo. Questo, ovviamente, contribuisce alla impressione di una focalizzazione accademica un po' fine a se stessa e fa trascurare – magari interpretandoli come interpolazioni o aggiunte – i pur perspicui rinvii al complesso dell'indagine metafisica, tanto a quella di *Gamma*, quanto a quella di *Zeta* e *Heta*.

Nella sua ampia introduzione, il curatore si concentra sui problemi interpretativi generali e sul nodo teorico centrale (la teoria dell'*uno*, appunto), assumendo una posizione di grande equilibrio nel merito delle discussioni sulla collocazione cronologica assoluta e relativa (nell'insieme della *Metafisica*), sostanzialmente confermata dai contributi di commento dei singoli capitoli del trattato a opera degli altri autori. Mi pare pienamente condivisibile, in particolare,

la linea seguita da Centrone nella discussione della tesi – tipicamente sostenuta da Düring – dell'appartenenza di *Iota* alla produzione più antica di Aristotele.

Da un lato, infatti, lo studioso sottolinea “un certo sentore di antichità del libro”, riconducibile alla sua tematica accademica e alle dottrine che l'autore sembra professarvi, in primo luogo la riconduzione degli opposti alla opposizione fondamentale uno-molti (come nelle perdute *Divisioni*). Dall'altro, però, non dimentica di rilevarne la presenza anche in altri trattati – come *Gamma* – considerati relativamente recenti, ovvero la possibilità di interpretarle non necessariamente come indizi di antichità: la riduzione dei contrari non comporta l'adesione a un sistema di derivazione da principi di stampo accademico, ma può giustificarsi – come ha sostenuto Berti (*Studi aristotelici*. L'Aquila, 1975) – anche nella prospettiva della multivocità dell'essere e dell'uno delineata in *Gamma*. Centrone individua inoltre, correttamente, la portata polemica della distinzione – essenziale in *Iota* – tra le “entità di cui si predica l'esser uno” (*poia te hen legbesthai*) e “ciò in cui consiste l'esser uno” (*to beni einai*, ovvero il “logos dell'uno”): il suo carattere antipitagorico (come risulta dalle critiche sviluppate in *Alfa* 5, 987a 13-27) confermerebbe un confronto generalmente condotto con le posizioni dei predecessori per la loro rilevanza teorica e non esclusivamente mirato al dibattito accademico e al suo momento storico.

D'altra parte, gli impliciti riferimenti degli ultimi tre capitoli di *Iota* alla ontologia e *usiologia* espressa nei libri centrali della *Metafisica*, nonché il più esplicito richiamo a quella indagine in *Iota* 2, potrebbero attestarne una composizione più tarda, comunque

posteriore a *Zeta-Heta*, tanto più che in *Zeta* – come correttamente rileva Centrone – manca qualsiasi rinvio a *Iota*, anche quando – come nel caso dell'argomentazione contro la sostanzialità dell'essere e dell'uno (*Zeta* 16) – sarebbe stato logico attenderlo.

In proposito mi pare non si debba dimenticare, intanto, che la concezione ilemorfica della sostanza potrebbe essere un dato originario della produzione aristotelica, se, come ha, di recente, convincentemente argomentato Richard Bodéüs (*La substance première de “Catégories” à “Métaphysique”*, in *La “Métaphysique” d'Aristote. Perspectives contemporaines*. Textes réunis et publiés par M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, 2005), non è vero che dalle *Categorie* a *Metafisica Z* si consumi una evoluzione della concezione aristotelica della *sostanza prima*: in tal caso la sua presenza in *Iota* non sarebbe indice di posteriorità rispetto alla cronologia (matura e comunque non antica) di *Zeta*. Inoltre la ricerca dei rimandi appare scivolosa per l'interprete (e Centrone ne è consapevole): la citazione dei “discorsi sulla sostanza e sull'ente” (*Iota* 2) – interpretata come allusione a *Zeta* – potrebbe essere spiegata (come molti credono) come intervento degli editori antichi per giustificare l'inserimento del trattato nella raccolta, mentre più problematico risulterebbe il mancato rinvio di *Iota* 8-9 alla discussione di *Zeta* (12 e 14) e *Heta* (6) sul ruolo materiale del *genere* rispetto alle *specie*. Il silenzio andrebbe forse interpretato come segno di anteriorità? Ovvero dovremmo concludere ipotizzando la costruzione di *Iota* come un *patchwork* di blocchi testuali appartenenti a periodi diversi (come proposto dall'unico studio sistematico del libro: L. Elders. *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on*

Book X of the Metaphysics. Assen 1961)? Centrone è molto efficace nel marcare la debolezza degli argomenti addotti, in prospettiva evolutiva, per disarticolare il trattato e ricomporlo in gruppi di capitoli autonomi.

Sul problema della collocazione di *Iota* rimangono dunque valide, a mio giudizio, tre indicazioni della introduzione: la problematicità della sua cronologia, la unità di fondo del suo percorso di indagine, la sua connessione, ancorché non organica, con i libri più importanti della *Metafisica*, come attestato in particolare dalla soluzione della undicesima aporia di *Beta* (“la questione più difficile da indagare e la più necessaria per la conoscenza della verità”) in *Iota 2*. A questo proposito Centrone richiama in nota opportunamente Myles Burnyeat (*A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh, 2001), il quale ha sostenuto che la peculiarità logica di *Iota* è da leggere in relazione alla critica antiplatonica, accentuandone il rilievo nel quadro della *scienza dell'essere in quanto essere* e della *teologia* aristoteliche.

Il nodo teorico del trattato – l'uno – è introduttivamente affrontato da Centrone e ripreso da Enrico Berti (*Aristotele, Metafisica Iota 1-2: univocità o multivocità dell'uno?*). Due i temi ricorrenti, diversamente articolati nei due interventi: la distinzione, già ricordata, tra le entità di cui si predica l'esser uno e ciò in cui consiste l'esser uno (*to hení einai*) – valorizzata da *Iota* rispetto al repertorio lessicale di *Delta 6*, e il nesso tra *unità, indivisibilità e misura*.

In merito al primo tema, Centrone nota come, sebbene la “desostanzializzazione” dell'uno (e dell'essere) da parte di Aristotele non consenta di parlare propriamente di *essenza dell'uno*, la formula di *Delta* e *Iota* “to hení einai”

alluda certamente al *logos* comune a tutte le espressioni in cui l'uno è attribuito agli enti: i contemporanei ricorrono alle coppie *estensione* (le entità plurali cui si riferisce il termine uno) – *intensione* (il suo significato specifico), ovvero *sensu-riferimento*. L'“essenza dell'uno” verrebbe dunque a coincidere con il suo significato più generale e universale, con l'uno – sostiene Centrone – che “si può chiamare ‘trascendentale’”. In questa prospettiva, l'ampia disamina aristotelica del primo capitolo di *Iota* porterebbe a individuare tale significato di riferimento nell'*indivisibile* (*to adiaireton*), cui il filosofo associerebbe l'esser *misura* (*metron*) in quanto senso più specifico, sottolineandone l'applicazione appropriata nell'ambito della quantità.

A questa linea di ragionamento è connessa una prima difficoltà, su cui il curatore richiama opportunamente l'attenzione anche per i suoi risvolti culturali. In quanto *metron*, infatti, l'uno è – sia in *Iota 1*, sia in *Delta 6* – *principio* di conoscenza, dal momento che misura è ciò mediante cui si conosce la quantità e, per traslato, anche gli altri generi. Si potrebbe cogliere in questa connotazione gnoseologica dell'uno la tentazione di ridurre ogni cosa a numero, dunque una adesione al riduzionismo matematizzante degli accademici. In realtà è lo stesso Aristotele a chiarire che l'uno è misura di tutto perché si conosce l'*ousia* dividendo o secondo la quantità o secondo l'*eidós*: in questo caso, dividere un genere secondo l'*eidós* significa pervenire all'*eidós indivisibile* che costituisce la forma specifica di una classe di enti, l'uno che li misura. Centrone cita un parallelo in *Heta 3*, dove, criticando proprio le tesi accademiche secondo cui la sostanza è un numero, Aristotele concedeva che, in un certo

senso, la definizione (*horismos*) sia un numero, ma non in quanto molteplicità di monadi, bensì come unità nella molteplicità.

Un secondo rilievo problematico che l'ampia introduzione del curatore propone è relativo alla convertibilità universale di ente e uno. Quanto più, in effetti, la nozione di indivisibilità, che rappresenta il significato più generale dell'esser uno, diviene generica, tanto più essa soddisfa il requisito della convertibilità, attenuando tuttavia "sino al limite estremo la nozione dell'uno". Diversamente prospettato, quanto più l'analisi aristotelica determina un significato specifico dell'esser uno, tanto più essa circoscrive una classe di enti e parallelamente riduce la possibilità di conversione. Se l'indivisibilità assicurata dalla definizione si riferisce in primo luogo e adeguatamente alla sostanza e solo secondariamente alle entità appartenenti ad altre categorie, la convertibilità impone di declinarla secondo gradazioni di complessità dell'esistente, e corrispondenti livelli di unità. L'alternativa per garantire la convertibilità universale è quella di passare a un significato di unità ancora più generale, che Centrone individua in un generico principio di determinatezza, cui Aristotele ricorre sia in *Zeta* 16, sia in *Gamma* 4, dove si insiste sulla unità connessa alla indivisibilità della intellesione, in un senso molto più debole rispetto alla indivisibilità propria della *ousia*.

Il saggio di Berti muove tematicamente da questo punto per riallacciarsi al precedente: si apre, infatti, problematizzando l'apparente scarto sul tema della convertibilità di essere e uno tra *Gamma* 2 e *Delta* 6 (e *Iota* 2), da un lato, e *Iota* 1 dall'altro, per sollevare la questione del senso della identificazione aristotelica di una "essenza dell'uno".

Gamma e *Delta* propongono in effetti l'identità e reciproca implicazione di *on* e *ben*, dunque – in analogia con quanto affermato dell'essere – sostenendo la *multivocità* dell'uno, prospettando anche nel caso dell'uno la riconducibilità dei molti significati a un primo significato di riferimento (riduzione *pros ben*): i diversi significati dell'uno corrisponderebbero alle categorie, di cui prima è l'*ousia*. Questo schema è apparentemente messo in crisi dall'accento di *Delta* all'"essere uno" (*to beni einai*), ribadito e tematizzato nel capitolo di apertura di *Iota*, in cui, come abbiamo visto, Aristotele insiste sulla essenza dell'uno. Ora, se c'è un'essenza dell'uno, questo è il suo vero significato, quindi l'uno non è multivoco ma univoco. La tensione appare ancora più drammatica constatando come *Iota* 2 torni sulla piena convertibilità e polivocità di essere e uno.

Per risolvere la difficoltà Berti ricostruisce rapidamente il ragionamento aristotelico che porta a individuare dietro i quattro significati delle "cose dette uno in senso primario e per se stesse, cioè non per accidente" un significato "essenziale": il *continuo* (*to syneches*), l'*intero* (*to holon*), l'*individuo* (*to kath'ekaston*) e l'*universale* (*to katholou*) hanno in comune, in vero, il fatto di esprimere l'*indivisibile* (*to adiaireton*). In questo contesto la distinzione tra l'uno come predicato – che può essere detto in molti modi – e l'uno come essenza sembra imporre un significato specifico, proprio dell'uno. L'essenza dell'uno consiste nella indivisibilità, nell'essere unità indivisibile e, in quanto tale, misura per vari generi di cose, quelle appartenenti al genere della quantità e per estensione alle altre: in altre parole, essere uno è essere unità di misura.

Questa linea di argomentazione aristotelica non conclude tuttavia, secondo l'autore, con la identificazione di un significato che renda il termine *uno* univoco: il filosofo estende, infatti, "per traslazione" il concetto di misura anche ad ambiti diversi dalla quantità e, in questo senso, esso assume diversi significati. A partire dagli esempi introdotti dallo stesso Aristotele, Berti può sostenere così che l'"essenza dell'uno" risulta, in realtà, a suo modo suscettibile di essere multivoca, metaforicamente, restando fermo il suo significato più proprio, quello di unità di misura numerica, principio del numero. Il rilievo della distinzione aristotelica emerge soprattutto sullo sfondo del dibattito accademico: la confusione tra uno come predicato, che assume tanti significati quanti ne ha l'ente, e uno come principio del numero sarebbe, dal punto di vista aristotelico, all'origine della deriva matematizzante delle "dottrine non scritte" di Platone e dei suoi seguaci.

Tenuto conto di queste osservazioni, pare condivisibile, contro Reale, per il quale la metafisica aristotelica sarebbe essenzialmente *benologia*, la posizione di Berti, convinto che solo per *Iota*, dove appunto si affronta il concetto, essenzialmente matematico, dell'uno, si possa impiegare opportunamente l'espressione: in generale la metafisica aristotelica sarebbe, invece, una *ontologia*.

I saggi che seguono nella raccolta approfondiscono gli aspetti della ricerca aristotelica sviluppati nei singoli capitoli (3-10) di *Iota*. Alcuni contributi sono interessanti per la luce che gettano sul retroterra culturale e teoretico del trattato. Paolo Fait (*L'identico, l'uguale e il simile nella filosofia prima: una lettura di Iota 3*), per esempio, colloca il terzo capitolo, incentrato sulle nozioni in cui

si declina l'uno, sullo sfondo della dialettica platonica e accademica.

Il ridimensionamento aristotelico della dialettica esige che la trattazione dell'identico e del simile – i termini comuni (*koīna*) a ogni aspetto della realtà cui si riferiva *Teeteto* 185b-d – rientrasse in una disciplina capace di trascendere la mera *plausibilità* garantita dagli *endoxa*: dal momento che l'uno si converte e quasi si identifica con l'essere e che i termini della famiglia dell'identico sono le *specie* dell'uno, la loro indagine sarebbe spettata alla scienza che studia l'essere in quanto essere. Si sarebbe allora ripetuta anche per l'uno e i termini collegati l'operazione di analisi semantica, con ulteriore ricerca del loro significato focale.

Nell'articolazione di *Iota 3* Fait rinvie l'applicazione della tecnica di *riduzione* (*anagōgē*) dei contrari, riscontrata anche in altri passi della *Metafisica* e – come in *Gamma* – esplicitamente attribuita al perduto *Divisione dei contrari*. Si tratterebbe di un tentativo di organizzare logicamente i contrari disponendoli in colonne (*sytoichiai*), una di termini positivi, l'altra di termini negativi: l'ordine verticale, culminante nella coppia uno-molteplice, comportava probabilmente che alla prima, generalissima, conseguissero coppie sempre più specifiche. La riduzione doveva poi consistere nel distribuire termini contrari nella colonna opportuna e ricondurli rispettivamente all'uno e al molteplice, secondo un ordine gerarchico. Nella sua possibile applicazione a *Iota*, il modello implicherebbe la declinazione dell'indagine dell'uno all'interno delle categorie, così da mettere in relazione (come esplicitato in *Delta*) l'identico come unità nella sostanza, l'uguale della quantità, il simile della qualità. In realtà, secondo Fait, il valore focale della

sostanza sarebbe dato già acquisito in *Iota*, per cui l'analisi si concentrerebbe essenzialmente su questo aspetto anche in relazione ai significati di identico, uguale e simile, analizzati nel terzo capitolo: essi rappresenterebbero specie progressivamente più deboli di identità tra oggetti.

È proprio nella prospettiva della centralità del riferimento usiologico che l'autore, con grande acribia e qualche esplicita forzatura testuale, si spinge a individuare, dietro i tre significati dell'identico, tre distinti ambiti ontologici: l'identità numerica alluderebbe alle sostanze immobili, l'identità della materia e della forma alle sostanze sensibili, l'identità della definizione agli oggetti matematici, il cui statuto ontologico, sullo sfondo del dibattito accademico, risulterebbe in *Iota* indeciso. La chiave della lettura di Fait, anche in questo caso, è l'applicazione del modello gerarchico delle *systoichiai*, riscontrato sulla classificazione (gerarchica) dei saperi di *Epsilon* 1 (scienza teologica, fisica e matematica). Questa proposta interpretativa – soprattutto nella sua contestualizzazione accademica – corre, a mio avviso, il rischio di perdere di vista l'autonomia dei livelli sostanziali, caratterizzati da processi reciprocamente irriducibili, da Aristotele chiaramente delineata in *Lambda*, e di suggerire, con la dipendenza gerarchica, l'esistenza di una relazione logica forte tra le sostanze, e dunque di far apparire la filosofia aristotelica una sorta di edificio deduttivo.

Prova di intensa acribia interpretativa sul testo aristotelico è anche il lungo saggio di Elisabetta Cattanei (*Quale matematica per Iota? L'antitesi dell'uguale al grande e al piccolo e il possibile retroterra matematico di Iota* 5), nel quale l'autrice parte dall'assunto che il capitolo 5 del trattato sia fondamentalmente una indagine di tipo logico-linguistico

sulle implicazioni della interrogazione disgiuntiva (*poteron ... ē, utrum ... aut*), applicata a nozioni particolarmente esemplificative: l'uguale e il grande e il piccolo. Il funzionamento logico del *poteron*, in relazione al quadrato delle opposizioni, rivela così che l'alternativa è costituita da termini opposti ma non necessariamente contrari: essi possono, infatti, essere anche tre (come nel caso specifico), due dei quali costituiscano la negazione privativa dell'altro.

D'altra parte, proprio per il terreno esemplare individuato, *Iota* 5 sarebbe anche una indagine ontologica e geometrica sulle quantità estese, che rivela un retroterra geometrico "arcaico", pre-eudossiano, un retroterra accademico (discussione dei principi) e un possibile retroterra più genericamente matematico per l'intero trattato. L'aritmetica e la geometria che vi si intravedono si presentano come mondi differenti, che proprio nel loro terreno comune, la misura, manifestano una relazione gerarchica. Modello superiore è l'aritmetica, dove ogni opposizione, anche quella irriducibile di pari e dispari, è riconducibile a una misura perfetta, l'unità numerica; inferiore la geometria, incapace di reperire una unità di misura unica. Secondo la Cattanei la concettualità matematica di *Iota*, alla luce soprattutto di un confronto con altri trattati aristotelici, ne attesterebbe la gravitazione nello scenario dei dibattiti della Accademia di Platone, confermata dal ricorso a una caratteristica tecnica argomentativa, il metodo della "sottrazione ripetuta e reciproca" (*antanairesis*).

Anche Laura Castelli nel suo saggio (*Metaphysica Iota* 6: *alcuni aspetti dell'opposizione uno-molti*) rintraccia puntualmente gli elementi del confronto accademico sui principi attraverso il riferimento privilegiato alle relazioni aristoteliche contenute in *Nj*: in partico-

lare, nella opposizione uno-molteplice, la reazione polemica alla formulazione di Speusippo. Tuttavia l'autrice insiste anche sulla connessione con il più ampio progetto ontologico di *Gamma 2*, individuando nella corrispondenza tra l'opposizione uno-molti e l'opposizione essere-non essere la giustificazione della discussione della coppia *ben-ta polla* nell'ambito dell'indagine sull'essere in quanto essere. In questo senso, nonostante la forte contestualizzazione accademica, *Iota* rientra a pieno titolo nel piano di ricerca della filosofia prima.

Della meticolosa analisi condotta sulla struttura argomentativa del capitolo, sembrano interessanti, per l'esegesi dell'intero trattato e la sua collocazione, alcuni esiti. Intanto il risalto ontologico e gnoseologico della nozione di uno: la Castelli nota come il significato di *adiaretōn* sia essenzialmente da ascrivere a una prospettiva "interna", che privilegia l'aspetto costitutivo, mentre quella di *metron* si inserirebbe nella prospettiva "esterna" che considera la relazione con qualcos'altro, in senso gnoseologico (non a caso il nesso *misura-misurato* sarebbe riproposto come *conoscibile-conoscenza*).

Poi il rilievo della disamina dei contrari (condotta in particolare in *Iota 4*) nella denuncia di inadeguatezza mossa da Aristotele alla concezione dei principi dei filosofi precedenti e quindi nell'impianto della ricerca aristotelica: l'opposizione tra *possesso (hexis)* e *privazione (sterēsis)* completa, identificata in *Iota* come "contrarietà prima", risulta strutturale all'indagine della realtà sensibile in *Lambda* (e *Fisica Alfa*), in cui, secondo l'autrice, si registra una "rismantizzazione" del lessico platonico o accademico in chiave aristotelica.

Infine il nesso istituito tra l'uso aristotelico della coppia *metron-metrēton*

(*misura-misurabile*) e quello platonico, che sottintenderebbe una parziale analogia tra il rapporto platonico Idea/molteplice sensibile e quello aristotelico forma/individui. Nella differenza delle rispettive concezioni ontologiche, il nesso manifesta pienamente la valenza gnoseologica della misura: nella prospettiva aristotelica, la polarità uno-molti proposta come misura-misurabile può assumere un valore centrale nel passaggio dalla molteplicità inconoscibile degli individui all'unità della scienza e dell'universale. Come di ciò che è misurabile si ha scienza riconducendolo alla sua misura, così della molteplicità di individui si ha scienza riconducendoli all'unità dell'*eidōs*.

Questo è anche il tema approfondito negli ultimi due saggi della raccolta, a cura rispettivamente di Diana Quarantotto (*Metaphysica Iota 8-9: le cose diverse per specie e lo status dei principi*) e Francesco Fronterotta (*Corruttibile e incorruttibile. L'argomento di Metaphysica Iota 10 nella critica di Aristotele alla teoria platonica delle idee*). Secondo la Quarantotto, in *Iota 8* Aristotele propone la trattazione più puntuale sulla struttura interna della *diversità per specie*, manifestando, come raramente accade in altri contesti, l'insieme di fattori in forza dei quali le cose che si definiscono specificamente diverse sono tali: questo è il senso in cui si parla di *principi*, con riferimento al *genere* e alla *specie/forma* a fondamento di quella diversità.

Attraverso l'analisi del testo, l'autrice fa emergere con efficacia sia la tecnica *diairetica* (e quindi il retroterra accademico) con cui il filosofo raggiunge il proprio risultato, sia la configurazione degli elementi essenziali e il particolare rapporto di identità-differenza caratteristico delle cose diverse per specie. Il principio identitario è individuato nella comunan-

za di genere, che deve tuttavia, nello stesso tempo, manifestarsi diversamente in ciascuna entità tra cui corre la diversità specifica. Il principio di differenza è colto nella forma, che non è qualcosa di estrinseco, ma, come evidenziato proprio dalla divisione del genere, elemento interno al genere, risultato della sua modificazione intrinseca: se uomo e cavallo sono accomunati dall'appartenenza al genere "animale", l'essere animale dell'uomo è altra cosa dall'essere animale del cavallo. La definizione aristotelica della diversità per specie ("essere dello stesso genere, avere una contrarietà ed essere indivisibili") fa intravedere la pratica diairetica da cui scaturisce: la diversità per specie interviene a quel punto nella divisione del genere in cui si raggiungono entità prive di contrarietà, in questo senso indivisibili.

La Quarantotto individua anche un'altra interessante implicazione della diairesi. In *Iota* 8, per caratterizzare le cose diverse per specie come risultato ultimo della differenziazione (non accidentale) di un genere loro comune, Aristotele introduce per inciso una analogia funzionale tra la coppie concettuali genere-specie e materia-forma, suggerendo l'idea che il genere esista solo come sostrato delle differenze. In questo modo il filosofo, per un verso, sancirebbe la non separatezza del genere, per altro, implicitamente, stabilirebbe l'unità delle specie: esse non sono aggregati di elementi separati e indipendenti, ma entità unitarie, nella misura in cui il genere è sostrato in cui le differenze si realizzano.

Nel suo contributo Fronterotta muove, invece, dalla diversità specifica dei contrari nel genere per affrontare con chiarezza il nodo della critica aristotelica allo status delle idee platoniche, contestualizzata nel confronto con la posizione

del *Timeo* e le contestazioni proposte negli altri libri della *Metafisica* (*Alfa*, *My*, *Ny*). In effetti *Iota* 10 si apre con un sillogismo (scorretto: "[p]oiché i contrari sono diversi per specie e poiché corruttibile e incorruttibile sono contrari [...], è necessario che corruttibile e incorruttibile siano diversi per genere"), grazie al quale Aristotele intenderebbe marcare l'impossibilità della condivisione di *eidos* tra idee (incorruttibili) e cose sensibili particolari (corruttibili) e dunque di qualsiasi forma di *partecipazione* dei sensibili alle idee.

Secondo l'autore l'incoerenza del sillogismo iniziale punterebbe, in realtà, a radicalizzare tale critica, decretando addirittura una eterogeneità di *genos* tra corruttibile e incorruttibile. L'assoluta diversità generica e specifica riduce la relazione tra i due ambiti alla pura omonimia, priva di qualsiasi sostanzialità ontologica, ma anche (secondo la lezione di *Alfa*) di utilità epistemologica. Schematicamente la lettura di Fronterotta individua alcuni elementi fondamentali di convergenza tra le posizioni dei due filosofi, marcandone poi le soluzioni incompatibili. Se Platone difendeva una concezione epistemologica rigorosamente realista, da Aristotele parzialmente condivisa, la constatazione delle insolubili contraddizioni da essa sollevate avrebbe spinto il secondo a privare l'idea platonica del suo carattere sostanziale, per attribuirle semplicemente quello di oggetto dell'astrazione intellettuale (l'universale). Aristotele, insomma, avrebbe condiviso, con Platone, il problema e la sua impostazione, rifiutando tuttavia assolutamente la soluzione da questi proposta.

Dario Zucchetto

Prof. em Como, Itália

E-mail: dzucchetto@alici.it