

## CAPITOLO OTTAVO

### IL SOSTRATO E IL LUOGO ARISTOTELICI A CONFRONTO CON IL RICETTACOLO E LA *CHORA* PLATONICI

Sul terreno della materia e degli elementi che costituiscono il mondo sublunare, tra Platone e Aristotele è possibile misurare lo stesso rapporto di vicinanza/lontananza che si è appena verificato in merito alle questioni celesti. Infatti, Aristotele si muove entro un orizzonte problematico vicino a quello tratteggiato da Platone nel *Timeo*, ma le sue soluzioni si pongono in uno schema concettuale molto diverso.

#### 1. *Il ricettacolo e la chora a confronto con il sostrato aristotelico*

##### 1.1. *Il ricettacolo*

L'analisi delle cause più propriamente "fisiche" viene annunciata nel *Timeo* distinguendola dalla precedente ricostruzione sul *kosmos* che era stata svolta a partire dall'azione divina del Demiurgo<sup>1</sup>.

«Le cose che abbiamo detto in precedenza, tranne poche, hanno chiarito le opere prodotte dall'intelligenza (νοῦ). Ora bisogna aggiungere (παρὰθέσθαι) al discorso anche ciò che avviene per mezzo della necessità (ἀνάγκης)» (47 E 3-5).

Questo perché il *kosmos* si è prodotto come una mescolanza (συστάσεως) di necessità e di intelligenza (48 A). L'intelligenza domina la necessità, infatti l'universo è costituito «per mezzo della necessità vinta dalla persuasione intelligente (πειθοῦς ἔμφορος)» (48 A 4-5).

---

<sup>1</sup> In questa sezione accolgo la lettura che dà Migliori di questa parte del *Timeo* (Migliori, *Ontologia*, cit., pp. 35-104). In particolare, egli sottolinea questo passaggio affermando che «all'improvviso, con uno dei suoi classici "colpi di scena" Platone conferma il 'senso demiurgico' della riflessione precedente e annuncia lo svolgimento dell'analisi da un altro punto di vista». Questo non significa, certo, si precisa, che Platone smentisca quanto ha finora detto, ma «come dice il testo, qui abbiamo l'*aggiunta* di un altro punto di vista» (pp. 55-56).

«Pertanto, se si vuol dire effettivamente come il cosmo si è generato, bisogna mescolare nel discorso anche la forma della causa errante (πλανωμένης εἶδος αἰτίας), per quanto comporta la sua natura. Bisogna, dunque, che torniamo indietro e ricominciamo di nuovo da un altro principio (ἑτέραν ἀρχήν) che si addice a queste cose» (48 A 5-B 3).

Rispetto a quanto si è detto finora, Platone annuncia una cesura e una diversa indagine: bisogna ricominciare da capo e considerare di nuovo le stesse cose, ma a partire da un altro principio: nell'analisi si applica, quindi, un altro punto di vista, quello proprio della necessità che viene messa in tensione con l'intelligenza. Ci si muove comunque sempre a livello di cause prime<sup>2</sup>. «Il testo esplicita che la trattazione precedente ha considerato le cose realizzate dall'Intelligenza (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα, 47 E 4), mentre questo secondo svolgimento è rivolto alla causa materiale. L'azione del Demiurgo è quindi assente dall'analisi. Tuttavia, *la figura divina non è affatto soppressa e non scompare*, tanto che viene citata in otto importanti passaggi<sup>3</sup>. Ciò conferma che la diversità delle due trattazioni non può essere letta come una contrapposizione. Infatti tutti i riferimenti ripropongono il quadro della prima parte, evidenziando meglio l'esistenza di due cause: in un senso il Demiurgo produce ordine, in un altro lo fanno le figure matematiche. Ma queste Idee, che sono evidentemente cause formali, non potrebbero operare senza il primo termine, l'azione divina, che infatti è ricordata anche in questo contesto come la vera sorgente dell'ordine cosmico»<sup>4</sup>.

Quest'esame, che verrà condotto dal punto di vista della Causa Errante, si apre con l'analisi della natura degli elementi:

<sup>2</sup> Cornford (*Plato's Cosmology*, cit., p. 159, pp. 173-174) nota come in questa trattazione si passi a considerare il polo opposto rispetto all'intelligenza ed interpreta la necessità platonica nei termini della necessità ipotetica di Aristotele, cioè come la necessità dei mezzi subordinati a un fine (cfr. *Metafisica*, Δ, 5, 1015 a 20-26). In questo senso, la Necessità sarebbe il materiale messo a disposizione dell'intelligenza perché il *kosmos* possa essere costituito. Credo che, però, una tale interpretazione depotenzi il significato della Necessità o Causa Errante platonica (Cornford la interpreta, infatti, nell'ordine di quelle cause ausiliare o strumenti subordinati con i quali il Demiurgo dà il miglior ordine possibile al mondo; 46 C) che, invece, nel *Timeo* è definita come principio al pari dell'intelligenza. Migliori (*Ontologia*, cit., pp. 55-56) osserva, infatti, che, proprio in forza di questo "parallelismo" rispetto alla causa intelligente «non è possibile ricondurre questo nuovo principio alla materia visibile e scossa da un moto caotico che l'azione di Dio porta dal Disordine all'ordine. Ancor meno possiamo pensarlo a livello di quelle concause di cui si parla in 46 C-E, che vengono utilizzate dalla stessa intelligenza».

<sup>3</sup> *Timeo*, 47 E-48 A; 53 B 4; 53 B 6; 53 D 6-7; 55 C 5; 55 D 4; 56 C 5; 69 B 2-4.

<sup>4</sup> M. Migliori, *Disordine*, cit., vol. 1, p. 530.

«Bisogna, ora, esaminare la natura del fuoco e dell'acqua e dell'aria e della terra, quale era prima della generazione del mondo, in sé e nelle sue affezioni anteriormente a questo mondo» (48 B 3-5),

perché, osserva l'Autore,

«fino ad ora nessuno ha rivelato l'origine di questi, ma, come se sapessimo che cos'è il fuoco e ciascuno degli altri, li diciamo principi ponendoli come le lettere dell'universo, mentre ad essi non conviene di essere ragionevolmente assimilati neppure alle forme di sillabe, anche da parte di chi abbia un senso limitato» (48 B 6-C 2).

In passato, quindi, si è pensato che gli elementi fossero i principi del *kosmos*, mentre Platone pensa che non possano dirsi neanche le sillabe dell'universo. Se si esplicita, nel senso indicato dal *Filebo*<sup>5</sup>, questo parallelo tra elementi e lettere ne risulta il seguente schema:

- Causa errante/Suoni
- x/lettere
- y/sillabe
- elementi/parole<sup>6</sup>.

Questa analogia che, per ora, risulta incompleta rispetto a due passaggi, ci rivela, comunque, che, nel processo che porta alla costituzione del *kosmos*, gli elementi si pongono al quarto posto e, dunque, non sono affatto principi. Infatti, Platone poi esclude la possibilità di poter parlare in questo contesto dei principi - cioè della Causa Errante - con una movenza confrontabile alla negazione della possibilità di parlare del Demiurgo (28 C)<sup>7</sup>: si dice che non sarebbe corretto (ὀρθῶς; 48 C 7) parlare dei principi e si ritorna ad indicare la necessità dei discorsi probabili, in forza della distinzione onto-gnoseologica iniziale (28 A).

«Mantenendo ciò che si è detto da principio, ossia la forza dei ragionamenti probabili, cercherò di dire cose che non siano meno probabili, ma che, anzi,

<sup>5</sup> *Filebo*, 17 A-18 A.

<sup>6</sup> Per un approfondimento di questa lettura e il rapporto tra elementi e ricettacolo, cfr. M. Migliori, *Disordine*, cit., vol. I, p. 674-684.

<sup>7</sup> «Del principio di tutte le cose, o dei principi, o comunque si pensi intorno a queste cose, non bisogna ora parlarne, per nessun'altra ragione, se non perché con il presente modo d'indagine è difficile esporre le nostre convinzioni» (*Timeo*, 48 C 2-5). Migliori (*Ontologia*, cit., p. 56) osserva «che non c'è uno iato sul piano del metodo, tra le due parti, visto che il precedente riferimento ai discorsi verosimili viene esplicitamente richiamato, anzi c'è una profonda continuità di atteggiamento: come nella prima parte non si è parlato del *Nous*, qui non si parlerà dei principi e quindi della Causa errante».

siano più probabili di quelle di altri, come ho fatto all'inizio intorno alle singole cose nel loro insieme» (48 D 1-4).

Platone ribadisce anche qui, come ha già fatto in altri luoghi (28 A; 29 C; 30 B;) che, nell'ambito del divenire, egli non propone risposte di valore assoluto, ma soltanto ricostruzioni "probabili".

A conferma del fatto che si tratta effettivamente di un nuovo inizio, l'Autore invoca di nuovo gli dei così come aveva fatto a 27 C quando si accingeva a parlare dell'origine del *kosmos*:

«Ed anche ora, al principio dei discorsi, dopo aver invocato Dio salvatore, che ci conduca sani fuori da una strana e insolita trattazione a nozioni probabili, cominciamo di nuovo a ragionare» (48 D 4-E 1).

Ma, contrariamente a quanto annunciato, Platone non apre la sua trattazione facendo riferimento agli elementi. L'Autore a questo punto introduce un altro principio che "di nuovo" riguarda l'universo e afferma di basarsi su una distinzione più ampia della precedente. Infatti, se la prima distingueva due generi (modello/copia; si dice chiaramente a 49 A) questa ne distingue un terzo (48 E).

«Ora, invece, il ragionamento ci costringe a cercare di chiarire con le parole anche questo terzo genere difficile ed oscuro» (49 A 3).

Esso ha la natura e la potenza

«di essere il ricettacolo (ὑποδοχήν) di tutto ciò che si genera (πάσης γενέσεως), come una nutrice (τιθήνην)» (49 A 5-6).

L'Autore riconosce, dunque, la necessità di parlare con maggiore chiarezza di tale principio, ma, per fare questo, bisogna prima parlare degli elementi, perché

«è difficile dire di ciascuno di questi quale si debba veramente chiamare acqua piuttosto che fuoco e a quale si debba attribuire una certa determinazione, piuttosto che anche tutte le altre insieme e una per una» (49 A 7-B 4).

Si giustifica ora il fatto che Platone abbia fatto precedere l'annunciata trattazione degli elementi da quella del ricettacolo: il rapporto tra queste realtà è molto stretto, tanto che prima di parlare degli elementi

bisogna introdurre il ricettacolo e poi, per chiarirne la natura, bisogna tornare a considerare gli elementi. La difficoltà di definizione degli elementi è spiegata da Platone con l'immagine del cerchio che chiarisce come essi mutino incessantemente l'uno nell'altro.

«In primo luogo, quello che abbiamo chiamato acqua, quando si condensa, come ci sembra (δοκοῦμεν), lo vediamo (ὁρῶμεν) diventare pietra e terra e quando si fonde e si scioglie lo vediamo diventare vento e aria; e l'aria quando si infiamma la vediamo diventare fuoco; e, dal canto suo, il fuoco quando si condensa e si spegne ritorna ancora in forma di aria e di nuovo l'aria quando si raccoglie e condensa si fa nuvola e nebbia e da queste quando ancor più si condensano scorre acqua e da acqua ancora terra e sassi. In questo modo si trasmettono a vicenda in cerchio (κύκλον), come appare (φαίνεται), la generazione» (49 B 7-C 7).

Dunque, *sembra* (Platone insiste sulla dimensione di apparenza sensibile) che tutto si generi da tutto secondo i seguenti passaggi: acqua - terra - aria - fuoco - aria - acqua - terra. Stando così le cose, è evidente che tali corpi non sono stabili e, dunque, non si può affermare con sicurezza che una cosa sia aria piuttosto che acqua eccetera. «Molto più sicuro – afferma Platone – intorno a tali cose, è il discorrere stabilendo quanto segue» (49 D 3-4): di ciò che vediamo trasformarsi continuamente non si deve dire «questo» è fuoco, ma «tale» è il fuoco ogni volta che ci si presenta. Lo stesso vale per l'acqua e per ogni cosa soggetta al divenire.

«Bisogna denominare in questo modo ciò che è sempre identico e passa identico in ciascuna cosa e in tutte e perciò bisogna chiamare fuoco ciò che è sempre tale in tutto e così dicasi per ogni cosa che ha generazione» (49 E 5-7).

Tramite quella che si presenta come un'avvertenza di carattere linguistico si giunge a stabilire una differenza ontologica tra il ricettacolo e gli elementi. A questo punto, infatti, come Platone aveva annunciato, si chiarisce la natura del ricettacolo in rapporto agli elementi: esso è ciò che non muta, ma passa identico in tutte le cose che hanno generazione. L'Autore poi ribadisce e arricchisce questa definizione: il ricettacolo è

«ciò in cui ciascuna di tali cose generandosi appare e da cui di nuovo scompare, soltanto quello, a sua volta, bisogna chiamare usando i vocaboli “questo” e “codesto”» (49 E 7 - 50 A 2).

Dunque, il ricettacolo è ciò che potremmo definire materia in senso proprio che poi si esplica o, per così dire, si manifesta, negli elementi. Dato che da esso tutte le cose si generano e in esso tutte ritornano, il vero divenire riguarda prima di tutto il ricettacolo che, quindi, in questo senso, si configura come materia di fondo<sup>8</sup>.

Guadagnato questo punto, l'Autore afferma:

«Però, intorno a questo bisogna che ci sforziamo di parlare, in modo ancora più chiaro» (50 A 4-5).

Per “parlare in modo più chiaro” Platone propone un esempio, paragonando il ricettacolo all'oro.

«Se qualcuno, dopo aver plasmato con oro tutte quante le figure, non cessasse di trasformare ciascuna di esse in tutte le altre figure, quando qualcun altro, indicandone qualcuna di esse, domandasse che cos'è, sarebbe molto più sicuro rispetto alla verità dire che è oro; e, invece, del triangolo e di tutte le altre figure che in esso si sono prodotte, non bisogna mai dire che “sono”, perché, mentre si formano, si mutano e se accettasse con una certa sicurezza di avere la risposta che hanno una “tale” caratteristica, ci si potrebbe accontentare» (50 A 5- B 7).

Riprendendo la distinzione linguistica espressa sopra, l'Autore afferma che, nella situazione che ha descritto, solo dell'oro (che corrisponde al ricettacolo) si può dire che “è”, per le figure (cioè, per gli elementi) si può solo dire che hanno una tale caratteristica, dato che sono soggetti al divenire.

Infatti, Platone poi esplicita l'analogia:

«Lo stesso ragionamento vale anche per la natura che riceve tutti i corpi (τὰ πάντα σώματα)<sup>9</sup>. Bisogna dire che essa è sempre una medesima cosa, perché essa non esce mai dalla propria potenza» (50 B 5-8).

<sup>8</sup> Salvatore Lavecchia lo definisce «*Urmaterie*» e osserva che la sua funzione consiste solo «nel farsi *impronta* delle cose che entrano nella sua sfera» Egli fa notare, inoltre, come «l'identità di quelle cose affonda le proprie radici nel mondo intelligibile: da un lato tutto ciò che entra nel ricettacolo materiale e tutto ciò che ne esce è infatti imitazione, immagine delle realtà che sempre sono [...] dall'altro il ricettacolo viene mosso e configurato dalle cose che vi entrano e, a motivo di esse, assume e manifesta le più svariate forme» (S. Lavecchia, *Pelago di fango o divina icona? 'Materia' e 'spirito' nel 'Timeo'*, in *La sapienza*, cit., pp. 207-244, p. 208).

<sup>9</sup> Cornford (*Plato's Cosmology*, cit., p. 181, p. 188) interpreta questi “corpi” come qualità (e lo stesso vale per il riferimento platonico alle Idee: *eidōs*, *idea* e *morphe* sono da intendere come «qualità sensibili»). Egli afferma infatti che il ricettacolo non è «ciò da cui (ἐξ οὗ) le cose

Questo perché il ricettacolo non acquista mai una forma dalle cose che entrano in lui, ma «per natura [...] sta come materiale da impronta» (50 C 2) e, per questo, una volta appare in un modo, un'altra volta in altro modo. Dunque, è indeterminato, ma non in assoluto; infatti può definirsi come materia.

Invece,

«le cose che entrano e che escono sono imitazioni delle cose che sono sempre, improntate da esse, in un certo modo difficile da spiegarsi e meraviglioso, di cui più avanti faremo ricerca» (50 C 4-6).

Dall'insistito riferimento non solo agli elementi, ma anche a *tutte* le cose soggette a generazione (*Timeo*, 49 A 5; 49 E 7; 50 B 5; C 4) sembra evidente che il ricettacolo svolga «una duplice funzione. Da una parte ha come sue determinazioni qualitative le quattro materie elementari, terra, acqua, aria e fuoco, dall'altra è ciò che riceve tutto, cioè tutte le imitazioni. In questo ricettacolo entrano e tornano realtà informate a imitazione delle Idee, cioè appunto tutto ciò che esiste nell'ambito materiale»<sup>10</sup>.

Dopo aver spiegato la natura del ricettacolo, Platone fornisce un nuovo schema esplicativo:

«Al presente, dunque, bisogna considerare tre generi: <1> ciò che è generato, <2> ciò in cui è generato e <3> ciò da cui ricevendo somiglianza si genera ciò che è generato. E <2> ciò che riceve conviene paragonarlo alla madre, <3> ciò da cui riceve al padre, e <1> la natura che è di mezzo a questi al figlio» (50 C 7-D 4).

Dal passaggio citato risulta:

---

sono fatte, ma è ciò in cui (ἐν ᾧ) le qualità appaiono» e sarebbero tali qualità, non il ricettacolo, a costituire i corpi. Egli legge, dunque, questo riferimento ai corpi dicendo che «il contenuto del ricettacolo viene ora chiamato "corpi" (σώματα), ma si deve interpretare questo con il significato di "particelle", come se le qualità avessero già ricevuto forma». A mio parere, una tale interpretazione forza il testo ad un senso molto vicino a quello aristotelico (un tale concetto di ricettacolo sembra avvicinarsi infatti molto al sostrato su cui agiscono contrarietà originarie, anche se l'Autore avverte di non interpretare tale ricettacolo come "materia", appunto in senso aristotelico), perché Platone non parla mai di qualità nel ricettacolo, ma di "corpi", appunto, che si presentano come imitazioni di ciò che è sempre e poi di figure geometriche solide che ordinano quelle che nel ricettacolo si presentano come "tracce di elementi". Inoltre, a questo livello non si fa ancora nessun riferimento allo stato di ordine e di disordine di queste realtà nel ricettacolo e, dunque, non sembra giustificata la lettura che Cornford dà di questi *somata*.

<sup>10</sup> M. Migliori, *Ontologia*, cit., p. 61.

- ciò che è generato, cioè il *figlio*. Si tratta, quindi, degli elementi e di tutte le realtà sensibili;
- ciò *in* cui è generato, cioè la *madre*. Si tratta del ricettacolo (che a 49 A 6 è chiamato “nutrice”);
- ciò *da* cui ricevendo somiglianza si genera, cioè il *padre*. Si tratta del paradigma, della forma da cui si traggono le imitazioni.

Egli precisa poi che il ricettacolo, per realizzare e rendere visibile ogni forma, deve essere «privo di forma» (ἄμορφον) (50 D 7), esattamente come l’unguento profumato deve essere composto da liquidi inodore per accogliere il profumo o come, per imprimere le figure in una qualche materia, si deve aver cura che la superficie sia liscia (50 E).

A questo punto, Platone esplicita un elemento dell’analogia che ha appena stabilito, rendendo deducibili gli altri nella direzione già indicata.

«Perciò la madre è il ricettacolo (ὑποδοχήν) di ciò che si genera ed è visibile e interamente sensibile, non diciamola né terra né acqua né fuoco né aria né altre delle cose che nascono da queste o dalle quali queste nascono. Ma dicendola una specie invisibile e amorfa (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον), capace di accogliere tutto (πανδεχέες) e che partecipa in un modo assai complesso dell’intelligibile (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ) e che è difficile da concepirsi, non ci inganneremo» (51 A 4-B 1).

Il ricettacolo, dunque, si presenta come una realtà molto difficile, sfuggente: è invisibile e amorfo e, in un modo complesso, partecipa dell’intelligibile. Date queste caratteristiche, per quanto è possibile dire della sua natura, è corretto (ὀρθότατα, 51 B 3) affermare che

«ogni volta pare fuoco la parte infuocata di essa, acqua la parte liquida e così terra e aria nella misura in cui riceve imitazioni (μιμήματα) di queste cose» (51 B 4-6).

Dunque, analogamente a quanto accade a tutti i corpi soggetti a generazione (50 C), anche la generazione degli elementi si spiega tramite l’entrata nel ricettacolo di imitazioni: esso riceve tali imitazioni degli elementi e, in questo modo, acquista il nome di questi.

Il ricettacolo, dunque, accoglie le forme di terra, aria, acqua e fuoco e, di conseguenza si inumidisce, si infuoca... Trovandosi, quindi, pieno di forze non somiglianti tra di loro e che, per questo, oscillano, il ricettacolo stesso oscilla e così avviene una divisione tra gli “elementi”

che è paragonabile all'operazione attraverso la quale si pulisce il frutto (52 E).

«Così, allora, essendo quei quattro generi scossi, al ricettacolo, che si muoveva esso stesso come uno strumento scuotitore, avveniva che le parti più disuguali in massimo grado si separavano moltissimo tra di loro e le parti simili in massimo grado si comprimevano nel medesimo luogo e perciò occupavano un luogo le une diverse dalle altre, anche prima che si generasse da esse l'universo ordinato» (53 A 2-7).

In questo passaggio Platone tratteggia uno stato di disordine precosmico, affermando che questi quattro generi, a causa delle scosse del ricettacolo, si posizionano in luoghi diversi, secondo il principio del simile con il simile, anche prima che il cosmo riceva un ordine e precisando, inoltre, che, in questa fase della generazione del *kosmos*, «le cose si trovavano senza ragione e senza misura» (53 A 8),

«ma quando il Dio intraprese a ordinare l'universo, il fuoco in primo luogo e la terra e l'aria e l'acqua, avevano bensì qualche traccia di sé, ma si trovavano in quella condizione in cui è naturale che si trovi ogni cosa, quando il Dio è assente» (53 B 1-4)<sup>11</sup>.

Il parallelo con il mito del *Politico* (269 D-273 E) secondo cui Dio riporta l'ordine dopo aver abbandonato il timone del *kosmos* che, lasciato a se stesso, tende al disordine, è evidente. Platone precisa, infatti, che prima dell'intervento del Dio gli elementi si trovavano appunto

<sup>11</sup> Lo stato qui descritto di disordine precosmico e soprattutto lo *status* di queste tracce di elementi sono punti problematici in Platone, sui quali Aristotele si sofferma (cfr. capp. VIII e X, pp. 309-362 e pp. 421-444). O' Brien (*Space and Movement: Two Anomalies in the Text of the Timaeus*, in *Plato Physicus*, cit., pp. 121-148, p. 131, p. 133), a questo proposito, rileva soprattutto il problema rappresentato dal fatto che Platone parla di un movimento caotico del quale non si coglie il principio: è infatti esplicitamente esclusa l'azione del Dio e anche quella dell'anima non è certo da porre perché, appunto, ci si trova in uno stato precosmico. Ora, egli legge in questa problematica posizione platonica un'implicita risposta ad Empedocle. Infatti, «per Platone come per Empedocle, gli elementi pre-cosmici o non-cosmici sono in movimento. Ma gli elementi di Empedocle sono controllati da una forza divina, mentre per Platone, non c'è nessuna forza divina in azione – le cose si trovano nello stato in cui si troverebbero se dio fosse assente dal mondo». In questo senso, afferma lo studioso, «Platone ha deliberatamente concepito come spiegazione del male il movimento casuale degli elementi, proprio perché fosse stabilito che nel mondo non c'è nessuna causa divina di male». Innanzitutto, a mio parere, il testo dà una risposta al problema posto da O' Brien, anche se è una risposta comunque aporetica al suo interno (come rileverà Aristotele): la ragione del movimento caotico delle tracce di elementi si ravvisa nel fatto che forze dissimili tra di loro si respingono e così scuotono il ricettacolo e sono poi scosse dal ricettacolo stesso.

nella condizione in cui ci si trova quando il Dio è assente, cioè non si ha a che fare con veri e propri elementi, ma soltanto con “tracce” di questi.

Da questi accenni, infine, si può concludere che la sola “causa materiale” (che, del resto, è il punto di vista dal quale si è ripreso l’esame del *kosmos*) non basta a costituire gli elementi; è necessario l’intervento del Dio:

«Queste cose, dunque, che allora si trovavano in questo stato Egli in primo luogo le modellò (διεσχηματίσατο) con forme e con numeri» (53 B 4-5).

Dunque, gli elementi come noi li intendiamo, si ottengono attraverso tre passaggi:

1. fuoco - proto-elemento che sta nel ricettacolo e, a questo livello, si trova in uno stato di disordine non totale, perché sono comunque ravvisabili delle “tracce” di elementi, che si potrebbero definire come una sorta di proto-elementi visibili;
2. fuoco - elemento (una volta ordinato dall’intervento del Demiurgo);
3. il “nostro” fuoco, cioè la realtà materiale.

L’Autore precisa, inoltre, con sicurezza che (analogamente a quanto già affermato per il *kosmos*) il Dio, anche in questo caso, ha agito nel miglior modo possibile:

«Che il Dio abbia costituito queste cose nel modo più bello e migliore che fosse possibile, muovendo da una loro condizione che non era affatto così, anche questo per ogni cosa resti saldo come detto una volta per tutte» (53 B 5-7).

## 1.2. Lo spazio

L’indagine sul ricettacolo è inframmezzata da una domanda cruciale che riguarda lo statuto delle idee e delle cose sensibili e che viene presentata come funzionale a determinare ulteriormente la natura del ricettacolo (51 B 6-7).

«C’è forse un fuoco in sé e per sé? E tutte le altre cose che chiamiamo con questi nomi sono, ciascuna, in sé e per sé? O le cose che anche vediamo e quante altre ne percepiamo mediante il corpo, sono le sole che hanno tale verità e non ce ne sono altre oltre queste in nessun luogo e in nessun modo, ma tutte le volte invano diciamo che c’è una forma intelligibile di ciascuna cosa, mentre essa non è nient’altro che parola? Se lasciamo tale questione

senza esame e giudizio, non è opportuno affermare con sicurezza che la cosa sta così» (51 B 7-C 7).

La domanda è radicale: esistono ed hanno realtà le idee o si deve affermare che solo ciò che è sensibile esiste? Per rispondere a questa domanda, Timeo dichiara che non è conveniente fare una lunga digressione, dato che allungherebbe un discorso già lungo, ma

«se si riuscisse a trovare in brevi parole una gran distinzione ben definita, questa sarebbe la cosa più opportuna» (51 D 1-2).

Dunque, Platone dichiara da subito il limite dell'argomentazione: non si affronterà il problema come si dovrebbe, perché questo comporterebbe una lunga digressione. In questo contesto, basterà trovare una "grande distinzione".

«Se intelligenza (νοῦς) e opinione vera (δόξα ἀληθής)<sup>12</sup> sono due generi diversi, allora esistono veramente queste cose in sé, forme da noi non coglibili con i sensi e solo pensabili. Se, invece, come sembra a certi, l'opinione vera (δόξα ἀληθής) non differisce in nulla dall'intelligenza (νοῦς), allora bisogna porre come certissime tutte le cose che percepiamo per mezzo del corpo» (51 D 3-7).

Platone ripropone qui la distinzione onto-gnoseologica già presentata all'inizio del *Timeo* (27 C-28 A): se esiste questa distinzione tra intelligenza e opinione vera, a livello ontologico esisteranno cose in sé, coglibili con l'intelligenza e cose sensibili coglibili mediante opinione vera. Se invece risulta che tra intelligenza e opinione vera non c'è differenza, saranno vere solo le cose che si percepiscono mediante il corpo.

Il filosofo esclude la seconda alternativa osservando che opinione vera e intelligenza sono due generi diversi di conoscenza, perché si generano separatamente: infatti, (1) l'intelligenza si genera tramite

<sup>12</sup> G. Reale, *Platone, Timeo*, cit., p. 148, non traduce ἀληθής e rende l'espressione semplicemente con "opinione". Penso, però, che sia importante tradurre quest'aggettivo, perché l'opinione vera è qualcosa di profondamente diverso dalla semplice opinione: nell'elenco dei mezzi attraverso i quali si ha scienza – che si trova nella *Lettera, VII* – essa compare al quarto posto, insieme all'*episteme* e al *nous*, anche se tra questi è l'elemento meno valido, perché ammette comunque il falso: «Al quarto posto viene la scienza (*episteme*), l'intuizione intellettuale (*nous*), l'opinione vera (*alethe doxa*) intorno a tali cose. Queste si devono considerare come un'unica realtà, perché non risiedono né in suoni né in figure corporee, bensì nelle anime, per cui è evidente che la conoscenza è qualcosa di diverso dalla natura del cerchio e delle realtà di cui sopra si è parlato» (342 C-D). Inoltre, alla riga 51 D 6 Platone ribadisce che sta trattando dell'opinione vera.

l'insegnamento (διὰ διδασχῆς, 51 E 2) e l'opinione tramite la persuasione (ὑπὸ πειθοῦς, 51 E 2); (2) inoltre l'intelligenza è sempre affiancata dal ragionamento veritiero (μετ'ἀληθοῦς λόγου, 51 E 3), mentre l'opinione è irrazionale (ἄλογον, 51 E 4); l'intelligenza non cede alla persuasione, mentre l'opinione vera muta per mezzo della persuasione. Infine, dell'opinione vera partecipano tutti gli uomini, mentre dell'intelligenza gli dei e «gli uomini in piccola misura» (51 E 6).

Stabilita questa distanza, Platone, in forza dell'ipotesi esposta in precedenza, può concludere:

«Se, dunque, le cose stanno così, bisogna ammettere che vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata e imperitura, che non accoglie dal di fuori altra cosa, né essa passa mai in altra cosa e non è visibile né percepibile con altro senso. Ed è questo, appunto, che all'intelligenza toccò in sorte di contemplare. E bisogna ammettere che di nome uguale e ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà che è sensibile, generata e in continuo movimento, che nasce in un qualche luogo e nuovamente di là perisce. E questa si comprende con l'opinione (δόξη) che si accompagna alla sensazione» (51 E 6 - 52 A 7).

A questo punto, l'Autore ha stabilito la grande distinzione che era l'obiettivo della ricerca:

- esistono realtà che sono sempre allo stesso modo, ingenerate e imperiture, che non accolgono dal di fuori altra cosa, né passano mai in altra cosa e non sono visibili né percepibili con altro senso, cioè appunto le idee;
- esistono realtà che, pur condividendo il nome con le idee, sono sensibili, generate e in continuo movimento, che nascono e che muoiono. Platone ribadisce che queste si colgono con l'opinione accompagnata dalla percezione.

Dopo aver distinto, quindi, idee e cose sensibili, Platone introduce un nuovo termine, indicandolo come «terzo genere» e chiamandolo «spazio».

«E a sua volta bisogna ammettere che c'è un terzo genere, quello dello spazio (χώρος), sempre (ἀεί)<sup>13</sup> e non è soggetto distruzione e che fornisce sede (ἔδραν) a tutte le cose che sono soggette a generazione» (52 A 8-B 1).

<sup>13</sup> Seguo in questo punto la traduzione di Migliori (*La dialettica nel Timeo*, in *La sapienza*, cit., pp. 49-107, pp. 69-71) il quale osserva che Platone dice soltanto «sempre», non «che è sempre», perché non può dire che sia come chiarisce il passo 52 D 2: «C'erano l'essere (ὄν),

Come avremo modo di vedere analiticamente, Aristotele in *Fisica* Δ (209 b) opera un'equiparazione tra il ricettacolo platonico e la *chora*<sup>14</sup>, ma, Platone, nonostante presenti questa digressione come funzionale a determinare meglio il ricettacolo, sembra distinguere i due termini.

La *chora* è lo spazio entro cui si trovano le cose sensibili: a 52 A 6, infatti, Platone precisa che queste realtà sensibili hanno bisogno di un luogo (τόπος) per generarsi e corrompersi e, in perfetta coerenza, presentando lo spazio afferma che esso «fornisce sede a tutte le cose che sono soggette a generazione» (52 B 1). Come tale, quindi, la *chora* non è affatto coinvolta nei processi di generazione e corruzione e que-

---

lo spazio (χώραν) e la generazione (γένεσιν), tre realtà distinte anche prima che si generasse il mondo». Tale scelta di traduzione è riproposta e giustificata da Migliori (*Disordine*, cit., vol. 1, p. 685, n. 254), il quale osserva che «Fronterotta [*Platone, Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Rizzoli - BUR, Milano 2003, 2006<sup>6</sup>, p. 275, nota] pensa di costruire ἀεί con ὄν. Questa, che è la tesi, magari implicita, di quasi tutti gli studiosi, mi sembra però frutto solo della necessità di dare un senso al “sempre” e poco giustificabile, data la distanza dei due termini. Infatti, da un punto di vista grammaticale, l'avverbio affianca verbi (o anche nomi o altri avverbi) per determinarne il significato. In questa frase “ἀεί” sembra in qualche modo determinare il vicino χώρα più che ὄν, il quale, più facilmente, è da relazionare a γένος. A conferma, basta analizzare le ricorrenze nello stesso *Timeo*, utilizzando Radice 2003 e incrociando i termini ἀεί ed εἰμί: in tutti i passi emersi, a partire dalla fondamentale distinzione tra “ciò che è sempre” e “ciò che diviene” (τὸ ὄν ἀεί [...] τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, 27 E 6 - 28 A 1), quando Platone deve dire “che è sempre” pone l'ἀεί immediatamente vicino al verbo essere (πότερον ἦν ἀεί, 28 B 6; ὄντος ἀεί, 34 A 8; ἀεί τε ὄντων, 37 A 1; ἀεί τε ὄντων, 51 A 1; περὶ τῶν ὄντων ἀεί, 59 C 7-8; unica eccezione, ma perfettamente logica e quindi tutt'altro che contraria agli altri passi: ἀεί κατὰ ταῦτά ὄν, 48E6). Pertanto preferisco lasciare isolato questo “sempre”, come nel testo greco, anche perché [...] l'eventuale affermazione che la *Chora* è sempre sarebbe in contraddizione con il tipo di rapporto che Platone stabilisce tra Essere e *Chora*».

<sup>14</sup> Una tale lettura è, del resto, condivisa, da molta critica che identifica, appunto, il ricettacolo con lo spazio. Citiamo, a titolo di esempio, G.S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, cit., p. 5; F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, cit., p. 177; pp. 193-197; T. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 117-118. Che si tratti, comunque, di una lettura problematica è confermato dal fatto che, pur assumendola, si è poi costretti a distinguere una duplice funzione del ricettacolo/*chora* ribadendo, quindi, una distanza concettuale; è quanto sostiene Brisson (*Même*, cit., pp. 197-220), il quale, dopo aver fatto una complessa analisi dei termini e delle immagini utilizzate da Platone per descrivere quello che egli definisce «milieu spatial», riconosce che «mentre nella serie μήτηρ, τήνην, ὑποδοχή, l'aspetto legato alla generazione era preponderante, nella serie χώρα, τόπος, ἔδρα s'impone soprattutto l'aspetto spaziale» (p. 211). Analogamente anche la Botter (*Il “ricettacolo” di materia e spazio in Timeo 48 E-53 B*, in *Plato Physicus*, cit., pp. 165-187, p. 180) afferma che il ricettacolo può «essere inteso sia come materia, sia come spazio, ma non rispetto agli stessi termini». Una decisa voce contraria rispetto a questa lettura è quella di Adorno (*Fisica epicurea, fisica platonica e fisica aristotelica*, in «Elenchos» 4 [1983], pp. 207-233, p. 225) il quale sostiene che l'identificazione tra *chora*, luogo e ricettacolo è «un'interpretazione di Aristotele, giustificabile entro l'ambito della sua problematica. Platone non ha detto che la χώρα è luogo, né che essa è materia (ύλη) e “ricettacolo” (μεταληπτικόν)».

sto la differenza dal ricettacolo che partecipa della generazione e della corruzione degli elementi e di tutte le realtà sensibili.

Inoltre, se il ricettacolo è massimamente instabile, Platone caratterizza la *chora* in modo opposto, attraverso l'avverbio ἄει: rispetto alla *chora* egli dice soltanto «sempre», non «che è sempre», perché non può dire che sia come chiarisce il passo 52 D 2<sup>15</sup>:

«C'erano l'essere (ὄν), lo spazio (χώρον) e la generazione (γένεσιν), tre realtà distinte anche prima che si generasse il mondo».

Come si è appena visto, egli chiarisce che «prima che iniziasse il processo generativo c'erano tre precondizioni. Due sono essere e generazione, il che appare "logico". [...] A queste si aggiunge un particolare terzo elemento, lo spazio, che quindi dobbiamo pensare non generato (infatti si è detto che è assolutamente stabile), ma che non appartiene nemmeno alla sfera dell'essere, ma certamente a quella del "sempre"»<sup>16</sup>. A ulteriore dimostrazione che il discorso si è spostato ad un livello superiore rispetto al ricettacolo, Platone pone la *chora* tra le precondizioni del *kosmos*.

Inoltre, la distinzione tra *chora* e ricettacolo viene ribadita da Platone anche considerando il livello epistemologico:

«E questo è coglibile senza i sensi con un ragionamento spurio (λογισμῶ τι νὸθῳ), ed a mala pena oggetto di persuasione. Guardando ad esso noi sogniamo, e diciamo che è necessario che ogni cosa che è, sia in qualche luogo e occupi uno spazio, mentre ciò che non è in terra né in qualche luogo in cielo, non è nulla» (52 B 1-5).

A 51 A-B il ricettacolo viene definito come invisibile e amorfo, ma comunque esso partecipa «in un modo assai complesso dell'intelligibile» (51 B 1), cosa ben diversa da quanto si dice qui a proposito della *chora*: infatti, «a conferma della particolare *non materialità* della *Chora* abbiamo la sottolineatura gnoseologica: i sensi non testimoniano questa realtà né il ragionamento la garantisce adeguatamente, visto che è spurio e quasi incredibile»<sup>17</sup> (51 E). Continuando su questa linea di estrema mancanza di definizione, Platone avvicina questa realtà ad un

<sup>15</sup> Cfr. M. Migliori, *Dialettica nel Timeo*, cit., pp. 69-71.

<sup>16</sup> Cfr. *ibi*, pp. 70-71.

<sup>17</sup> M. Migliori, *Disordine*, cit., p. 685.

sogno, dunque ad un qualcosa che è ben difficile da definire, ma che *bisogna porre*, perché è necessario che tutto ciò che si genera e perisce occupi uno spazio<sup>18</sup>.

È chiaro che le tre precondizioni della generazione del *kosmos* risultano dalla “grande distinzione” che si è operata. Infatti, si è posta l’esistenza delle idee e quella delle cose sensibili, cioè appunto l’Essere e la generazione e si è visto che le cose sensibili hanno bisogno di uno spazio che le accolga<sup>19</sup>.

È da notare, inoltre, come in questo passaggio, subito dopo aver posto la *chora* tra le cose esistenti prima che si generasse il mondo, l’Autore alluda al ricettacolo chiamandolo «nutrice della generazione»<sup>20</sup> (infatti, è tramite l’azione del ricettacolo che ha inizio il processo che conduce agli elementi sensibili) e, nominandolo subito dopo la *chora*, egli ribadisce la distanza tra i due termini<sup>21</sup>.

Tra quelle che potremmo definire “cause materiali” del *kosmos* si configura dunque una processualità che si articola su quattro livelli:

1. Causa Errante (Principio primo contrapposto all’Intelligenza).
2. *Chora* (Precondizione – insieme all’Essere e alla generazione – dell’esistenza stessa del *kosmos*).
3. Ricettacolo (realtà materiale coinvolta nei processi di generazione degli elementi e di tutte le realtà sensibili)<sup>22</sup>.
4. Elementi - realtà fisica.

<sup>18</sup> Migliori (*Ontologia*, cit., pp. 68-70) conclude, dunque che «ricettacolo e  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  sono diversi, ma di una diversità sottile in quanto entrambi sono precondizioni, uno con caratteristiche più materiali, l’altro più spaziali, l’uno più legato agli elementi, l’altro più genericamente condizione di tutto ciò che ha esistenza materiale».

<sup>19</sup> Migliori (*Dialettica nel Timeo*, cit., p. 70) osserva, infatti, che «senza stabilità e divenire nulla può darsi e mancherebbero i presupposti di quella duplice sfera di realtà concepita da Platone». Evidentemente «siamo in una sfera di realtà prime, cui non sembra proprio possa appartenere lo sconquassato Ricettacolo».

<sup>20</sup> A 49 A 6 lo aveva chiamato, appunto, «nutrice».

<sup>21</sup> Per uno schema comparativo tra *chora* e ricettacolo, cfr. Migliori, *Disordine*, cit., vol. I, p. 689.

<sup>22</sup> Migliori (*Ontologia*, cit., p. 71) osserva come a questo punto dell’analisi si abbiano ormai tutti i dati per giustificare il fatto che gli elementi non soltanto non siano i principi, ma neanche le sillabe dell’universo, infatti, si può completare lo schema come segue: 1. Causa errante = suoni; 2. *Chora* = lettere; 3. Ricettacolo = sillabe; 4. Gli elementi = parole; 5. Primi corpi = frasi.

1.3. *Il sostrato in Aristotele**La generazione assoluta*

Analogamente a quanto si è appena visto in Platone, anche in Aristotele il problema degli elementi si lega fortemente alla questione della loro generazione<sup>23</sup>.

Il *De generatione et corruptione*, infatti, si apre proprio affrontando il tema della generazione e della corruzione in generale, per tratteggiare il quadro entro cui prende corpo il processo di generazione degli elementi.

«D'altra parte (δέ)<sup>24</sup>, per quanto riguarda la generazione e la corruzione degli enti che per natura si generano e si corrompono, si devono definire, in un modo che valga per tutte queste realtà» (A, 1, 314 a 1-2).

Dopo un'analisi accurata delle opinioni dei predecessori (A, 1-2) Aristotele espone la sua teoria in proposito affrontando il problema

<sup>23</sup> Solmsen (*Aristotle's System*, cit., p. 321), a questo proposito, osserva che nel disegno aristotelico gli elementi «devono spiegare i cambiamenti e i processi che accadono nel mondo fisico; e nella loro natura si deve trovare una traccia per giustificare il più importante di tutti questi processi, la *genesis*» nella convinzione che «la teoria della *genesis* deve iniziare con la *genesis* degli elementi», esattamente come si è appena visto in Platone. Moraux (*Aristote, Du ciel*, cit., p. 133) evidenzia questo legame argomentativo tra gli elementi e la generazione affermando che «è impossibile, dopo di lui [Aristotele], enunciare una teoria corretta degli elementi senza parlare della generazione».

<sup>24</sup> Questo *incipit* molto particolare consente di stabilire un rapporto strettissimo, a livello testuale, tra questo trattato e il *De caelo*. In questo senso, del resto, va l'analisi di Filopono (Philoponus, *On Aristotle on Coming - to - Be and Perishing I. 1-5* [Ancient Commentators on Aristotle], translated by C.J.F. Williams, general editor R. Sorabji, Duckworth, London 1999, p. 20) il quale in proposito osserva che «c'è un considerevole grado di continuità tra la presente opera e il *De caelo*, tanto che il "D'altra parte" (δέ) all'inizio dell'opera ("D'altra parte, per quanto riguarda la generazione e la corruzione degli enti che per natura nascono e periscono") rende chiaro un riferimento al "pertanto" (μέν οὖν) collocato alla fine del *De caelo* (infatti, se si unisce la fine di quell'opera con l'inizio di questa, si ottiene una sola frase continua: "Pertanto si è stabilito in questo modo intorno al pesante e al leggero e alle loro proprietà. D'altra parte, per quanto riguarda la generazione e la corruzione degli enti che per natura nascono e periscono")». Migliori (*Generazione*, cit., p. XXV) ricorda come questo collegamento tra le due frasi sia ormai acquisito e non più soggetto a contestazione, ma afferma che «l'inferenza che se ne deduce, ossia che le due opere originariamente fossero unite è [...] assolutamente sproporzionata rispetto al dato di partenza». Si può ammettere, invece, che le due opere facessero seguito l'una all'altra (un dato che poggia sull'ordine del catalogo di Andronico riconfermato dal prologo dei *Meteorologia* - A, 1, 338 b 20) e che la parte finale del *De caelo* sia stata spostata come inizio del *De generatione et corruptione* in una fase della tradizione testuale (questo dato risulta evidente analizzando in particolar modo l'*incipit* del secondo capitolo del trattato che ha caratteristiche introduttive molto più convincenti rispetto al primo libro).

dell'esistenza della generazione e della corruzione assolute e introducendo il concetto della generazione continua.

«Definite queste cose, per prima cosa bisogna esaminare se c'è qualcosa che è generato e corrotto in assoluto o se non c'è nulla <di generato> in senso proprio, ma sempre qualcosa nasce da qualcos'altro» (A, 3, 317 a 32-34)<sup>25</sup>.

Se esistesse la generazione assoluta qualcosa deriverebbe dall'assoluto non Essere e sarebbe vero dire che il non Essere si predica di qualcosa. Infatti una generazione relativa deriva da un relativo non essere, come dal non bianco o dal non bello, mentre la generazione assoluta deriva dall'assoluto non essere (A, 3, 317 b 1-4).

Ora, il termine "in assoluto" ha una duplice accezione. Può designare, infatti,

1. ciò che è primo nell'ambito di ciascuna categoria dell'Essere, cioè la sostanza come viene immediatamente chiarito<sup>26</sup>;

<sup>25</sup> Rashed (*Aristotele, De la génération*, cit., pp. 59-63) sostiene che nel primo libro del *De generatione et corruptione*, Aristotele tenterebbe di risolvere tre problemi che vengono sollevati nel *Fedone* di Platone. In questo dialogo, infatti, il filosofo, occupandosi del divenire e della generazione, lascerebbe pendenti tre questioni: 1. la necessità di superare l'indifferenziazione linguistica del termine "divenire"; 2. la necessità di distinguere generazione e corruzione tra gli altri processi di mutamento; 3. la necessità di studiare ogni mutamento secondo modalità proprie. In particolare, lo studioso sostiene che il capitolo A, 3 sia dedicato ad affrontare queste tre questioni «così da fornire gli elementi di risposta alla prima e, parzialmente, alla seconda questione». Egli riconosce che Aristotele cita il *Fedone* in B, 9 e non qui, ma afferma «che il ruolo nascosto del *Fedone* nella costituzione del *De generatione et corruptione* permette di cogliere l'unità del capitolo I, 3 che a prima vista appare abbastanza discontinuo: in questo capitolo [...] ci si propone di risolvere in maniera collegata i tre problemi che il testo di Platone solleva». Credo che il testo aristotelico non consenta di accettare una tale lettura per diverse ragioni. Innanzitutto, l'unità tematica del capitolo mi sembra evidente e del tutto "autosufficiente", quindi non vedo la necessità di ricorrere al *Fedone* per giustificarla. Infatti, si parla di generazione in senso assoluto, relativo e della generazione continua. Inoltre, non mi pare che Aristotele in questo capitolo tenga presenti le tre questioni che il *Fedone* solleverebbe. In particolare, il primo punto (che sembrerebbe trovare una risposta nella disamina aristotelica dei vari sensi nei quali si dice "assoluto") non riguarda tanto la generazione, quanto appunto il fatto che essa sia assoluta (è su questo termine che si ferma l'attenzione aristotelica). L'attenzione all'elemento linguistico è una movenza molto ricorrente in Aristotele (come si è avuto modo di verificare) e dunque non sembra possa necessariamente presupporre un riferimento ad un dialogo cui il testo non fa, del resto, alcun cenno. Infine, proprio il ricorrere a un riferimento "nascosto" al *Fedone* mi sembra debole, dato che, quando Aristotele cita esplicitamente questo dialogo, lo fa in tutt'altro contesto e per tutt'altra questione e cioè il ruolo delle Idee come cause efficienti. Del resto, a confermare la fragilità di un tale riferimento contribuisce lo stesso Rashed che, nell'espone la discussione aristotelica intorno a queste tre questioni, fa spesso riferimento non solo a Platone, ma anche ai Presocratici ritrovando in essi gli stessi problemi che attribuisce al dialogo platonico. Dunque, dato che Aristotele non dà esplicite indicazioni in senso platonico, non mi sembra sia necessario pensare a un preciso riferimento testuale.

<sup>26</sup> Filopono (*On Aristotle on Coming - to - Be and Perishing I. 1-5*, cit., p. 67) interpreta

2. l'universale, cioè ciò che è comune a tutte le categorie.

Se lo si intende nel primo senso ci sarà generazione di una sostanza da una non-sostanza. Questo, però, non è possibile, perché ciò che non ha sostanza, non può avere nessun'altra categoria, altrimenti le affezioni esisterebbero separate dalle sostanze. Se lo si intende come universale, esso indicherà il Non Essere in assoluto e, dunque, sarà la negazione universale di tutte le cose. Si ammetterebbe così la generazione dal nulla.

Dunque, la generazione assoluta

«in un senso si genera dal non essere assoluto, in un altro senso da ciò che è sempre: infatti questo è ciò che è in potenza, ma che in atto non è, è necessario che preesista e deve essere considerato insieme in entrambi i modi [essere e non essere]» (A, 3, 317 b 15-18).

In questo passo Aristotele accenna dunque a una realtà che è sempre in potenza e che, come tale, è presupposto della generazione. Molto probabilmente questo è un primo riferimento alla materia prima o sostrato che è appunto, causa materiale della generazione<sup>27</sup>.

Pur ammettendo questo elemento che esiste sempre in potenza, ci si trova comunque di fronte ad una «straordinaria difficoltà» (317 b 18-19), cioè capire come sia possibile la generazione assoluta (ossia, la generazione di una sostanza) sia da un ente in potenza sia in qualche altro modo.

Infatti, se ciò che è generato si genera da una sostanza in potenza, ci si trova di fronte a una domanda la cui risposta, sia positiva o negativa, è comunque problematica: si deve ammettere che a questa sostanza in potenza appartenga in atto qualche altra categoria? Se la risposta è negativa, significa che un determinato essere possiede tutte le categorie in potenza; quindi, il Non Essere risulta separato. Si ammetterebbe, così,

---

quest'espressione come se indicasse «il genere universale e comune di ogni categoria», ma, dal contesto che segue, sembra certo il riferimento alla sostanza, cioè a ciò che è primo tra le categorie. Inoltre, come nota Williams (*Aristotle's, De generatione et corruptione* [Clarendon Aristotle Series], translated with notes by C.J.F. Williams, general editor J.L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 82) la generazione in senso assoluto di una qualità o di una quantità «è sempre riducibile al generarsi di qualcosa relativo a una sostanza».

<sup>27</sup> Migliori (*Generazione*, cit., p. 215, n. 13) ribattendo a Joachim (*Aristotle, De generatione et corruptione*, translated by H.H. Joachim, Oxford, 1930, p. 92) – che interpreta questo passo come un riferimento alla materia prossima – sostiene che una tale ipotesi sia meno probabile rispetto all'ipotesi della materia prima «sia per l'insistenza dello Stagirita sulla qualifica "potenziale" sia perché la materia formata può essere sostrato proprio in quanto c'è materia prima».

la generazione da un Non Essere preesistente, cioè dal nulla. Ma se la risposta è positiva, mancherebbero la determinazione e la sostanza, mentre sarebbero presenti le altre categorie che, quindi, esisterebbero separate dalla sostanza.

«Bisogna, pertanto, trattare questi problemi, per quanto è possibile, e <chiederci> quale sia la causa della generazione continua, sia essa assoluta, sia relativa» (A, 3, 317 b 33-35).

In questo contesto, sono soltanto due le cause che interessano:

1. la causa «da cui diciamo abbia inizio il movimento» (318 a 1-2). All'interno di questa causa, lo Stagirita distingue due principi: (a) qualcosa di immobile nel tempo e (b) qualcosa che è sempre in movimento. Aristotele accenna a quest'ultimo molto velocemente perché, dice, ne ha già trattato negli scritti sul movimento. Il principio immobile, invece, «deve essere spiegato dall'altra filosofia, la filosofia prima» (318 a 5-6).

2. La causa materiale «che è quella grazie alla quale generazione e corruzione non mancano mai in natura» (318 a 10) e che contribuisce a chiarire la precedente difficoltà (cfr. 317 b 18), cioè come si debbano spiegare la corruzione e la generazione assolute.

### *La generazione continua*

La generazione continua sembra implicata dal fatto che si è appena detto che la causa materiale fa in modo che generazione e corruzione non manchino mai in natura, perché, come vedremo, non si originano e non finiscono mai nel nulla. Rispetto a questo tipo di generazione si rileva, però, un «problema notevole» (318 a 13) che consiste nello stabilirne la causa.

Infatti, sembra difficile che la generazione sia continua, se si ammette che «ciò che è corrotto si dissolve nel non essere, il non essere è nulla» (318 a 14-15). Ma, d'altro canto, se si dovesse ipotizzare che qualcuno degli enti si dissolva sempre, l'universo dovrebbe già essere scomparso. Del resto, la continuità della generazione non può derivare dal fatto che sia infinito ciò da cui le cose si generano,

<infatti questo è impossibile. Infatti, in atto nulla è infinito e in potenza <qualcosa lo è> per divisione; di conseguenza, solo questa [generazione] dovrebbe

esserci, non venendo meno, in quanto si genererebbe qualcosa di sempre più piccolo. Ora, però, non è questo che noi vediamo» (A, 3, 318 a 20-23).

Nella sua trattazione sull'infinito, in *Fisica*, Γ, 4-8 Aristotele dimostra che l'infinito esiste soltanto in potenza per divisione<sup>28</sup>. Dunque, se si ammettesse che la generazione è continua, perché il principio di tale generazione è infinito, significherebbe ammettere che la generazione avviene per divisione e quindi si genererebbe qualcosa di sempre più piccolo, ma l'esperienza sensibile dimostra il contrario.

Arrivato a questo punto Aristotele formula, anche se ancora in forma dubitativa, una possibile soluzione:

«Pertanto, proprio perché la corruzione di una cosa è la generazione di un'altra e la generazione di una cosa è la corruzione di un'altra, è necessario che il mutamento sia senza sosta?» (A, 3, 318 a 23-25).

Filopono osserva che «la sua [di Aristotele] soluzione del dilemma è molto concisa. Le cose non periscono, egli dice, trasformandosi in ciò che non è, come era stato postulato nel porre il dilemma, ma trasformandosi in qualcos'altro che è, e il generarsi di una cosa è il perire di un'altra». Se si ammette questo, infatti, si riesce a spiegare anche perché si dice che alcune cose nascono e si corrompono in assoluto e per altre, invece, questo non avviene in assoluto.

«Diciamo, infatti, che qualcosa si corrompe ora in senso assoluto e non solo in quanto è un certo essere determinato: e chiamiamo una cosa generazione assoluta, l'altra distruzione. Quell'essere determinato, invece, diventa qualcos'altro, ma non è generato in assoluto. Diciamo, infatti, che chi studia diviene istruito, ma non che diviene in assoluto» (A, 3, 318 a 31-35)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. cap. v, pp. 189-214. L'affermazione secondo la quale l'infinito esiste solo in potenza per divisione si trova, in particolare in un passo di *Fisica*, Γ, 6, 206 a 14-18. In questo contesto, Aristotele ammette anche che l'infinito possa esistere in potenza per aggiunta, ma vede questa modalità come del tutto analoga alla divisione, infatti afferma che «nella misura in cui una grandezza si vede divisa all'infinito, nella stessa misura essa risulta aggiunta a quella finita» (Γ, 6, 206 b 5-6). Forse per questo qui cita soltanto una delle due modalità ammesse in *Fisica*.

<sup>29</sup> «Generazione e corruzione costituiscono, dunque, un processo ciclico: la corruzione di qualcosa non sfocia nel non-essere assoluto, ma nel non-essere più quella determinata cosa e, contemporaneamente, la cosa che si genera non si produce dal non-essere assoluto, ma da qualcos'altro che è allo stesso tempo (1) un'altra sostanza in atto e quella sostanza in potenza e (2) da qualcosa che non è, cioè dalla privazione della forma della sostanza che sta per generarsi» (A. Doninelli, *Non-essere*, cit., pp. 34-35).

Inoltre, osserva Aristotele, talvolta può capitare di trovarsi di fronte a una generazione assoluta e a una corruzione relativa e viceversa, come nel caso rispettivamente del fuoco e della terra:

«Forse la trasformazione in fuoco è una generazione assoluta, ma è una corruzione relativa ad esempio della terra, mentre la generazione della terra è una generazione relativa, non una generazione assoluta, ma è anche una corruzione assoluta, per esempio del fuoco» (A, 3, 318 b 3-6).

Da questo Aristotele può concludere che, dal punto di vista del *modo* della generazione,

«il passaggio al non essere assoluto è corruzione assoluta, mentre quello all'essere assoluto è generazione assoluta» (A, 3, 318 b 9-11).

In questi passaggi, lo Stagirita presenta i vari sensi in cui la generazione (e, dunque, la relativa corruzione) possono darsi. Infatti, si ha

- generazione assoluta: quando si genera qualcosa che prima non c'era;
- generazione relativa: quando, in qualcosa che esiste, si presenta qualcosa che prima non c'era;
- infine, il passaggio (che si presenta tanto nella generazione assoluta quanto in quella relativa) dal meno al più d'essere che si spiega come generazione assoluta e corruzione relativa. Il passaggio in senso opposto è, infatti, generazione relativa e corruzione assoluta.

Tant'è vero che anche gli elementi che Aristotele mette in gioco (terra e fuoco) possono essere ricondotti a questa terminologia perché uno viene considerato essere, l'altro non essere. A conclusione di tutto il ragionamento, quindi, lo Stagirita sembra ridimensionare il problema della corruzione e della generazione assolute: la generazione di una cosa è soltanto corruzione di un'altra e viceversa<sup>30</sup>. Ci si trova semplicemente di fronte a due aspetti complementari di un processo unico di trasformazione<sup>31</sup>.

Tenendo conto di questo, il concetto di generazione assoluta può venir usato in relazione a due criteri: «<1> in primo luogo, si dice assoluta la generazione che riguarda la sostanza, <2> in secondo luogo

<sup>30</sup> Cfr. Philoponus, *On Aristotle on Coming-to-Be and Perishing I. 1-5*, cit., p. 78.

<sup>31</sup> Cfr. A. Jori, *Aristotele*, cit., p. 171.

quella che passa da un termine negativo ad uno positivo, da un meno d'essere a un più d'essere»<sup>32</sup> (cfr. 318 b 14-15).

Quindi, generazione e corruzione assoluta differiscono dalla relativa – e differiscono tra di loro – «secondo la qualità della *materia* (τῆ ὕλη ὁποῖα) sottostante» (318 b 15).

Se le differenze della materia indicano maggiormente una determinazione, essa è maggiormente sostanza. Ad esempio il caldo è un predicato positivo, quindi è una certa *forma* (κατηγορία τις καὶ εἶδος; 318 b 16-17).

Se le differenze indicano una privazione, essa è non essere. Il freddo è una *privazione* (στέρησις; 318 b 17).

Da queste affermazioni è dunque possibile trarre uno schema della generazione che mette in gioco tre elementi:

1. materia;
2. forma;
3. privazione.

In termini di forma e privazione vengono infatti rilette i due contrari (caldo e freddo) che agiscono sulla materia secondo il loro rapporto di contrarietà: in un caso dando ad essa forma in un caso togliendola.

L'opinione dei più, però, non riconosce questo, ma fa scienza della sensazione e definisce essere ciò che è percepibile e non essere ciò che non è percepibile. Nel fare questo – afferma Aristotele – «inseguono la verità», ma non dicono cose vere<sup>33</sup>. Generazione e corruzione assolute, infatti, risultano essere cose diverse a seconda che vengano considerati *dal punto di vista* dell'opinione o della verità: per la sensazione il ven-

<sup>32</sup> M. Migliori, *Ontologia*, cit., p. 81.

<sup>33</sup> «Ai più, però, sembra che la differenza maggiore sia quella tra ciò che è percepibile e ciò che non lo è: quando c'è un cambiamento in una materia percepibile, dicono che c'è generazione, quando c'è un cambiamento in una materia non percepibile, dicono che c'è corruzione, definiscono l'essere e il non essere in base all'essere o al non essere percepiti, come definiscono essere il conoscibile, non essere ciò che non è conoscibile: la sensazione ha, infatti, per questi, la forza della scienza. Come dunque si pensa che uno viva ed esista in quanto ha o può avere sensazioni, così pensano anche per le cose; in tal modo, in un certo senso, *inseguono la verità*, mentre le cose che dicono non sono vere» (A, 3, 318 b 18-27). Filopono (*On Aristotle on Coming - to - Be and Perishing I. 1-5*, cit., p. 79) individua in quest'analisi del senso comune un terzo criterio proposto da Aristotele che non viene tratto dalla «verità della materia». Infatti, come osserva Williams (*Aristotle, De generatione*, cit., p. 94) questo criterio «opera in direzione esattamente opposta rispetto ai criteri formulati in 318 b 14-18» e quindi è lecito pensare che Aristotele lo menzioni «soltanto per liquidarlo», anche se il fatto che comunque lo presenti significa che, a suo parere, esso spiega qualcosa: infatti, fornisce almeno il giudizio del senso comune, da cui, però, bisogna allontanarsi, perché, appunto, è fallace. In questo senso è condivisibile quanto afferma Doninelli (*Non-essere*, cit., p. 37) a commento di questo passo: «Aristotele riconosce alla sensazione un

to e l'aria sono meno reali, per questo si parla di corruzione assoluta quando c'è una trasformazione in queste cose, ma secondo la verità questi elementi sono reali e sono più forma di quanto lo sia la terra.

«Si è detta, pertanto, la causa della generazione assoluta (che è corruzione di qualcosa) e della corruzione assoluta (che è generazione di qualcosa); infatti, tale causa consiste nelle differenze della materia, sia per il fatto di essere sostanza o di non esserlo, sia per il fatto di avere più o meno essere, sia perché è più o meno percepibile la materia da cui derivano e a cui tornano le cose» (A, 3, 318 b 33-319 a 3).

Quindi, la differenza di materia – operata dai contrari che possono darle forma o privarla di forma – viene indicata come l'elemento causale che tutti e due i criteri indicati sopra hanno in comune<sup>34</sup>. Il fatto poi che lo studiare non sia considerato generazione, mentre ciò che nasce lo è, è dovuto e definito dalle categorie:

«Una infatti indica la sostanza, l'altra la qualità, l'altra ancora la quantità. Pertanto, a ciò che non indica una sostanza non si attribuisce la generazione assoluta, ma soltanto il divenire qualcosa» (A, 3, 319 a 12-14).

Comunque, precisa Aristotele, in tutte le categorie (ad eccezione della sostanza), si parla di generazione soltanto secondo la serie positiva dei contrari: per esempio, si attribuisce la generazione a un ente se diviene fuoco non se diviene terra e nella qualità se viene istruito, non se diventa ignorante. Questo vuol dire, in termini di forma e privazione, che la generazione si ha quando la natura va verso la forma, non verso la privazione.

Aristotele si avvia a chiudere questa trattazione ripercorrendo i punti che ha toccato e, con una disinvoltura evidente nell'uso linguistico, egli si riferisce a quella che finora ha chiamato materia (ύλη) con il nome di sostrato (ύποκείμενον).

«[Si è detto perché] il sostrato (ύποκείμενον) sia la causa materiale della generazione continua; perché esso può trasformarsi nei contrari e la generazione

---

ruolo importante sulla strada che porta alla verità perché è vero che quando qualcosa si corrompe non è percepibile più allo stesso modo di prima, tuttavia, in un altro senso i dati sensoriali sono fonte di inganno poiché, come nel caso del vento e dell'aria, ciò che non è percepibile non necessariamente equivale al non-essere».

<sup>34</sup> Cfr. Philoponus, *On Aristotle on Coming - to - Be and Perishing I. 1-5*, cit., p. 85.

di una cosa è sempre, nelle sostanze, corruzione di un'altra e la corruzione di una è generazione di un'altra» (A, 3, 319 a 19-22).

Non deve creare problemi neanche la generazione continua a cui segue la corruzione delle cose, infatti

«Sia che esista sia che non esista un sostrato, le cose si generano dal non essere. Nello stesso modo, infatti, una cosa si genera dal non essere e si corrompe nel non essere. È pertanto naturale che la generazione non cessi: infatti, la generazione è corruzione del non essere, la corruzione è generazione del non essere» (A, 3, 319 a 25-29).

Quindi, che il sostrato esista o non esista non fa differenza, «perché in termini generali, qualsiasi tipo di cosa sia quella nella quale la cosa che perisce sparisce, questa è il tipo di cosa da cui la cosa che si genera si genera»<sup>35</sup>. Ci si potrebbe chiedere, però, se il non essere assoluto coincida con uno dei termini contrari, cioè se la terra e il pesante siano non essere e il fuoco e il leggero essere,

«ma anche la terra è essere, mentre il non essere è la materia, quella della terra e, allo stesso modo, quella del fuoco» (A, 3, 319 a 31-33).

Aristotele ribadisce, dunque, che quello che può anche essere chiamato Non Essere in senso assoluto non consiste negli elementi (che sono materia formata), ma nella materia o sostrato che, sottostando tanto alla terra quanto al fuoco, si deve pensare come priva di forma. Infatti, a questo punto, il filosofo distingue due sensi nei quali può dirsi la materia:

«E la materia (ἡ ὕλη) è forse diversa per ciascuno? Oppure gli elementi derivano gli uni dagli altri e dai contrari? (Infatti i contrari appartengono agli elementi, fuoco, terra, acqua, aria). O forse la materia in un senso è la stessa, in un altro è diversa? Infatti, rispetto al sostrato, comunque sia, essa rimane identica (ποτε ὄν ὑπόκειται τὸ αὐτό), rispetto all'esistere invece non è la stessa» (A, 3, 319 a 33-b 4).

Dopo aver introdotto il sostrato come termine equivalente alla materia, Aristotele sembra voler precisare, quindi, che esiste una polisemia del termine materia che le permette di essere identica e diversa in

<sup>35</sup> Cfr. *Ibi*, p. 89.

sensi diversi. In questo quadro, trovano risposta le due domande qui poste. Infatti, la materia, *intesa come sostrato*<sup>36</sup>, è sempre identica; la materia, *intesa come materia formata* (e quindi realmente esistente), è diversa: cioè, si specifica, ed esiste in atto, negli elementi stessi<sup>37</sup>.

La natura del sostrato si precisa ulteriormente in A, 4, dove la trattazione aristotelica prende in esame la generazione e l'alterazione. In questo contesto, Aristotele riprende la questione della definizione della materia e precisa che

«la materia (ἡ ὕλη) è soprattutto, e in senso proprio (μάλιστα μὲν καὶ κυρίως), il sostrato (τὸ ὑποκείμενον) capace di accogliere generazione e corruzione, ma, in un certo senso, è anche il sostrato delle altre trasformazioni, perché tutti i sostrati sono capaci di ricevere certi contrari» (A, 4, 320 a 2-5)<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Ora si esplicita quella sovrapposizione semantica già osservabile nell'andamento della trattazione che, come si è visto, passa senza soluzione di continuità dalla materia al sostrato (cfr. *De generatione et corruptione*, A, 3, 319 a 19-22).

<sup>37</sup> «Il fatto che la materia soggiacente a ogni corpo sia la stessa, ossia genericamente identica, rende possibile la tramutazione reciproca dei corpi. Se i corpi appartenessero a generi irriducibili a un genere sommo comune, essi non potrebbero trasmutarsi gli uni negli altri» (L. Botti, *Le forme della materia. Semantica, fisica e metafisica nella filosofia di Aristotele*, Scienza Express Edizioni, Trieste 2012, p. 154).

<sup>38</sup> A partire dagli anni '60 del secolo scorso, la critica si è concentrata sul concetto aristotelico di materia prima aprendo un dibattito che ho ricostruito nel Saggio bibliografico presente in M. Migliori, *Aristotele, La generazione*, cit., pp. 379-494 e al quale rimando. Mi limito qui a tratteggiarne le linee essenziali. Schematizzando, si potrebbe ricondurre il dibattito ermeneutico a due posizioni fondamentali: 1. coloro che sostengono una visione tradizionale della materia prima, da intendere come sostrato neutro e comune delle contrarietà elementari (sostenuta per esempio da H.H. Joachim - C.J.F. Williams - F. Solmsen, *Aristotle and Prime Matter. A Reply to Hugh R. King*, in «Journal of the History of Ideas» 19 [1958], pp. 243-252; S. Cohen (*Aristotle's Doctrine of the Material Substrate*, in «Philosophical Review» 93 [1984], pp. 171-194); H.M. Robinson, *Prime Matter in Aristotle*, in «Phronesis» 19 (1974), pp. 168-188; 2. coloro che sostengono che una tale dottrina della materia prima non trovi spazio nel *De generatione et corruptione*, ma che Aristotele in questo scritto sostenga semplicemente una visione "funzionale" degli elementi e della materia (sostenuta, da H.R. King, *Aristotle Without Prima Materia*, in «Journal of the History of Ideas» 17 [1956], pp. 370-389 e ripresa più tardi da W. Charlton, *Aristotle's Physics Books I-II*, Clarendon Press, Oxford 1970, 1992, pp. 129-147; *Aristotle's Potential Infinites*, in *Aristotle's Physics*, cit., pp. 129-149; *Prime Matter: A Rejoinder*, in «Phronesis» 28 [1983], pp. 197-211; da M.L. Gill, *Aristotle in Substance: The Paradox of Unity*, Princeton University Press, Princeton 1989 e da M. Furth, *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; D.W. Graham, *The Paradox of Prime Matter*, in «Journal of the History of Philosophy» xxv, 4 [1987], pp. 475-490). S. Cohen (*Aristotle's*, cit., 171-194). Rispetto a questo dibattito circa la teoria aristotelica della materia prima, la posizione di Rashed appare radicale e non riconducibile neanche alla posizione dei funzionalisti. Egli afferma, infatti, che «a ben guardare, Aristotele si è pronunciato contro la materia prima ma [...] in un passaggio estremamente difficile» (cfr. *De generatione et corruptione*, I, 3, 319 a 27-33). Sulla stessa linea di Rashed si pone la Giardina (*La Chimica Fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà. Analisi critica del De generatione et corruptione*, presentazione di M. Rashed, Aracne,

In questa duplice valenza attribuita alla materia, Aristotele sembra avvicinarsi, chiarendola ulteriormente, alla movenza platonica che attribuisce al ricettacolo un duplice ruolo, relativo in primo luogo agli elementi ed esteso poi ad ogni realtà.

Infatti, per Platone il ricettacolo fornisce materia

- agli elementi e, in questo senso, viene operata una generazione che, in termini aristotelici chiameremmo assoluta;
- a tutte le realtà (dati gli elementi) e, in questo secondo senso, si può parlare di generazione relativa.

Aristotele parla qui della materia come causa

- della generazione e della corruzione;
- di ogni altra trasformazione che, dunque, stando a quanto si è avuto modo di vedere sul senso assoluto e relativo della generazione e della corruzione, si configurano come generazioni e corruzioni relative.

#### 1.4. *Il ruolo della privazione nella definizione del sostrato: una critica ai principi platonici*

Nel primo libro della *Fisica*, Aristotele discute la questione dei principi fondamentali dell'essere per introdurre la scienza della natura, pur riconoscendo l'estraneità di tali argomenti rispetto alla fisica *strictu senso*<sup>39</sup>. In questo contesto allargato, lo Stagirita affronta la tematica

Roma 2008, p. 105) la quale, basandosi sul passo di *De generatione et corruptione* A, 4, 319 b 31-320 a 7, sostiene che Aristotele non teorizzerebbe un sostrato non qualificato, ma un sostrato semi-qualificato (materia secca, per esempio).

<sup>39</sup> «Poiché in ogni campo di ricerca di cui esistono principi o cause o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla conoscenza di questi ultimi – noi infatti pensiamo di conoscere ciascuna cosa solo quando ne abbiamo ben compreso le prime cause e i primi principi e, infine, gli elementi – è evidente che anche nella scienza della natura si deve cercare di determinare anzitutto ciò che riguarda i principi» (A, 1, 184 a 10-15). La discussione, infatti, si sposta poi sull'Essere e sui principi metafisici (A, 2-6) e Aristotele introduce la discussione con i predecessori su questi punti, con queste parole: «Tuttavia, poiché costoro, *anche se non trattano di fisica*, agitano difficili questioni concernenti la fisica, è forse bene discuterne un poco: tale considerazione, infatti, impegna sul piano speculativo» (*Fisica*, A, 2, 185 a 18-20). Berti (*Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la "Physique" [apories, phénomènes, principes]*, in *Physique*, cit., pp. 51-72, p. 59) sottolinea, infatti, che, la confutazione degli Eleati nel primo libro della *Fisica* pone di fronte ad un «programma di ricerca che non coincide con la fisica, ma la precede come una sorta di fondazione della fisica o meglio di ricerca delle sue condizioni di possibilità. [...] Ma fino a questo punto non si è ancora nella fisica; si è semplicemente di fronte a una specie di introduzione di carattere dialettico-metafisico». Così anche Ross (*Aristotle's Physics*, cit., pp. 19-20), il quale afferma che «il primo libro della *Fisica* annuncia che il suo oggetto è la natura, ma non tenta di definire che cosa sia la natura. Invece di fare questo, il suo obiettivo è quello di deter-

del sostrato e della generazione da un punto di vista più generale rispetto a quello appena visto nel *De generatione et corruptione*<sup>40</sup> (si parla, infatti, dell'*hupokeimenon* come di un elemento capace di ricevere ogni divenire) ma questa trattazione – nella quale Aristotele applica uno schema esplicativo diverso, anche se confrontabile, rispetto a quello appena visto – chiarisce in alcuni punti ed arricchisce la dinamica della generazione e della corruzione facendo emergere la centralità del concetto di privazione (che rimane *a latere* nell'argomentazione del *De generatione et corruptione*) e consente allo Stagirita di approfondire un punto critico rispetto alla protologia platonica.

In *Fisica*, A, 7<sup>41</sup>, infatti, lo Stagirita spiega in quale senso il sostrato possa dirsi Non Essere e possa intendersi come la base di qualsiasi trasformazione.

---

minare una volta per tutte i primi principi, le necessarie condizioni e gli elementi della natura». Infatti, a riprova della natura introduttiva del primo libro rispetto alla trattazione propriamente fisica, Aristotele, chiudendolo, rimanda la trattazione dei principi metafisici ad un contesto più adeguato e anticipa gli argomenti che seguiranno, tenendo presente però la base argomentativa e metodologica data qui: «Determinare poi il principio formale, se ce ne sia uno o ce ne siano molti e quale esso sia o quali siano, è compito della filosofia prima e perciò la ricerca si rinvii a quella sede. Nei prossimi trattati discuteremo invece delle *forme fisiche e corrutibili*. Pertanto, che vi siano dei principi e quali e quanti per numero, rimanga da noi stabilito nel modo che abbiamo seguito finora. D'ora in poi, invece, si continui, *muovendo da un altro punto di vista*» (A, 9, 192 a 35- 192 b 5).

<sup>40</sup> Düring (*Aristotele*, cit., p. 427) afferma, infatti, che «nel primo libro della *Fisica* Aristotele presentava la sua ben nota dottrina dei tre principi dell'essere; non si preoccupava però affatto del modo in cui questa teoria potesse applicarsi a un processo fisico: con la dottrina di materia, forma e privazione della forma si limitava a spiegare in termini del tutto generali la categoria dell'*ousia*. Nel *De generatione et corruptione* l'impostazione del problema è certo generale, ma il problema è ora la generazione di un'*ousia* fisica». Sulla stessa linea, Ross (*Aristotle's Physics*, cit., p. 22) riconosce che «Aristotele nel capitolo 7 procede a stabilire con maggiore sicurezza e in modo definitivo la triade dei principi già guadagnata. Egli dà dunque una considerazione generale della generazione». Per un approfondimento del concetto di materia in questi capitoli della *Fisica* aristotelica, cfr. anche H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie – Begriff*, Walter De Gruyter, Berlin - New York 1971, pp. 278-298.

<sup>41</sup> Per comprendere e definire meglio la materia prima aristotelica molti commentatori affiancano al *De generatione et corruptione* la trattazione della materia che Aristotele svolge nella *Fisica*; in particolare in *Fisica*, I, 7-9 riguardante i tre principi di materia, forma e privazione, alcuni sostenendo una coerenza tra le due trattazioni, altri rilevando invece alcune incongruenze. Williams (*De generatione*, cit., pp. 83-84), per esempio, giudica incompatibili le due descrizioni del non-essere che Aristotele dà in *De generatione et corruptione*, I, 3 e in *Fisica*, I, 8; Keimpe Algra replica alla sua posizione in un articolo dedicato a *De generatione et corruptione*, I, 3 (*On Generation et corruption 1, 3: Substantial Change and Problem of Not-Being*, in F. de Haas - J. Mansfeld (eds.), *Aristotle's On Generation and Corruption 1*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 91-121). Egli sostiene che in questo capitolo Aristotele non sta parlando della materia prima, ma della materia prossima e, secondo questa lettura, non c'è discrepanza rispetto a quanto

Egli afferma, infatti, che, considerando il divenire

«è necessario che qualcosa faccia sempre da sostrato a ciò che diviene e questo, anche se è uno per numero, non è, però, uno per specie (e tengo a dire che “per specie” (εἶδει) e “per concetto” (λόγῳ) sono espressioni identiche). Infatti, non è identica l’essenza di uomo e di non-musico: l’uno permane, mentre l’altro non permane: ciò che non è opposto permane (l’uomo, infatti, permane), mentre il musico e il non musico non permangono e neppure il composto di entrambi, ad esempio l’uomo non-musico» (A, 7, 190 a 13-21).

In questo passo Aristotele prospetta uno schema secondo cui ciò che diviene è sostrato, ma questa realtà si sdoppia in due diversi concetti. Infatti, nell’uomo non musico che diventa musico, il sostrato (inteso come ciò che diviene) è “l’uomo non musico”, ma l’uomo potremmo dirlo sostrato in senso proprio, perché permane, mentre l’a-musico è una qualità che cambia e non permane, perché sta in un rapporto di contrarietà con il musico.

Stabilite queste cose, Aristotele procede ad una specie di schematico riassunto di quanto fin qui argomentato:

---

dice nella *Fisica*. A. Code (*The Persistence of Aristotelian Matter*, «Philosophical Studies» 29 [1976], pp. 357-367), basandosi su *Fisica*, A, 7 sostiene che la materia prima aristotelica persista attraverso il mutamento, replicando così alla posizione di B. Jones, il quale, in un suo articolo (*Aristotle's Introduction of Matter*, in «The Philosophical Review» 83 [1974], pp. 474-500), afferma, invece, che la materia coinvolta in un mutamento sostanziale non persiste attraverso il mutamento; «la materia è semplicemente quel qualcosa di individuale che esiste prima del prodotto e che, generandosi quel prodotto, cessa di esistere» (p. 357). D. Bostock (*Aristotle on the Transmutation of the Elements in De generatione et corruptione* I. 1-4, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 13 (1995), pp. 217-229), spiega quelle che giudica come incoerenze tra il *De generatione et corruptione* e la *Fisica* a partire da una prospettiva evolucionista, secondo la quale nei primi quattro paragrafi del *De generatione et corruptione* Aristotele fa un errore fondamentale che consiste nel «dare per scontato che le sue molte specie di mutamento siano mutualmente esclusive. Si è permesso di supporre che se un mutamento avviene per alterazione, combinazione o separazione allora semplicemente non è una generazione. Proprio i suoi esempi in *Fisica*, I, 7 dimostrano che questo è un errore» (p. 224). Di conseguenza, nel *De generatione et corruptione* «vuole mantenere che la trasformazione degli elementi è un caso di generazione, così l’errore lo porta a dire che non è un caso di alterazione. Ammettere questo, però, implica la negazione della materia prima, mentre effettivamente Aristotele non ha voluto negarla. Non c’è da meravigliarsi che l’argomentazione appaia incoerente» (p. 225). B. Hintikka (*Elemental Matter and the Problem of Change in Aristotle*, in «Ancient Philosophy» 25 (2005), pp. 365-382) considera il ruolo della materia prima, proprio a partire da *Fisica*, I, 7-9 e suggerisce l’idea che tra forma e privazione la materia sia necessaria come quella “terza cosa” che permette di non far “collidere” forma e privazione. Per un approfondimento e una discussione delle varie posizioni critiche citate rimando al mio *Saggio bibliografico*, in M. Migliori, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, cit., pp. 379-494.

«È chiaro, da quanto si è detto, che tutto ciò che ogni cosa che diviene è sempre composta e che c'è da un lato qualcosa che diviene, dall'altro l'oggetto che quel qualcosa è divenuto; ed esso è duplice: da una parte, infatti, è il sostrato, dall'altra è l'opposto: e chiamo opposto il non-musico, sostrato l'uomo; sono opposte la mancanza di figura o di forma o di ordine, sostrato, invece, il bronzo o la pietra o l'oro» (*Fisica*, A, 7, 190 b 10-17).

In generale, sostrato è il bronzo, l'oro, la pietra, cioè la materia (in conformità con quanto si dice nel *De generatione et corruptione*) e opposto la mancanza di forma, di figura o di ordine, cioè la privazione.

«È evidente, pertanto, che se sono cause e principi degli enti naturali quelli dai quali originariamente questi esistono e si generano non in modo accidentale, ma nel modo in cui ciascuno è detto essere in conformità con la sostanza, ogni cosa nasce dal sostrato e dalla forma (ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς)» (A, 7, 190 b 17-20)<sup>42</sup>.

A questo punto, Aristotele ribadisce in modo ancora più chiaro che il sostrato è uno, *in quanto al numero*, due, *in quanto alla forma*, perché al suo interno si distinguono la materia e l'opposto rispetto alla forma, cioè la privazione.

«Infatti, l'uomo e l'oro e in generale la materia numerabile, e ancora di più la sostanza e ciò che diviene, diviene a partire da questo in modo non accidentale; la privazione (στέρησις), invece, e la contrarietà (ἐναντίωσις) sono accidentali» (A, 7, 190 b 24-27).

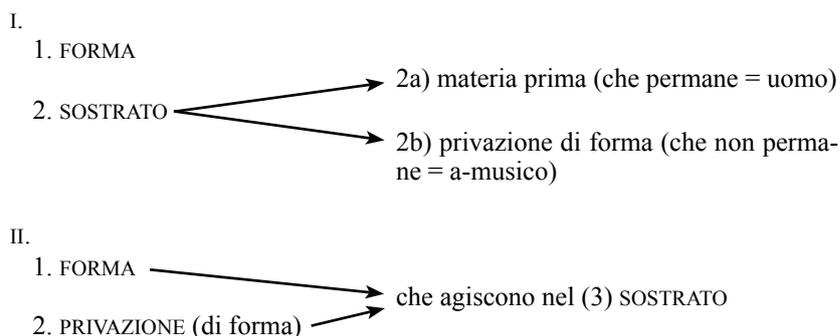
«Per questo si deve dire che i principi sono per un verso due, per un altro tre» (A, 7, 190 b 29-30).

<sup>42</sup> Russo (*Aristotele, La Fisica*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di A. Russo, Laterza, Bari 1968, pp. XIII-XIV dell'introduzione) – a conferma dell'ambiguità del primo libro della *Fisica* – osserva che la dottrina dei principi aristotelica è «fisica e, insieme, metafisica, non solo perché uno dei contrari, la forma, è dichiaratamente considerata oggetto peculiare delle ricerche di filosofia prima, ma anche perché l'altro contrario, la materia, che peraltro può essere determinata solo in linea esemplificativa, è δύνανμις, cioè concetto che va già oltre quello platonico di ricettacolo e tende a manifestarsi come una forza che solo nell'atto e nella forma trova la sua estrinsecazione. Tuttavia non solo l'instabilità del rapporto tra sostanza da una parte e forma e sostrato dall'altra, ma anche la concezione aristotelica di materia – la quale talora è uno dei contrari che, insieme con l'altro contrario, presuppone come sostrato la privazione, talora accenna ad essere ancora platonicamente il sostrato e cede il posto di contrario alla privazione – gettano una densa ombra su tutta la filosofia della natura».

Infatti, per un verso sono i contrari, quindi forma e privazione di forma: musico/a-musico; caldo/freddo o l'armonico e il disarmonico. Per un altro verso, però, sono tre, perché è impossibile che i contrari patiscano reciprocamente. Per liberarsi da questa difficoltà si deve porre una terza realtà, il sostrato, il quale «non è affatto un contrario» (190 b 30)<sup>43</sup>.

È da notare come nel corso dell'argomentazione Aristotele "giochi" con questi tre principi, proponendo valutazioni che partono da angolazioni diverse e quindi sottolineano aspetti e funzioni proprie dei tre principi individuati: infatti, in 190 b 17-20 egli pone forma e sostrato, entro cui distingue, come terza, la privazione, mentre in quest'ultima affermazione lo schema muta (anche se non sostanzialmente), perché viene posto come terzo il sostrato su cui agiscono forma e privazione di forma. In questo modo, si mette in evidenza il sostrato come ciò che rende possibile l'azione di questi due contrari e, dunque, il divenire stesso.

Schematizzando quanto fin qui lo Stagirita ha argomentato si individuano due modelli:



<sup>43</sup> «Da questa trattazione risulta comunque che in questa sua teoria dei principi, «Aristotele non intende affatto dire che ci sono un'unica materia, un'unica forma e un'unica privazione dalle quali deriverebbero tutte le cose. Egli dice che i tre principi sono identici per tutte le cose nel senso dell'analogia: vale a dire che in ogni cosa che muta si possono concettualmente distinguere un soggetto, o sostrato, la materia, capace di accogliere successivamente due condizioni contrarie, che sono appunto l'assenza (privazione) di una certa determinazione e quella stessa determinazione, che sarà la forma» (P. Donini - F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2005, p. 150).

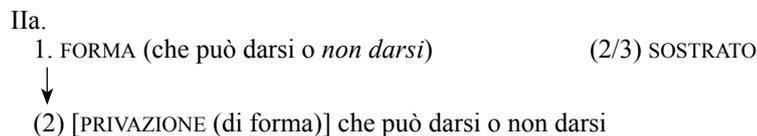
A questo punto, Aristotele ribadisce, comunque, che la triade dei principi si guadagna dalla duplice natura del sostrato, all'interno del quale è ravvisabile una differenza di essenza (a 190 a aveva parlato di una differenza di forma).

«Di conseguenza, in un certo senso, i principi non sono più dei contrari, ma per così dire, due in quanto al numero (τῶ ἀριθμῶ); in senso assoluto, invece, non sono due, ma tre, perché tra loro sussiste un'essenza diversa (τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι): infatti, l'essenza è diversa per l'uomo e per in non-musico, per l'informe e per il bronzo» (A, 7, 190 b 35- 191 a 3).

Lo Stagirita continua, poi, a tirare le sue conclusioni, dandoci anche un'ulteriore variante del secondo schema proposto.

«È stato pertanto detto quanti sono i principi delle cose naturali in relazione alla loro generazione e in che senso sono tanti quanti sono; ed è chiaro che bisogna che qualcosa faccia da sostrato ai contrari e che i contrari siano due. Ma, in un altro senso, questo non è necessario: infatti, sarà sufficiente che uno dei contrari produca il cambiamento con la sua assenza e con la sua presenza» (A, 7, 191 a 3-7).

Schematizzando risulta il seguente modello:



Questo terzo schema legge la privazione non più a partire dal ricettacolo, ma come dipendente dalla forma e, così, dal secondo schema, si torna a riaffermare il primo: infatti, in ultima analisi, si individuano come elementi *reali* della generazione il sostrato e la forma/privazione *di forma*.

Aristotele sottolinea in questo modo l'ambiguità del concetto di privazione che può essere letto (1) sia a partire dal sostrato, dando luogo al primo modello; (2) sia a partire dalla forma, dando luogo al secondo modello.

## 1.5. La critica all'Uno e alla Diade di grande e piccolo

Ci troviamo, dunque, di fronte a un concetto-limite che sembra non avere realtà ontologica, ma il cui ruolo risulta fondamentale. Aristotele chiarisce questo, per via negativa, in una critica – rivolta a Platone e agli Accademici – che trova spazio all'interno di un *excursus* sulle opinioni dei predecessori circa il divenire e la generazione (*Fisica*, A, 8-9).

«Pertanto anche altri si sono occupati di questa [φύσιν], ma in modo non adeguato. Per prima cosa, infatti, essi concordano sul fatto che la natura in senso assoluto derivi dal non essere (ἐκ μὴ ὄντος) e che, a questo proposito, Parmenide parli correttamente<sup>44</sup>. Poi a loro sembra che se è una sola per numero, anche per potenza sia una sola. Ma questa è la differenza più grande. Noi, infatti, diciamo che materia e privazione sono diverse e che tra queste l'una, la materia, è non essere per accidente, mentre la privazione lo è per se stessa e che l'una è vicina a una sostanza, in qualche modo<sup>45</sup>, la materia, men-

<sup>44</sup> Che il riferimento sia allargato è provato dal fatto che Aristotele parla sempre al plurale senza mai alludere chiaramente al solo Platone e senza mai nominarlo. Inoltre, una critica confrontabile, rivolta ai Platonici in genere, si rintraccia in *Metafisica*, N: «Le ragioni che hanno fuorviato questi pensatori portandoli ad ammettere queste cause sono numerose; la ragione principale però, sta nel fatto che essi hanno posto i problemi in termini antiquati. Infatti, essi ritengono che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre ad un'unità, cioè all'essere in sé, se non si fosse risolta e confutata la tesi di Parmenide: “Infatti, non riuscirai mai a far sì che il non essere sia”, e ritengono necessario dimostrare che il non essere è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno da un qualcos'altro diverso dall'essere, se appunto sono molti» (1088 b 35-1089 a 6). Il fatto che in questo contesto Aristotele riproponga il riferimento a Parmenide in termini più estesi di quanto non faccia nel passaggio della *Fisica* citato nel testo, permette forse di chiarire anche in quel passo un'affermazione altrimenti problematica: sembra, infatti, che Aristotele attribuisca a Parmenide una qualche affermazione del Non Essere. Alla luce del riferimento in *Metafisica*, invece, si potrebbe ipotizzare che, in maniera molto più stringata, Aristotele stia proponendo lo stesso ragionamento in *Fisica*: i Platonici devono porre un Non Essere, per spiegare il divenire che, invece, Parmenide negava, negando appunto il Non Essere. Interpreta così anche P. Pellegrin, *Aristotele, Physique*, traduction et présentation par P. Pellegrin, Flammarion, Paris 2002, p. 111.

<sup>45</sup> Questa affermazione trova conferma in alcuni passi della *Metafisica* nei quali la materia è indicata come sostanza, anche se in senso debole. Nel libro Z la sostanza viene, infatti, definita innanzitutto in relazione al sostrato primo (inteso come ciò di cui vengono predicate tutte le cose e che non si predica di alcuna): «E sostrato primo viene detto, in un certo senso la materia, in un altro senso la forma e, in un terzo senso, ciò che risulta dall'insieme di materia e forma» (1029 a 1-3). Questo passo è confrontabile con *Metafisica*, H, 1, 1042 a in cui Aristotele ripropone la stessa classificazione precisando il fatto «che, poi, sia sostanza anche la materia è evidente: infatti, in tutti i mutamenti che avvengono fra opposti c'è qualcosa che fa da sostrato ai mutamenti» (1042 a 32-34). In *Metafisica*, Λ, 3 si legge ancora: «Tre sono le sostanze (οὐσίαι): una è la materia (ὄλη), la quale è un alcunché di determinato solo in apparenza (tutto ciò, infatti, che è per contatto e non per intima unione naturale, è materia e sostrato)» (1070 a 10-11). «La materia è “in un certo senso sostanza” proprio perché essa è il sostrato ultimo che permette e che permane attraverso i mutamenti naturali» (A. Doninelli, *Non-essere*, cit., p. 163).

tre la privazione non lo è in nessun modo. Essi, invece, sostengono che il non essere è identico al grande e il piccolo o presi insieme o ciascuno separato. Di conseguenza questa modalità della triade è completamente diversa rispetto a quella» (A, 9, 191 b 35-192 a 8).

In questa testimonianza critica rispetto alla dottrina platonico-academica della generazione, Aristotele riprende e discute esplicitamente la fisica platonica individuando le maggiori differenze di questa impostazione rispetto alla sua.

Egli rintraccia due punti sui quali si articola la maggiore differenza tra i due sistemi:

1. i platonici derivano la natura dal non essere, inteso come Grande e Piccolo;
2. tale natura è una per numero e una anche per potenza.

La prima acquisizione aristotelica, si giustifica tramite un'operazione teoretica che, dal punto di vista platonico, risulta impropria. Infatti, come è evidente dal testo appena citato, lo Stagirita legge il principio della Diade indefinita di Grande e Piccolo come Non Essere. Questo è possibile in forza del fatto che egli riconduce il principio platonico dell'Uno-Bene all'Essere, come è testimoniato chiaramente da un passo di *Metafisica* Γ.

«Se l'essere e l'uno sono una medesima cosa e una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (così come accade a principio e causa), pur non essendo esprimibili con un'unica nozione (a non cambierebbe nulla anche se noi li considerassimo identici anche nella nozione, anzi, risulterebbe un vantaggio). Infatti, significano la stessa cosa le espressioni "uomo" e "un uomo" e così pure "uomo" e "è uomo"; e non si direbbe nulla di diverso raddoppiando l'espressione "un uomo" in "è un uomo" (è chiaro, infatti, che <l'essere dell'uomo> non si separa <dall'unità dell'uomo> né nella generazione né nella corruzione); e lo stesso vale anche per l'uno. Di conseguenza, è evidente che l'aggiunta, in questi casi, ripete la cosa stessa e che l'uno non è affatto qualcosa di diverso al di là dell'essere» (Γ, 2, 1003 b 22-33)<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Ancora in *Metafisica*, I, si legge «L'uno ha i medesimi significati che ha l'essere» (I, 2, 1053 b 25) confrontabile con un passo quasi identico di Z: «Poiché l'uno ha gli stessi significati che ha l'essere» (Z, 16, 1040 b 16); in *Metafisica*, K, «Questi generi, allora, dovranno essere l'Essere e l'Uno, perché soprattutto l'essere e l'uno sembrano abbracciare tutte quante le realtà e sembrano essere principi per eccellenza, in quanto sono primi per natura» (K, 1, 1059 b 28-30). A conferma di questa equiparazione tra Essere e Uno spesso in *Metafisica* Aristotele li nomina insieme, facendo uso di queste due espressioni: τὸ ὄν καὶ ἓν (l'essere e l'uno; per esempio 1001 a 5; 999 b 26; 1060 a 37); τὸ ὄν ἢ ἓν (l'essere o l'uno; per esempio 988 b 13; 998 b 10).

Dunque, se l'Uno-Bene equivale all'Essere, la Diade di Grande e Piccolo, opponendosi all'Uno, è Non Essere. Dal punto di vista platonico una tale riduzione dei principi all'Essere e al Non Essere non è ammissibile, perché la Diade di Grande e Piccolo si pone in rapporto con l'Uno a costituire quella polarità protologica che rimanda ad un livello superiore rispetto alla dialettica ontologica di Essere e Non Essere<sup>47</sup>.

A partire da questa lettura, Aristotele rimprovera a Platone il fatto che in questo Non Essere non si distinguano i due aspetti di materia/sostrato e privazione<sup>48</sup>.

«Infatti, si sono spinti fino ad affermare che bisogna che ci sia una natura che faccia da sostrato (ὑποκειῖσθαι) e la concepiscono come una sola; infatti, anche se si pone come diade, dicendo che questa è grande e piccolo, si pone comunque la stessa cosa; infatti l'altro principio viene trascurato. Infatti, ciò che permane al di sotto, è concausa insieme alla forma, delle cose generate come la madre (ὡσπερ μήτηρ). Ma l'altra parte della contrarietà spesso potrebbe sembrare, a chi tiene fisso il pensiero solo verso il suo carattere negativo, un puro non essere» (A, 9, 192 a 9-16).

---

Si tratta di espressioni leggermente diverse, ma che indicano entrambe il fatto che lo Stagirita consideri questi due termini uguali e, in particolare, nel caso della seconda espressione, direi quasi intercambiabili.

<sup>47</sup> Il livello protologico dell'Uno e della Diade è testimoniato dalla quarta tesi del *Parmenide* in cui si tratta il problema «degli altri presi in senso assoluto, contrapposti del tutto ad un uno che non ha parti e non è un tutto» (M. Migliori, *Dialettica*, cit., p. 466): «“Allora, negli Altri non c'è numero, poiché in essi non c'è l'Uno”. “Come infatti potrebbe?”. “Gli Altri allora non sono né uno né due, né possono essere designati con qualche altro numero” “No”. “Allora solo l'Uno è Uno, e non ci sarà il due”. “Appare di no”. “Quindi, non c'è contatto, poiché non c'è il due”» (*Parmenide*, 149 C 7-D 3). «Che qui si tratti di due principi viene anche suggerito dall'affermazione che non c'è nulla che possa unificarli. È un modo per evidenziare che questi sono due termini primi, oltre i quali non si può risalire». Del resto ancora il *Parmenide* dimostra che, se si elimina l'Uno (inteso appunto come principio) la dialettica dell'Essere rimane possibile, ma porta ad una situazione aporetica che afferma e nega il divenire (v tesi: 160 D-163 B). Infatti, «se si toglie di mezzo l'Uno, la dialettica fondamentale diviene quella dell'Essere e del Non Essere, cioè abbiamo una realtà che diviene», ma «il divenire, abbandonato a se stesso, non ha radici e non trova mai una spiegazione esaustiva» (M. Migliori, *Dialettica*, cit., pp. 336-337). Per quanto riguarda il principio dell'Uno-Bene, del resto, la superiorità rispetto all'Essere è affermata esplicitamente nella *Repubblica*: «E così anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere conosciuti, ma anche l'essere e l'essenza provengono da questo, pur non essendo il bene essere (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), ma ancora, al di sopra dell'essere (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), superiore ad esso in dignità e potenza» (*Repubblica*, VI, 509 B 6).

<sup>48</sup> «Anche i platonisti riconoscono una triade, l'Uno, il Grande e il Piccolo. ma anche se parlando del Grande e del Piccolo essi lo trattano come un singolo principio, non distinguendo un *terminus a quo* del movimento, l'elemento persistente e quello non persistente» (W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, cit., p. 23).

Vediamo intervenire a questo punto un ulteriore passaggio teoretico, per cui la Diade di Grande e Piccolo viene equiparata, nella visione aristotelica, al sostrato o, in termini platonici, al ricettacolo<sup>49</sup>.

Ora, nella processualità descritta da Platone nel *Timeo*, secondo la quale il ricettacolo è una causa materiale di terz'ordine, preceduta, come si è visto, dalla Causa Errante (principio materiale contrapposto all'intelligenza nel quale è ravvisabile, appunto, la Diade di Grande e Piccolo) e dalla *Chora*, i due elementi non sono affatto equiparabili, perché la Diade (o Causa Errante) è un principio immateriale, mentre il ricettacolo è una manifestazione sensibile, e dunque materiale, della Diade<sup>50</sup>.

Volendo completare e riproporre lo schema che è possibile trarre dal *Timeo* (già visto per quanto riguarda il ramo della sola Necessità) risultano tre livelli di derivazione:

I. Intelligenza come principio d'ordine		Causa Errante (Diade)
II. Essere	generazione	<i>Chora</i>
III.		Ricettacolo

Il primo livello è il livello protologico, da cui deriva un secondo ordine in cui sono collocate le precondizioni per la generazione del *kosmos*. Solo in terza battuta, dal ramo del principio della Diade indefinita, deriva il ricettacolo<sup>51</sup>, connotato da una materialità maggiore rispetto alla *chora* e effettivamente attivo nei processi di generazione.

<sup>49</sup> Claghorn (*Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, cit., p. 12) definisce questa «un'altra diversa descrizione [...] del ricettacolo platonico» e osserva che «infinite volte Aristotele associa la sua "materia" con il Grande e Piccolo platonico. [...] Questi sono due aspetti dai quali è espresso il ricettacolo». Questa associazione renderebbe evidente, a suo parere, un punto di somiglianza tra ricettacolo e materia prima, cioè il fatto che entrambi sarebbero infiniti: così com'è indefinita la Diade di Grande e Piccolo, la materia è infinita potenzialità. Ora, a me non sembra che i testi platonici e aristotelici consentano di attribuire al ricettacolo e alla materia prima una tale caratteristica e, comunque, l'identificazione proposta da Aristotele tra Diade e ricettacolo sembra una sua rilettura autonoma di Platone, perché l'Autore ateniese nel *Timeo* tende a tenere distinti i due elementi. La Diade per Platone è principio e, nello schema del *Timeo*, è dunque più avvicinabile alla Causa Errante (principio di disordine messo in tensione con l'intelligenza) che non al ricettacolo.

<sup>50</sup> A questo proposito Migliori (*Ontologia*, cit., p. 58) osserva che il ricettacolo «non coincide affatto con la Causa errante. Infatti deve la sua qualifica di terzo ad un confronto che non coinvolge l'intelligenza, ma la coppia paradigma-imitazione, sulla quale l'intelligenza opera. Pertanto, Causa errante e ricettacolo si collocano in due ambiti diversi. Infatti non si dice affatto che questo "terzo" è causa, ma lo si designa come ricettacolo e nutrice, quindi con una connotazione più materiale e passiva».

<sup>51</sup> In questo senso, la testimonianza aristotelica risulta esatta, perché sembra suggerire una

Dal punto di vista platonico, dunque, il passaggio operato da Aristotele non è corretto, ma è chiaro che, dal punto di vista teorico, questa operazione è possibile, perché non c'è alcuna necessità che giustifichi un tale processo di derivazione del ricettacolo e lo Stagirita – eliminando il livello protologico e rileggendolo in termini di Essere e Non Essere – non dà valore e non avverte il passaggio di derivazione ed equipara la Diade al ricettacolo<sup>52</sup>.

Del resto, la vera difficoltà colta dallo Stagirita sta nel fatto che, comunque si chiami tale principio materiale, i platonici non colgono nel principio materiale l'aspetto della privazione e questo fa sì che non riescano a rispondere alla necessità – pure da essi stessi riconosciuta – che ci sia qualcosa che faccia da sostrato<sup>53</sup>.

Ora, come si è visto, nello schema dello Stagirita, all'interno della materia o sostrato, si distingue

1. il sostrato in senso proprio (ciò che permane) che è caratterizzato da questo essere in potenza (quindi non coincide con il Non Essere, ma, anzi, come Aristotele dice chiaramente in questo passaggio, *in un certo senso* può dirsi sostanza e, dunque, è non essere solo per accidente);

2. la privazione (cioè la mancanza di forma, che non permane) che proprio in questo passaggio Aristotele definisce come Non Essere per se stessa (191 b-192 a).

Ricevono ulteriore chiarezza, a questo punto, i passaggi di *Fisica*, A, 7 nei quali si parla di un sostrato che è uno per numero e due per

---

derivazione: «Per prima cosa, infatti, essi concordano sul fatto che la natura in senso assoluto derivi dal non essere (ἐκ μὴ ὄντος)» (*Fisica*, A, 9, 192 a).

<sup>52</sup> Non è accettabile, però, attribuire questa posizione a Platone stesso basandosi sulla testimonianza aristotelica (che, appunto, si contraddistingue come operazione eminentemente teoretica), come fa Brochard (V. Brochard - L. Dauriac, *Le devenir dans la philosophie de Platon*, in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1928, pp. 108-110), il quale afferma: «in ultima analisi i termini di Materia, Indeterminato, Più e Meno, Grande e Piccolo, Diverso e Non Essere, sono sinonimi. Aristotele, del resto, ci dice, nei suoi termini, che per Platone la materia è il Non Essere (τὸ μὴ ὄν)».

<sup>53</sup> Couloubaritsis (*Aristotele, La Physique*, introduction de L. Couloubaritsis, traduction de A. Stevens, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999, p. 28) afferma che Aristotele in questo passaggio rimprovera Platone «di aver spiegato male il divenire, perché egli oppone l'Uno e la Diade indeterminata, confondendo nell'ultimo termine materia e privazione, dunque anche essere e non essere». A mio parere, tale ricostruzione dell'argomentazione aristotelica non è esatta, perché nella critica aristotelica non si parla di confusione tra materia e privazione, ma del fatto che, in virtù del rapporto di contrarietà che si instaura tra i principi platonici (siano essi uno e Diade o, in termini aristotelici, Essere e Non essere) la privazione non trova affatto spazio. Dunque, anche se, stando ai nomi, i principi platonici sono tre, effettivamente si riducono a due ed è su questo che si concentra la critica aristotelica, rivendicando l'importanza di un'ulteriore distinzione interna al principio materiale.

concetto e si accenna a una differenza di essenza nel sostrato stesso (190 a 16-17; 190 b 35- 191 a 3): il sostrato è effettivamente uno, ma al suo interno si distinguono due realtà diverse per essenza, perché una è in un certo senso sostanza, l'altra è non essere per se stessa.

Stando alla ricostruzione aristotelica, si comprende, dunque, perché egli abbia affermato che si profilano due modi diversi di concepire la triade della generazione. Infatti, come si è visto, Aristotele pone un'effettiva triade costituita da tre elementi ontologicamente distinti: 1. materia o sostrato; 2. forma; 3. privazione.

Il modello platonico, invece, nella lettura che ne dà Aristotele, può essere visto tanto come binario quanto come ternario, a seconda se il Grande e il Piccolo siano considerati insieme o separatamente; ma, nonostante lo sdoppiamento a livello di nomi, lo Stagirita sottolinea come comunque la logica di fondo resti binaria, perché tanto il Grande quanto il Piccolo, opponendosi con un rapporto di contrarietà all'Uno-Essere sono entrambi Non Essere, dunque, non c'è una reale distinzione tra i due termini<sup>54</sup>.

Il modello può configurarsi così:

- Uno = Essere → nello schema aristotelico corrisponde alla forma;
- Diade di (2a) Grande e (2b) Piccolo (Ricettacolo) - che si oppone all'Uno = Non Essere → nello schema aristotelico corrisponde alla materia o sostrato;

Di fatto, dunque, si pongono due principi in un rapporto di contrarietà tale per cui la forma è bene e la materia è male e, com'è evidente, si perde la privazione, che, invece, nello schema aristotelico, si trova in un rapporto di contrarietà con la forma e non è più sostrato, ma uno degli opposti<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Una critica del tutto paragonabile a questa circa la lettura unitaria o duplice della Diade indefinita di Grande e Piccolo si trova in *Metafisica*, N, 1: «Ora, questi filosofi considerano uno dei contrari come materia (ὕλην): alcuni opponendo all'Uno l'ineguale (che considerano come la natura del molteplice) altri, invece, opponendo all'Uno il molteplice. [...] E in effetti anche chi dice che l'ineguale e l'uno sono elementi e che l'ineguale è la diade di grande e piccolo, considera l'ineguale e il grande e il piccolo come una unica cosa, e non precisa che essi sono una sola cosa quanto alla nozione, ma non quanto al numero» (1087 b 5-12).

<sup>55</sup> Nel quadro di questa operazione teoretica - che, come si è visto, eliminando il livello protologico, non vede alcuna gradazione tra Causa Errante (o Diade di Grande e Piccolo), *Chora* e ricettacolo ed è finalizzata soprattutto ad evidenziare la necessità di un terzo termine, distinto ontologicamente, come la privazione - la critica aristotelica trova spiegazione e giustificazione; dunque, a mio parere, non è condivisibile il severo giudizio che Brisson (*Même*, cit., pp. 227-229) esprime a proposito di questo brano: «è a malapena necessario confutare una tale interpretazione. Da una parte perché appare del tutto evidente che non si può analizzare il *milieu* spaziale basandosi su una nozione sconosciuta a Platone: la privazione. E d'altra parte perché non si

«Infatti, se c'è qualcosa di divino e di buono e di desiderabile, affermiamo, da un lato, che c'è qualcosa di contrario ad esso; dall'altro, che c'è ciò che per natura desidera e persegue questo secondo la sua natura. A questi, invece, accade che il contrario persegua la propria distruzione. E la forma non può porre se stessa come oggetto del proprio desiderio, perché non è bisognosa di nulla né può desiderare il proprio contrario (infatti i contrari si distruggono gli uni con gli altri)» (A, 9, 192 a 16-20).

Da quest'ultimo passaggio argomentativo emerge il ruolo fondamentale della privazione nel modello aristotelico: essa si configura come quell'elemento che consente alla materia prima di restare neutra, opponendosi alla forma e, in questo modo, rende possibile il divenire.

Come si è visto, infatti, lo Stagirita pone (1) la forma come ciò verso cui la materia tende; poi, distinguendo nella materia (2a) il sostrato (che non si configura come contrario alla forma<sup>56</sup>, ma come ciò che è suo correlativo) e (2b) la privazione (che, invece, si configura come il contrario della forma) oppone alla forma la privazione, consentendo al sostrato di tendere alla forma senza arrivare all'assurdo, rimproverato ai platonici, secondo cui la materia tenderebbe alla propria distruzione;

Infatti, Aristotele chiude il capitolo ribadendo la duplice natura della materia: in senso proprio è sostrato e, come, tale, non si genera e non si corrompe, ma resta in potenza. Intesa come privazione può corrompersi<sup>57</sup>.

---

può non domandarsi se Aristotele abbia letto il *Sofista*. Dato che sembra sicuro che Aristotele ha effettivamente conosciuto questo dialogo, è difficile spiegarsi i controsensi fondamentali della sua interpretazione. Infatti, nel *Sofista*, si trovano numerosi passaggi in cui Platone afferma chiaramente che il non essere assoluto non esiste». Analogamente, rispetto all'identificazione del principio materiale al male, Brisson osserva che «è superfluo dire che questa identificazione del sostrato materiale al male dipende dall'identificazione del sostrato materiale al non essere e alla falsità. Anche qui non è difficile confutare una tale affermazione. In primo luogo, perché in Platone il male generale deriva dalla difformità inerente alle cose sensibili in rapporto alle forme intelligibili di cui partecipano; e il male morale si identifica con l'errore nella considerazione del bene e, dunque, in un certo qual modo, al non essere relativo, cioè al diverso nella sfera della conoscenza e del discorso. E, in secondo luogo, perché la concezione che Aristotele si fa del non essere in Platone è contraddetta dalla dottrina del *Sofista*».

<sup>56</sup> Infatti, a 190 b 30 Aristotele precisa che il sostrato «non è affatto un contrario».

<sup>57</sup> «E in un senso essa [la materia] si corrompe e si genera in un altro no. Infatti, in relazione a ciò che è in essa, di per se stessa è corrotta (in quanto quello che in essa è corrotto è la privazione); in relazione alla potenza, essa né si genera né si distrugge di per sé (la materia non ha in se stessa la capacità di generare e corrompere), ma è necessariamente incorruttibile e ingenerata. Se, invero, fosse generata occorrerebbe che le soggiacesse qualcosa, ma questo soggiacere è la sua natura ed essa è quindi prima di essere generata (giacché io chiamo materia il *primo comune sostrato* di ciascuna cosa e ciò dalla cui immanenza non accidentale un qualcosa è generato); se

I platonici, invece, restando in una logica binaria, devono necessariamente porre i loro principi in un rapporto di contrarietà che conduce inevitabilmente all'assurdo di una materia che tende al suo contrario, cioè alla propria distruzione.

Alla luce di questa argomentazione, riceve ulteriore giustificazione la prima affermazione dello Stagirita, secondo la quale i platonici fanno derivare la natura dal Non Essere. Infatti, in una logica binaria, nella quale forma e materia si rapportano come contrari, se la forma è, la materia (contraria alla forma) *non è*<sup>58</sup>.

## 2. Il ricettacolo platonico all'interno della trattazione aristotelica sul luogo

### 2.1. La definizione aristotelica di luogo

L'interpretazione aristotelica del ricettacolo platonico – che lo Stagirita legge come *chora* – si pone all'interno della trattazione che in

---

poi essa si corrompe, giungerà alla fine a questo punto: che sarà in uno stato di distruzione, prima di essere distrutta» (A, 9, 192 a 30).

<sup>58</sup> Un'argomentazione critica del tutto confrontabile a questa (e ancora più esplicita) è rintracciabile in un passo della *Metafisica* nel quale l'orizzonte di riferimento è quello protologico tratteggiato nel *Filebo*. Infatti, lo Stagirita avvicina Platone ai Pitagorici e individua come sua peculiarità quella di aver posto una diade e di aver fatto derivare l'illimitato dal grande e piccolo (*Metafisica*, A, 6, 987 b 25-27) per poi concludere l'esame della posizione platonica rispetto ai principi, affermando che «è evidente da quanto si è detto che egli ha usato solo due cause: quella formale e quella materiale (infatti le Idee sono cause formali delle altre cose e l'Uno è causa formale delle Idee). E alla domanda su quale sia la materia avente funzione di sostrato (ἡ ὄλη ἢ ὑποκειμένη), di cui si predicano le Idee nell'ambito dei sensibili; e di cui si predica l'Uno, nell'ambito delle Idee, egli dice che è la diade, cioè il grande e il piccolo. Inoltre, <Platone> attribui la causa del bene al primo dei suoi elementi e quella del male all'altro, come abbiamo detto che già avevano cercato di fare alcuni dei filosofi precedenti, per esempio Empedocle e Anassagora» (*Metafisica*, A, 6, 988 a 8-17). A questo proposito cfr. anche *Metafisica*, N, 4 in cui Aristotele afferma: «Queste sono le assurdità che ne conseguono e anche quella secondo cui l'elemento contrario <all'Uno> – sia esso il molteplice, sia l'ineguale, sia il grande e il piccolo – sarà il male in sé (τὸ κακὸν αὐτό)» (1091 b 30-32). Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato*, cit., pp. 84-85, p. 104) afferma che «il primo errore [il fatto di considerare la natura come derivante dal non essere] deve essere stato considerato [da Aristotele] il risultato di questa mancata distinzione senza la quale era necessario accettare l'esclusività delle alternative di Parmenide, "o essere o non essere" [...] così da giungere alla conclusione che il sostrato, dal momento che non può essere senza abolire la molteplicità e il divenire, deve non essere». Egli afferma, infatti, che «il fine del primo libro della *Fisica* è stabilire la teoria della triade dei principi del mutamento naturale - forma, materia e privazione; la novità di questa teoria, secondo Aristotele, sta nella dottrina della differenza logica di sostrato e privazione e nella conseguente contrarietà di privazione e forma».

*Fisica*, Δ, 1-5 il filosofo dedica al luogo (τόπος)<sup>59</sup>. Tale concetto è irrinunciabile per il *physikos*, ma si presenta come aporetico. I problemi legati al luogo riguardano in prima battuta la sua stessa esistenza, poi le modalità del suo modo di essere, seppure esiste e, infine, la sua natura (Δ, 1, 208 a 27-29).

Dopo aver riflettuto, ancora in senso aporetico, sul luogo in Δ, 2<sup>60</sup> e aver escluso che esso possa dirsi tanto forma quanto materia (209 b), in Δ, 4 Aristotele propone la sua soluzione rispetto al luogo.

La prima movente del procedimento è quella di individuare le proprietà fondamentali del luogo che sembrano costituire una sorta di premesse all'intera trattazione<sup>61</sup>:

- il luogo è ciò che contiene quell'oggetto di cui è luogo e che non è nulla della cosa medesima che esso contiene (211 a);
- il primo luogo non è né minore né maggiore (211 a 3);
- esso è privo di ciascuna cosa ed è separabile (211 a 4);
- ogni luogo ha l'alto e il basso (211 a 4);
- per natura ciascun corpo è portato a permanere nel proprio luogo (211 a 5).

Lo Stagirita formula quindi quattro ipotesi sulla natura del luogo:

«Dunque, da questo risulta già evidente che cosa sia il luogo. Infatti, in linea di massima è necessario che il luogo sia una di queste quattro cose: <1> o forma <2> o materia <3> o una certa estensione che sta tra le estremità <4> o le estremità, se non c'è alcun intervallo oltre la grandezza del corpo contenuto. È evidente comunque che tre di queste definizioni siano non ammissibili» (Δ, 4, 211 b 5-10).

Procedendo per esclusione giunge ad un'unica definizione di luogo che è quella secondo cui il luogo è:

<sup>59</sup> «Il termine di cui Aristotele si serve per definire lo spazio è τόπος. Questa parola significa luogo piuttosto che spazio. Questo perché, per Aristotele [...] non c'è altro spazio che il luogo» (Hamelin, *Système*, cit., p. 286).

<sup>60</sup> *Fisica*, Δ, 2 chiude, infatti, riconfermando la situazione aporetica posta dal luogo: «Si è detto, dunque, per quali ragioni è necessario che il luogo sia qualcosa e, di nuovo, per quali ragioni si è in difficoltà a proposito della sua essenza» (210 a 11-13).

<sup>61</sup> «Aristotele enuncia una serie di proprietà del luogo che vengono assunte come tratti imprescindibili del luogo per sé e "con verità". Questo significa che un adeguato resoconto della natura del luogo dovrà tenere conto di e fondare queste proprietà del luogo stesso» (L.M. Castelli, *Aristotele, Fisica. Libro IV*, cit., p. 158).

«L'ultima delle quattro cose, cioè il limite del corpo contenente <in quanto esso è tangente al contenuto>. E chiamo "contenuto" un corpo che possa essere mosso secondo un moto di traslazione» (212 a 5-7).

E precisa poi che

«come il vaso è un luogo trasportabile, così anche il luogo è un vaso che non si può trasportare. Perciò, quando qualcosa che è dentro un'altra, si muove e cambia in una cosa mossa, come una nave in un fiume, essa si serve di ciò che la contiene come di un vaso piuttosto che come di un luogo. Il luogo invece richiede di essere immobile: perciò, piuttosto tutto il fiume fa da luogo, perché il tutto è immobile. Di conseguenza, il luogo è il primo immobile limite del contenente» (212 a 14-21)<sup>62</sup>.

## 2.2. La chora eguagliata al ricettacolo

Da quanto si è visto finora rispetto alla materia prima, si può concludere che, in ultima analisi, il sostrato in Aristotele, viene a coincidere con la materia intesa nel suo senso più proprio. Una tale identificazione

<sup>62</sup> Dal punto di vista cosmologico, una tale definizione del luogo comporta che, dato il fatto che «al di là universo (τὸ πᾶν) e dell'intero (ὅλον), non c'è nulla che sia fuori da tutto l'universo, e perciò tutte le cose si trovano nel cielo: infatti il cielo e l'universo sono la stessa cosa. Il luogo, però, non è il cielo, ma, per così dire, l'estremità del cielo ed è a contatto con il corpo in movimento (e si tratta di un limite immobile). E per questo la terra è nell'acqua, l'acqua nell'aria, questa, a sua volta, nell'etere, l'etere nel cielo: ma il cielo non si trova in nessun'altra cosa» (212 b 16-22). In questo passaggio Aristotele sembra proporre un'atipica disposizione degli elementi, perché nel meccanismo "a scatole cinesi" che fa ricadere ogni elemento dentro l'altro e li dice tutti contenuti dall'etere, non viene nominato il fuoco. Ci limitiamo a notare che questo dato risulta problematico rispetto alla cosmologia ricostruibile dal *De caelo* e a proporre alcune ipotesi esplicative del passo. Simplicio riporta l'osservazione di Alessandro di Afrodisia, il quale nota appunto che «egli [Aristotele] chiama le sfere dei pianeti etere; sembra omettere il fuoco e sostituirlo con l'aria». Simplicio spiega in questi termini il passo: «Anche se egli ha ommesso il fuoco, ha precedentemente detto che l'aria era nei cieli... è chiaro che egli sta chiamando etere l'intero universo o l'intero costituito da ciò in cui i cieli si muovono» (Simplicius, *On Aristotle Physics* 4.1-5, 10-14, cit., p. 94). Hahn (*The Fifth Element in Aristotle's De philosophia: A Critical Re-Examination*, in *The Journal of Hellenic Studies* 102 [1982], pp. 60-74, p. 62, n. 10) riporta invece due ipotesi diverse che concludono in modo simile: l'etere, in questo passaggio non sostituirebbe l'aria, come pensa Simplicio, ma il fuoco: «Se l'ὀὐρανός sta ad indicare l'universo come intero, il passaggio sembrerebbe presupporre una cosmologia a quattro elementi ed "etere" allora è riferito al fuoco celeste. Se, d'altra parte, ὀὐρανός significa la regione celeste, la regione dell'elemento celeste, è probabile ipotizzare una cosmologia standard a cinque elementi. In questo caso etere è riferito all'elemento sublanare fuoco. In entrambi i casi, la parola etere si riferisce al fuoco, non al quinto elemento». Anche a parere della Castelli "etere" in questo passo viene usato al posto di fuoco (*Aristotele, Fisica. Libro IV*, cit., p. 171).

viene estesa dallo Stagirita anche al concetto platonico di ricettacolo che egli sovrappone perfettamente al suo sostrato, come si vede chiaramente in un passaggio del *De caelo* (che si situa nel contesto della critica alla dottrina delle superfici).

«Ma è la natura stessa che sembra indicarci questo, cioè ciò che è anche conforme alla ragione: infatti, come negli altri casi, bisogna che il sostrato (τὸ ὑποκείμενον) sia privo di forma e di figura – infatti, il “ricettacolo” (τὸ πανδεχές) per usare l’espressione del *Timeo*, così potrebbe lasciarsi modellare nel modo migliore – così bisogna pensare che anche gli elementi siano come la materia dei composti» (Γ, 8, 306 b 15-20).

Del resto, è proprio sulla base di questa identità tra il suo concetto di materia e il ricettacolo platonico che egli può fondare l’identità tra materia e spazio nel passo già ricordato di *Fisica Δ*. In questo caso, l’orizzonte di riferimento è quello del luogo inteso per sé, cioè il luogo in cui si trovano tutti i corpi. Aristotele riconosce a Platone il merito di aver almeno tentato di indicare l’essenza del luogo, ma egli pone il suo maestro tra coloro che definiscono il luogo come materia:

«Perciò anche Platone dice nel *Timeo* che la materia (ὄλην) e lo spazio (χώρον) sono la stessa cosa, infatti, il ricettacolo (μεταληπτικόν) e lo spazio (χώρον) sono una sola e medesima cosa. Ma egli, pur definendo in quel passo il ricettacolo (μεταληπτικόν) in un modo diverso da come lo definisce nelle cosiddette dottrine non scritte, ha, comunque, identificato il luogo (τόπον) e lo spazio (χώρον)» (*Fisica, Δ*, 2, 209 b 11-16)<sup>63</sup>.

Lo Stagirita stabilisce in questo passo una sorta di equazione che potremmo formalizzare in questi termini: materia = ricettacolo; ricettacolo = spazio; materia = spazio

In questo caso, i termini di materia e ricettacolo sono evidentemente usati come intercambiabili.

<sup>63</sup> Un riferimento confrontabile a questo – in cui Aristotele ripropone l’identità tra ricettacolo, materia e spazio – si rintraccia anche in *Fisica, Δ*, 7 nel contesto dell’argomentazione intorno al vuoto: «Perciò, alcuni affermano che il vuoto è la materia del corpo (e sono proprio coloro che sostengono che anche il luogo è così); ma sbagliano; infatti, la materia non è separabile dalle cose, mentre essi ricercano il vuoto come separabile» (Δ, 7, 214 a 13-16). In questo accenno al luogo inteso come identico alla materia si risente un’eco del passaggio appena citato. Il fatto poi che si dica che la conclusione è errata, perché la materia non è separabile, ci conduce al punto fondamentale di differenza tra il ricettacolo platonico e la materia prima aristotelica: l’uno è inteso come separabile, l’altra come inseparabile.

Dunque, interpretando il ricettacolo come la *sua* materia, egli lo identifica poi con lo spazio «pur sapendo e ricordando che Platone sosteneva una cosa diversa nelle lezioni orali, che qui Aristotele cita per la prima e ultima volta». In questo passaggio, quindi, risulta evidente la forzatura della testimonianza aristotelica, perché «Aristotele non può far finta di ignorare che Platone dava una lettura del ricettacolo che gli permetteva di distinguerlo dalla *χώρα* e quindi deve ricordarlo, solo che la cosa non appare convincente e neppure del tutto opportuna allo Stagirita che coglie, nella formulazione del *Timeo*, il segno dell'inevitabile identificazione dei due termini»<sup>64</sup>.

A riprova dell'importanza e della problematicità di una tale identificazione, Aristotele sembra riproporla nello stesso libro appena poche righe dopo:

«Se ci è concessa una digressione, si dovrebbe chiedere a Platone per quale motivo non siano in un luogo le idee e i numeri, se il luogo (ὁ τόπος) è ciò che rende possibile la partecipazione (τὸ μεθέκτικον), sia nel caso in cui ciò che rende possibile la partecipazione (τοῦ μεθεκτικοῦ) sia il grande e il piccolo (τοῦ μέγαλου καὶ τοῦ μικροῦ), sia nel caso in cui esso sia la materia (ὕλης), come egli ha scritto nel *Timeo*» (*Fisica*, Δ, 2, 209 b 33-210 a 2).

I due passaggi sono confrontabili almeno su due punti: innanzitutto, nell'identificazione tra ricettacolo e materia che, in questo secondo passaggio, viene addirittura data per acquisita, perché Aristotele si riferisce evidentemente al ricettacolo platonico chiamandolo materia.

In secondo luogo, Aristotele sembra sostenere anche qui la lettura secondo la quale spazio e ricettacolo coincidono. Infatti, sulla scorta del passo precedente, egli indica lo spazio come ciò che rende possibile la partecipazione e, sulla base di una tale funzione, prospetta sia la possibilità che esso coincida con il ricettacolo sia quella che coincida con il grande e il piccolo<sup>65</sup>, sostanzialmente indifferente a quale delle due si accetti.

<sup>64</sup> M. Migliori, *Ontologia*, cit., p. 70. Claghorn (*Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, cit., p. 6) commenta questo passo osservando, invece, che da questo passaggio (come pure dal passo di *Fisica*, 210 a 1-2 che abbiamo già analizzato) risulta che Aristotele pensi che Platone abbia la sua stessa visione, anche se «il termine aristotelico per la materia (ὕλη) non è usato neanche una volta da Platone in quel senso». Il tentativo di sovrapposizione operato dallo Stagirita mi sembra evidente, ma non credo che il passo della *Fisica* autorizzi a pensare che lo Stagirita effettivamente pensasse che Platone avesse la sua stessa concezione.

<sup>65</sup> Cfr. J.B. Skemp, *ΥΑΗ and ΥΠΟΔΟΧΗ*, in *Aristotle and Plato*, cit., pp. 201-212, p. 209. Riferendosi a questi due passaggi, egli osserva che «essi sembrano rappresentare una parziale, ma

Ora, da un lato, una tale affermazione ribadisce l'uguaglianza forzata tra ricettacolo e *chora* posta sopra: infatti, il luogo (precedentemente uguagliato alla *chora*) è inteso come condizione della partecipazione e, in forza di questo, fatto coincidere con la materia (precedentemente uguagliata al ricettacolo) o con la Diade di Grande e Piccolo (che, come si è visto a proposito del passaggio di *Fisica*, A, 9, nel contesto aristotelico viene ad essere soltanto un'altra definizione del ricettacolo stesso); dall'altro lato, però, analogamente al passo precedente, anche questo passaggio dimostra che in realtà Platone metteva in gioco due termini: il luogo, la *chora* appunto – che, diversamente da quanto afferma Aristotele per sostanziare la sua equiparazione – in quanto precondizione della generazione del *kosmos*, è semplicemente sede di tutte le cose sensibili, non ha alcuna parte attiva al processo di generazione; e il ricettacolo che, invece, ha un ruolo attivo, anche se certo non si può attribuire ad esso l'operazione di partecipazione delle cose alle Idee. Su questo punto, infatti, la testimonianza aristotelica risulta viziata dal categorico rifiuto, già riscontrato, di ammettere la causa efficiente platonica, cioè il Demiurgo. Nel contesto del *Timeo*, infatti, è il Demiurgo, non certo il ricettacolo, ad essere l'agente della partecipazione.

### 3. Critiche aristoteliche al ricettacolo

Una critica articolata al concetto platonico del ricettacolo trova spazio nel secondo libro del *De generatione et corruptione*.

«Restano da indagare i cosiddetti elementi<sup>66</sup> dei corpi. Infatti, la generazione e la corruzione non possono avvenire in tutte le sostanze naturalmente costituite, senza la presenza dei corpi percettibili» (B, 1, 328 b 31-33).

---

sincera comprensione dell'intento platonico e non una semplice critica della sua dottrina». Ora, ammesso che non ci sia critica nel primo passaggio (che si presenta come una testimonianza del pensiero platonico), il tono si fa sicuramente polemico nel secondo. Inoltre, mi sembra evidente che nel supporre che Platone identifichi μεταληπτικόν e ὅλη (cosa che lo stesso Skemp vede nella testimonianza dello Stagirita), l'interpretazione aristotelica pieghi il pensiero platonico sul suo schema.

<sup>66</sup> Filopono (*On Aristotle on Coming - to - Be and Perishing 1.6-2.4* [Ancient Commentators on Aristotle], translated by C.J.F. Williams, general editor R. Sorabji, Duckworth, London 1999, p. 115) osserva che Aristotele definisce gli elementi con quest'espressione, perché «non era lui ad aver dato questo nome, ma esso era diffuso nel parlare comune».

Aristotele dedica la prima parte della sua indagine alla rassegna delle opinioni dei predecessori intorno alla materia «che funge da sostrato (τὴν ὑποκειμένην ὕλην)» (328 b 34). Dal contesto risulta però un ulteriore slittamento di senso, per cui il sostrato viene a coincidere, nella ricostruzione aristotelica, con gli elementi stessi. Una tale sfasatura può giustificarsi sulla base della polisemia del termine materia (chiarita nel libro A, 3-4) che, appunto, in un senso più proprio è sostrato, ma, in un secondo senso, può coincidere con gli elementi stessi (come Aristotele chiarisce a 319 b). Inoltre, essa risulta comunque “obbligata” dalla novità della dottrina platonico-aristotelica del ricettacolo-sostrato, rispetto alle dottrine dei predecessori che, non ponendo una materia indistinta alla base della generazione, consideravano gli elementi come principi materiali.

- Alcuni sostengono che la materia sia una: aria o fuoco o qualcosa di intermedio tra questi che sia comunque una realtà corporea e separabile.
- Altri pensano che sia più di una: (1) alcuni fuoco e terra; (2) altri fuoco, terra e aria; (3) altri ancora fuoco, terra, aria e acqua. Dall’associazione, dalla separazione e dall’alterazione di questi elementi deriverebbero la generazione e la corruzione delle cose.
- Altri ancora pongono una sola materia – che non rientra tra quelle nominate – corporea e separabile. Ma chi sostiene questo è in errore, afferma Aristotele, perché è impossibile che esista un corpo percepibile senza che intervengano le opposizioni fondamentali, che secondo lo Stagirita caratterizzano gli elementi. Il riferimento qui è probabilmente all’ἄπειρον posto da Anassimandro (329 a 11-13).

La rassegna degli *endoxa* continua poi prendendo in esame la posizione platonica:

«Del resto, ciò che è scritto nel *Timeo*, è assolutamente impreciso<sup>67</sup>: infatti (γάρ), Platone <1> non dice chiaramente se il ricettacolo universale (τὸ πᾶνδεχές) è separato dagli elementi <2> né ne fa alcun uso, limitandosi a dire

<sup>67</sup> Claghorn (*Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, cit., p. 8) legge questa affermazione come una prima critica autonoma rispetto alle altre e la definisce «un rimprovero molto gentile cui Platone stesso sembra assentire». Il riferimento è in particolare a quel passo del *Timeo* nel quale l’Autore sottolinea la natura “sfuggente” del ricettacolo che dimostra di essere estremamente difficile da definire: «[il ricettacolo] partecipa in un modo assai complesso dell’intelligibile (μεταλαμβάνων δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ) ed è difficile da concepirsi» (51 B 1). A mio parere, però, l’andamento del testo dimostra che questa è soltanto una frase introduttiva che viene poi spiegata e articolata dall’elenco di obiezioni critiche che segue (una tale interpretazione mi sembra confermata, anche a livello grammaticale dalla presenza del γάρ che lega fortemente il resto del testo alla prima af-

che è una sorta di sostrato anteriore ai cosiddetti elementi, come lo è l'oro per gli oggetti d'oro <3>. Tuttavia, anche questo paragone non è formulato bene in questo modo, ma è applicabile solo alle cose di cui c'è alterazione, mentre rispetto a quelle di cui si dà generazione e corruzione è impossibile che una realtà sia chiamata con il nome della cosa da cui è nata; tuttavia, egli dice che è di gran lunga più vero dire che ogni oggetto d'oro è oro. <4> Ma, pur essendo gli elementi corpi solidi, egli spinge l'analisi fino alle superfici: ma è impossibile che le superfici siano la "nutrice" e la materia prima (τιθήνην καὶ τὴν ὕλην πρώτην)» (B, 1, 329 a 13-24).

Aristotele, dunque, del tutto fedele all'equiparazione che ha operato tra ricettacolo e materia, pone la critica al ricettacolo platonico, nel quadro di questa rassegna di posizioni sulla materia.

Tale critica, comunque, si distingue fortemente da quelle mosse agli altri filosofi, perché lo Stagirita condivide con il maestro l'idea secondo cui materia in senso proprio non siano gli elementi, ma qualcosa di precedente. Infatti, nello schema platonico, gli elementi non sono affatto principi e la loro origine è strettamente legata al ricettacolo. Aristotele ricalca la movenza platonica nel porre il sostrato come la materia in senso proprio, dalla quale derivano gli elementi che, dunque, possono anche dirsi materia, ma non in senso proprio<sup>68</sup>. Questa movenza, quindi, è confrontabile nei due schemi, ma, come si è visto, Aristotele rilegge il ricettacolo platonico come fosse il *suo* sostrato, cioè la materia prima e, a partire da questa torsione imposta al pensiero platonico, egli muove quattro obiezioni al concetto di ricettacolo.

1. L'imprecisione: non si dice chiaramente se il ricettacolo è separato dagli elementi. Nel muovere questa critica Aristotele coglie un problema vero che è appunto quello del rapporto tra materia ed elementi. Ora, mentre lo Stagirita scioglie questo nodo parlando di contrari che connotano una materia senza forma e la cui caratteristica è quella di essere in potenza, Platone pone una sorta di proto-elementi che "abitano" il ricettacolo ancora prima di essere ordinati. Nel suo schema, però, manca sia la distinzione aristotelica tra i concetti di

---

fermazione). Ora, se questa lettura è legittima, l'imprecisione lamentata da Aristotele è soprattutto legata alla difficoltà di stabilire se il ricettacolo sia separato o non separato dagli elementi, mentre la notazione platonica è di carattere gnoseologico: riguarda, infatti, la conoscibilità o meno di questa realtà. Non credo, dunque, che le due affermazioni siano sovrapponibili.

<sup>68</sup> Infatti, Filopono (*On Aristotle on Coming - to - Be and Perishing 1.6-2.4*, cit., p. 116) osserva che Aristotele, attraverso quest'esame delle posizioni dei predecessori, «dimostra che i cosiddetti elementi non sono tutti questi [aria, acqua, fuoco e terra] né uno di questi, come alcuni hanno pensato, ma che essi stessi sono corpi percepibili capaci di generazione e di corruzione».

potenza e atto – e questo comporta «l'ambiguità del rapporto tra proto-elemento, totalmente interno e difficilmente distinguibile da ricettacolo ed elemento formato»<sup>69</sup> – sia la distinzione, all'interno del ricettacolo, del concetto di privazione (che, come si è visto, è l'elemento che consente al sostrato aristotelico di rimanere totalmente neutro e, dunque, di ricevere ogni forma).

2. Il fatto che Platone non faccia uso di questo principio, ma si limiti soltanto a dire che è un sostrato anteriore agli elementi. Questa critica è strettamente legata alla prima. A partire dal suo concetto di materia prima (che è causa in senso proprio e giustifica la continuità della generazione, come si è visto), lo Stagirita rimprovera al maestro l'inadeguatezza di questa causa posta solo come sostrato. Manca, infatti, tutta l'azione dei contrari che spiegherebbe il *modo* in cui si generano gli elementi. Ora, la critica prende il via sicuramente dal fatto che Aristotele si aspetta di ritrovare nel ricettacolo platonico le funzioni della sua causa materiale, ma coglie effettivamente il nodo problematico della ricostruzione platonica: Platone spiega la generazione dal punto di vista della causa formale (la dottrina delle superfici, come vedremo) e della causa efficiente (il Demiurgo), lasciando poco spazio all'azione effettiva di una causa materiale<sup>70</sup>.
3. L'analogia con l'oro non risulta del tutto esatta. Essa è infatti applicabile solo alle cose che ammettono *alterazione*, non generazione. Qui abbiamo un tipico esempio di una critica che è dovuta al sistema aristotelico e non coglie un effettivo problema in Platone. Infatti, essa è giustificata dalla distinzione aristotelica tra generazione e alterazione<sup>71</sup>: l'esempio dell'oro si applica all'alterazione, in cui il sostrato resta visibile, ma non alla generazione in cui questo non accade<sup>72</sup>.
4. L'ultima critica è diretta alla dottrina delle superfici, ma sembra intrinsecamente legata (e influenzata da) al contesto in cui si trova, cioè la trattazione della causa materiale. Infatti, Aristotele argomenta specificamente contro la dottrina delle superfici nel *De caelo* (Γ, 1 e Γ, 8) e nel *De generatione et corruptione* (A, 2). In questi contesti più specifici, come vedremo<sup>73</sup>, la critica ha inizio sempre da un punto che qui viene soltanto testimoniato, perché non è quello

<sup>69</sup> M. Migliori, *Ontologia*, cit., p. 97.

<sup>70</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>71</sup> Cfr. *De generatione et corruptione*, A, 3.

<sup>72</sup> Cfr. M. Migliori, *Ontologia*, cit., p. 97.

<sup>73</sup> Cfr. cap. IX, §§ 3-4, pp. 372-398.

che interessa, cioè il fatto che i corpi vengano ridotti da Platone a superfici (cosa che – come avremo modo di verificare nei passi cui accennavo – dal punto di vista aristotelico, non è ammissibile per ragioni tanto matematiche quanto fisiche). In questo passo, invece, *assumendo* (senza criticarla già dai presupposti) *la posizione platonica*, Aristotele evidenzia un’impossibilità di fondo, cioè il fatto che tali superfici non possono essere indicate come cause materiali. Tale critica, però, «stravolge teoreticamente il discorso platonico». Infatti, quello che per l’Autore ateniese è un principio formale viene letto dallo Stagirita come un principio materiale: Aristotele equipara chiaramente le superfici al ricettacolo, usando anche una terminologia platonica (τιθήνην καὶ τὴν ὕλην πρώτην). In questo senso, esse «possono essere fatte rientrare nella dimensione del ricettacolo e perciò risultano, da questo punto di vista, non adeguate»<sup>74</sup>. A queste posizioni, Aristotele oppone la sua visione.

«Noi (ἡμεῖς) invece diciamo che c’è una certa materia (τινα ὕλην) dei corpi sensibili, che però non è separata (οὐ χωριστήν), ma è sempre accompagnata da un’opposizione; e da questa materia si generano i cosiddetti elementi» (B, 1, 329 a 24-27).

In questa affermazione è evidente tutta la distanza da Platone. Nella teoria aristotelica, infatti, la materia, senza essere separata, funge da sostrato ai contrari. In questo senso

«Infatti, né il caldo è la materia del freddo, né questo lo è per il caldo, ma il sostrato è la materia per entrambi» (329 a 32-33).

<sup>74</sup> M. Migliori, *Ontologia*, cit., p. 97. Filopono attacca la legittimità di una tale critica, perché osserva che «si deve riconoscere che Platone non fosse così inesperto in geometria da pensare che i corpi potevano dissolversi in superfici: piuttosto egli parlava di superfici fisiche, cioè corporali, che hanno anche profondità». Ora, come vedremo nel capitolo successivo, stando alla dottrina delle superfici non sembra di poter sostenere che le superfici abbiano valenza materiale (anche se il riferimento alla profondità è indubbio; cfr. 53 D), ma Platone sembra indicarle proprio come cause formali che danno ordine a una materia altrimenti disordinata; comunque le considerazioni di Filopono non sembrano cogliere il punto vero della critica aristotelica. Infatti qui non si contesta tanto il fatto che i corpi vengano ridotti a superfici (critica che effettivamente verrà formulata in contesti più specifici), ma il fatto che le superfici non siano cause materiali adeguate. Solmsen (*Aristotle’s system*, cit., p. 326) riconosce, invece, una certa validità a questa critica, perché osserva che «nel *Timeo* è veramente difficile trovare continuità tra il ricettacolo e la deduzione matematica degli elementi che Platone presenta successivamente». Una tale difficoltà sembra denunciata da Aristotele più nella seconda critica che non in questa, dove, forse proprio in virtù della poca funzionalità riconosciuta al ricettacolo, Aristotele sembra piegare le superfici a cause materiali e, da questo punto di vista, le giudica inadeguate.

Aristotele, dunque, ribadendo l'uguaglianza tra materia e sostrato, argomenta la necessaria anteriorità concettuale della materia prima rispetto ai contrari e anche la necessità che – a differenza del ricettacolo platonico, dal quale gli elementi entrano ed escono – essa non sia separata proprio per garantire l'azione dei contrari.

A questo punto lo Stagirita procede ad una sorta di “scala” dei principi, distinguendo

1. in primo luogo, il corpo sensibile in potenza (τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητόν), cioè la materia o sostrato che, infatti, a 317 b era stato definito come ciò che è sempre in potenza (ma qui per la prima volta viene definito come un corpo sensibile *in potenza*);
2. In secondo luogo, i contrari;
3. In terzo luogo, gli elementi che si trasformano l'uno nell'altro (in forza dei contrari).

4. *Aristotele e Platone a confronto: il ricettacolo, il sostrato, il luogo e la chora*

Cause materiali in Platone	Cause materiali in Aristotele
Causa Errante o necessità è principio (messo in tensione con l'intelligenza) e <i>non</i> è materia visibile	X
Ricettacolo di <i>tutto</i> ciò che si genera: è sempre una medesima cosa perché non esce dalla propria potenza (50 B); anteriore agli elementi e separato; non muta (49 E); per natura sta come materiale da impronta (50 C); è amorfo (51 A); invisibile (51 A); partecipa dell'intelligibile (51 B).	Materia prima o sostrato: è sempre in potenza ( <i>De generatione et corruptione</i> , A, 3, 317 b); in relazione alla potenza necessariamente incorruttibile e ingenerato ( <i>Fisica</i> , A, 9, 192 a); non è separato; è un corpo sensibile in potenza; uno quanto al numero, due quanto alla forma: in senso proprio è ciò che permane nel processo di divenire e, in quanto tale, è Non Essere per accidente; al suo interno si distingue anche l'opposizione alla forma (cioè la privazione) che è Non Essere per se stessa;

Cause materiali in Platone	Cause materiali in Aristotele
<p>Spazio (χώρα) entro cui si pongono le cose sensibili:  è precondizione della generazione del <i>kosmos</i> e, dunque, anteriore al ricettacolo (52 D);  non è coinvolto nei processi di generazione e corruzione;  si coglie con un ragionamento spurio (52 B).</p>	<p>Il luogo (τόπος) è il primo immobile limite del contenente (Δ, 4, 212 a 20):  come tale, è separabile dall'oggetto contenuto e contiene (al contrario della materia) (211 b 35);  ma, in quanto limite, si trova insieme al contenente (212 a 30);</p>

Lo schema comparativo proposto mostra che in Aristotele manca il livello protologico materiale espresso dalla Causa Errante platonica così come manca la caratterizzazione autonoma di una realtà avvicinata alla *chora*. Infatti, Aristotele comprende nel suo concetto di materia prima o sostrato alcune caratteristiche del ricettacolo (che, a suo parere, non è distinguibile dalla *chora*) e l'idea stessa che egli ha di luogo è confrontabile solo in alcuni tratti superficiali alla *chora* platonica:

- se per Platone si tratta di un oggetto difficile da conoscere e che deve essere posto come pre-condizione del mondo fisico, ma si coglie soltanto con un ragionamento spurio, Aristotele sottolinea più e più volte la problematicità di tale concetto che, analogamente a quanto afferma Platone, è detto irrinunciabile per la scienza della natura, ma difficile da cogliere perché non sembra rientrare in alcuna delle realtà esistenti;
- così come la *chora* platonica è sede di tutte le cose sensibili, il luogo aristotelico è il limite del cielo, cioè ciò entro cui si trova l'intero *kosmos* sensibile, anche se – a differenza del concetto platonico di spazio – esso non si identifica totalmente con il contenente, ma ne è il limite.

Che comunque i due concetti di luogo siano appena confrontabili è testimoniato da Aristotele stesso il quale cita sì Platone tra coloro che hanno cercato di definire l'essenza del luogo, ma poi – in virtù della sua equiparazione tra *chora* e ricettacolo – vi vede un tentativo di definire il luogo come materia e lo esclude sulla base del suo stesso concetto di materia.

Ora, la materia aristotelica si articola sostanzialmente in due significati:

1. nel senso più proprio, cioè come sostrato, è una realtà sempre in potenza che, come tale, permane in uno stato neutro, incorruttibile e ingenerata. Sotto l'aspetto della potenza e della incorruttibilità, essa è avvicicabile al ricettacolo che non muta nel divenire e sta come un materiale da impronta capace di accogliere tutto.

2. in senso improprio viene a coincidere con gli elementi stessi (cioè è materia formata) e sotto questa forma esiste effettivamente in atto;

La  $\upsilon\lambda\eta$  aristotelica è un concetto-limite. Esso, infatti, non indica una materia in senso concreto «né è materia in un senso generale, perché è sempre materia di qualcosa». In questo senso, in Platone non c'è, invece, il concetto di materia, perché lo spazio e il ricettacolo sono «concetti ontologici», mentre «il concetto aristotelico di materia è un concetto epistemologico»<sup>75</sup>. Del resto, queste diverse concezioni rispondono a problemi diversi: infatti, il problema platonico è quello di spiegare come le forme possano materializzarsi negli oggetti, mentre Aristotele ribalta la questione, perché per lui «la forma è sempre nella cosa percepita» e in questo senso è immanente.

Entro questo quadro in grande misura ribaltato, resta comunque confrontabile lo schema problematico entro cui i due si muovono e anche il loro modo di procedere.

Infatti, si è visto come Platone apra la sua trattazione annunciando la generazione degli elementi e parlando poi del ricettacolo; analogamente Aristotele argomenta sulla generazione e sulla corruzione per andare poi a mostrare la necessità di una materia che faccia da sostrato alla generazione degli elementi. I due giungono, quindi, allo stesso risultato (come riconosce proprio Aristotele in *Fisica*, A, 9 riconoscendo che, come lui, anche i platonici giungono ad ammettere la necessità di porre qualcosa che faccia da sostrato), ma come si è cercato di mostrare, l'esposizione di questi concetti presenta movenze opposte: Platone, infatti, fa *derivare* il suo ricettacolo dalla Diade di Grande e Piccolo, attraverso il passaggio della *chora*; Aristotele, invece, *arriva* al sostrato procedendo per successive privazioni a partire dall'oggetto formato.

A conferma di un quadro comune entro cui, però, si articolano differenze importanti, è evidente che, nonostante il fatto che Aristotele stabilisca un'uguaglianza tra il suo sostrato e il ricettacolo platonico, sui due schemi della generazione degli elementi pesa proprio la differenza di concezione tra un ricettacolo separato e un sostrato non separato.

<sup>75</sup> Cfr. I. Düring, *Aristotle*, cit., p. 87.

Questo comporta che se per Platone il ricettacolo ha un'esistenza effettiva e si pone all'interno della *chora*, per Aristotele la materia prima esiste solo negli elementi<sup>76</sup>.

In forza di questa distanza, infatti, Platone, come si è visto, può sostenere che la generazione degli elementi avvenga secondo questi tre passaggi:

1. ricettacolo (informe)

2. proto-elementi (si trovano nel ricettacolo ancora in uno stato di disordine, anche se vi si rintraccia comunque una qualche forma, dato che Platone li definisce «tracce di elementi»; 53 B) che *devono* essere ammessi, perché appunto il puro disordine non esiste, ma, a differenza della materia prima aristotelica, il ricettacolo platonico non è una prima potenza (infatti, viene dopo la *chora*);

3. elementi (formati).

In modo analogo, Aristotele pone tre passaggi, ma considera il sostrato del tutto informe (non ammette, dunque, una materia semi-formata qual è quella che si profila nei proto-elementi platonici) prima dell'azione dei contrari. Infatti, nel disegno aristotelico, il ruolo analogo a quello dei proto-elementi platonici viene giocato dai contrari che agiscono nel sostrato inteso, appunto, come materia non separata.

1. sostrato (informe);

2. forma-privazione di forma (che, come si è già accennato e come vedremo, approfonditamente, si esplicitano, riguardo agli elementi in alcune opposizioni fondamentali come caldo e freddo);

3. elementi (formati).

Tant'è vero che, come si è visto, nel *De generatione et corruptione*, Aristotele critica il ricettacolo platonico, perché lo trova inutile.

Anche in questo caso, dunque, ci si trova di fronte a un orizzonte complesso di analogie e differenze irriducibili tra i due filosofi che – se rispettate e lasciate convivere nella ricostruzione di un quadro che necessariamente non risulta univoco – sembrano dare la misura del rapporto tra i due.

<sup>76</sup> A questo proposito Doninelli (*Non-essere*, cit., p. 71) definisce la teoria aristotelica della materia prima come una «messa a punto della dottrina di Platone».