

## *Logiche dell'alterità. L'aporetica dell'identità in Platone e Aristotele.*

Federico Croci

*Logics of Otherness. The Aporetic Dimension of the Identity in Plato and Aristotle*

### *Abstract*

The article analyzes the most important aspects in Platonic discussion about the problem of identity and difference, particularly in reference to *Theaetetus* and *Sophist*. The first part is dedicated to show the aporias in the central passages of Platonic discourse (especially in reference to Aristotle's criticism against the logic of  $\pi\rho\zeta\ \delta\lambda\lambda\alpha$ ), while the second section is focused on Aristotle (it is shown that the logic of  $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{o}$  adopted by Aristotle does not prevent the development of aporias similar to those already found in Plato).

*Keywords:* Plato, Aristotle, identity, difference, ontology.

\*\*\*

Fin dal suo albore, la filosofia si interroga intorno al mondo: la costituzione del cosmo (di ciò che appare in una forma ordinata e armonica come totalità delle relazioni tra gli enti) è indagata nella forma del principio di non contraddizione, vale a dire secondo il nesso di identità e alterità.

La dialettica che intercorre tra questi due termini è ciò che di massimamente problematico il pensiero greco consegna alla modernità: non solo perché l'intendimento dei primi filosofi pare rimandare a un pensiero dell'identità che non è realmente differente dalla differenza (si pensi, ad esempio, alla *coincidentia oppositorum* eraclitea), ma, anche, perché è sulla comprensione del rapporto tra i due termini che si gioca la rottura tra la logica platonica del  $\delta\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  e quella aristotelica del  $\delta\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ .

Il *Sofista* si apre a partire dalle conclusioni aporetiche del *Teeteto* relativamente alla definizione di cosa sia  $\square\square\square\square\square$ : in particolare, in questo dialogo era risultato problematico esibire una esaustiva indicazione di cosa sia  $\square\square\square$ , stante la definizione di  $\square\square\square\square\square$  come retta opinione fornita di  $\square\square\square$ . Le tre ipotesi socratiche ( $\square\square\square$  è espressione vocale di un pensiero,  $\square\square\square$  è analisi delle parti di un tutto,  $\square\square\square$  è indicazione della differenza specifica) si erano mostrate fallaci. Platone, assumendo senza problematizzarlo il metodo diairetico, suggerisce che l'identità dell'ente è riscontrabile a partire dal progressivo determinarsi dei concetti per mezzo della discriminazione analitica delle differenze: tuttavia, lungi dal farsi catturare tramite le sei definizioni che lo Straniero elabora, il sofista dalle molte teste ( $\square\square\square\square\square\square$ )<sup>2</sup> trascina l'intero processo diairetico nella sua oscura tana, nel non-luogo inaccessibile ( $\square\square\square\square\square\square$ )<sup>3</sup> dove nulla lo può toccare. Nella discussione relativa alla sei definizioni si ripresenta una duplice aporia affrontata e lasciata irrisolta nel *Teeteto*: se il sofista possiede una scienza di apparenze, allora detiene un sapere del falso, una conoscenza del non-ente in quanto è, in quanto ente<sup>4</sup>; inoltre, l'arte del sofista, essendo produzione, è passaggio dall'essere al non-essere<sup>5</sup>.

È il filosofo, incarnato nella maschera dello Straniero, ad esser caduto nella rete dell'uomo stupefacente-terribile ( $\square\square\square\square\square\square$ )<sup>6</sup>. Come sciogliere il nodo e rituffarsi nella caccia?

Lo Straniero sottolinea, in prima battuta, che il non-ente non va attribuito né all'ente, né al qualcosa, giacché entrambi sono *uno* e ciò che è uno di conseguenza è, e, dunque, chi dice il non-ente dice il non-uno, cioè non dice nulla, non dice *simpliciter*<sup>7</sup>: il sofista non dice, tuttavia, non nel senso che tace o che non dice nulla di sensato ( $\square\square\square\square\square\square$ ), bensì in quanto ciò che dice non ha un significato, è pura profusione fonetica senza coerenza ( $\square\square\square\square\square\square$ ). Eppure, incalza lo Straniero, questa prima risposta è buona solo per bambini: se, infatti, dire il non-ente coincide con il non-dire, non si formula alcuna proposizione né si palesa alcuna struttura predicativa.

Questa conclusione contraddice quella per cui si rileva che chi afferma il non-ente asserisce il non-uno, in quanto in questa seconda conclusione si attribuisco-

<sup>1</sup> Platone, *Teeteto*, 206C-210D, in Platone, *Tutti gli scritti*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2005<sup>4</sup>, pp. 252-256.

<sup>2</sup> Platone, *Sofista*, 240C, cit., p. 285.

<sup>3</sup> *Ivi*, 239C, p. 284.

<sup>4</sup> *Ivi*, 237A, p. 282.

<sup>5</sup> *Ivi*, 219B, p. 266.

<sup>6</sup> *Ivi*, 236D, p. 281.

<sup>7</sup> Platone, *Teeteto*, 189A, cit., p. 236. Cfr. anche *Sofista*, 237E, cit., p. 282.

no dei predicati (l'essere non-uno) a ciò che per definizione non li ha (il non-ente). Questo tipo di confutazione è autoconfutazione, perché si riferisce un significato (il dire il non-uno) all'assoluta insignificanza. Perciò, l'assunzione implicita è duplice e duplice l'autocontraddizione: si sostiene che il non-ente "dica" il non-uno (struttura predicativa), ma, pure, che "il" non-ente dica il non-uno, cioè che il non-ente sia e con ciò sia un uno<sup>8</sup>.

Lo Straniero rileva a questo punto un secondo nodo problematico, già toccato fuggevolmente nel *Teeteto*: il problema del non-ente, su cui si è iniziato a dibattere ed indagare, non è astratto dal problema dell'ente, ma, anzi, è profondamente intessuto con esso. Se indicibile è il non-ente, se il significato del non-ente è il contraddittorio rimando alla pura insignificanza, impronunciabile è pure l'ente.

Per poter superare l'*impasse*, Platone introduce surrettiziamente un'identificazione impropria che assumerà un ruolo decisivo nel procedere del dialogo, inficiandone l'intero sviluppo: egli, che in precedenza aveva sempre discusso del non-ente determinato (□□ □), passa ora a parlare del non-essere (□□ □□□□/□□ □□□□), identificandolo con l'assolutamente non-ente (□□□□□□ □), l'opposto dell'ente-in-totalità (□□□□□□ □, □□□□□□□□)<sup>9</sup>, per poi ricominciare a discorrere del non-ente; l'Ateniense gioca, inoltre, sull'ambiguità dell'espressione □□□□□□ □, che rimanda sia alla totalità di ciò che è, sia a ciò che è in maniera compiuta. Con questa operazione Platone presuppone come evidente quella differenza tra non-essere come assoluto non-ente e non-ente relativo, la quale, tuttavia, dovrebbe essere resa evidente solo dalla conclusione dell'indagine.

La domanda diviene, a questo punto, quale sia l'identità dell'ente (come, cioè, sia possibile distinguere l'ente dal non-ente, fondandone la reciproca alterità). Platone pone identità e differenza tra i generi sommi: il loro rapporto non è né quello della totale esclusione, né tantomeno quello della confusione. Identità e differenza si partecipano tra di loro e partecipano a ogni ente, ma è la differenza a possedere priorità logica: l'identico è identico in quanto è differente da tutti i suoi differenti, o, in altri termini, l'ente è quel che è a partire dal suo non essere la totalità dell'altro da sé. Il fiore è fiore in quanto è non-erba, non-albero e così via.

La conclusione, pertanto, ha dello straordinario: l'identità dell'ente è data non dal suo distinguersi dal non-ente, così come pensava Parmenide (il quale assumeva un significato univoco del non-ente), bensì dal suo essere identico al non-ente, o, meglio, dal suo esprimersi strutturalmente come non-ente. L'ente è intrinsecamente differenziatesi, poiché il non-ente non significa mai l'assoluto non essere, bensì solo l'esser-altro: l'ente è l'ente in quanto è altro dal proprio al-

<sup>8</sup> *Ivi*, 238D-E, p. 283.

<sup>9</sup> *Ivi*, 248A-249D, pp. 291-292.

tro, cioè dai suoi non-enti e, rispetto a ciascuno di essi, è anch'esso un non-ente, un altro. L'identico è tale sempre e solo a partire dall'alterità, in cui e da cui soltanto può costituirsi: l'ente è altro non solo rispetto agli altri enti, ma, pure, rispetto a sé, poiché costantemente diviene l'intreccio di relazioni a partire da cui si costituisce la sua identità. L'ente è relazione: la totalità dell'ente è relazione.

La soluzione platonica, che si sforza di pensare il costituirsi dell'essere all'interno della  $\square\square\square\square$  originaria dei generi, non è, tuttavia, esente da numerose aporie. La prima è quella che l'essere, lungi dal palesarsi come il genere supremo, ricomprendente tutti gli altri, è in realtà un concetto ambiguo: da una parte esso è ciò che è intrinsecamente autodifferenziandosi in tutti gli altri generi (l'ente si dice  $\square\square\square\square\square\square$ , dirà Aristotele)<sup>10</sup>, ma d'altro canto l'essere come essere si costituisce solo a partire dalla  $\square\square\square\square$ . L'essere si instaura precedendo se stesso, poiché esso è fonte-frutto della  $\square\square\square\square$  dei generi, ma questa stessa  $\square\square\square\square$  appare come ciò che si manifesta in virtù dell'essere. La  $\square\square\square\square$  precede e non precede l'essere, così come questo precede e non precede se stesso. L'aporia è inevitabile: se l'essere si costituisce solo a partire dalla relazione, domandarsi se tale relazione è significa applicare una categoria a ciò che precede e fonda tutte le categorie. Se un ente avesse la propria natura prima della partecipazione all'altro da sé, allora sarebbe prima del suo essere, giacché il suo essere, la sua natura, sorge solo in tale relazionarsi. Il dinamismo è interno a ciascun ente e lo rende potenza aperta a infinite possibilità di relazione con gli altri enti. Non a caso, l'idea è un che di vivente<sup>11</sup>: ecco rinvenuta, quasi inconsciamente, l'essenza della dialettica, il filosofico  $\square\square\square\square\square\square$ <sup>12</sup>, fondato sulla  $\square\square\square\square$   $\square\square$   $\square\square\square\square$ . Il pensare è il relazionare in giudizi secondo il partecipare ( $\square\square\square\square\square\square$ ): la negazione non indica mai il contrario dell'ente, ma sempre e solo un diverso ( $\square\square\square\square$ )<sup>13</sup>. Il diverso è l'idea del non-ente, la sua natura<sup>14</sup>: una stessa cosa può essere e non essere, se intesa secondo rispetti diversi ( $\square\square$   $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ )<sup>15</sup>.

L'idea onniabbracciante non è, pertanto, quella di essere, né quella di non-ente nel senso di diverso, su cui ogni identità in sé si fonda, bensì l'originaria relazione e il divino intreccio dell'essere e del diverso. La natura del diverso è frammentata in tutte le cose che intrattengono rapporti reciproci<sup>16</sup>: l'essere e il diverso, disciol-

<sup>10</sup> Aristotele, *Metafisica*, Γ, 1003a, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 131.

<sup>11</sup> Platone, *Timeo*, 30B-D e 39E, cit., p. 1363 e p. 1368.

<sup>12</sup> Platone, *Sofista*, 216C, cit., p. 264. Cfr. anche 253C-254B, pp. 296-297.

<sup>13</sup> *Ivi*, 258E-259A, p. 302.

<sup>14</sup> *Ivi*, 258B-D, p. 301.

<sup>15</sup> *Ivi*, 256A, p. 299.

<sup>16</sup> *Ivi*, 258D-E, pp. 299-300.

ti in tutti gli enti, sono reciprocamente, l'uno attraverso l'altro, poiché si compenetrano<sup>17</sup>.

Anche per Aristotele (che, a differenza di Platone, distingue nettamente il senso terminologico di ente ed essere)<sup>18</sup> l'ente è intrinsecamente differente nei suoi significati: tuttavia, l'identità dell'ente è qualcosa che gli appartiene in virtù della sua natura, non a partire dalle relazioni che esso intrattiene con altri enti; per lo Stagirita, affermare che la relazione precede la cosa in relazione è una pura e semplice follia, giacché implica che questa relazione sfugga di necessità alla definizione, cioè al logo<sup>19</sup>. Aristotele sottopone a Platone proprio l'unica domanda che, per l'Ateniese, è insensato porre: l'essere si partecipa a se stesso, la  $\square\square\square\square\square$  è? La partecipazione è per partecipazione, la partecipazione si partecipa a se medesima, la partecipazione è prima di se stessa? L'aporia, in cui Platone incappa, è chiara: l'identità, di cui egli discorre a proposito di ciascun ente, è data sempre e solo negativamente. Cosa è la nuvola? Non-cielo, non-stella, non-pioggia. Altro non può rispondere.

Per Aristotele, l'impiego platonico della differenza specifica come struttura epistemica conduce all'assurdo di un ente che non è mai definito positivamente: si indica la differenza specifica e questa, lungi dall'esprimere ed esaurire l'ente nel giudizio e nella definizione predicativa, rimanda sempre ad altro, secondo un gioco infinito di alterità che è formalmente tutto esplicitato nella seconda ipotesi del *Parmenide*. Per Aristotele, ciò equivale ad affermare che la conoscenza che si dischiude nel discorso è ombra vana, infinito esercizio di rimandi, in cui la cosa toccata è detta nell'infinito esercizio-sforzo di dirla ri-dicendola continuamente. Platone mostra che pensare non è identico a giudicare e che il giudizio, come relazionarsi dei generi, si fonda sull'attingere quel Quinto che è prima di ogni determinare conoscitivo. L'identità della cosa è sempre detta e definita *ex negativo*, poiché l'unica positività che di essa si offre è quella dell'esperienza pre-logica, del

<sup>17</sup> *Ivi*, 259A, p. 302.

<sup>18</sup> L'ambiguità che accompagna tutta la trattazione platonica è il continuo oscillare tra un uso esistenziale del verbo essere e un uso predicativo che significa partecipazione e relazione. Entrambi gli usi verbali, tuttavia, si richiamano reciprocamente, poiché essere / esistere, per Platone, vuol sempre dire esser-qualcosa: nei termini di Aristotele (*Elenchi sofistici* 166B-167A, in Aristotele, *Organon*, tr. it. di G. Colli, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1970),  $\square\square\square\square\square$  è sempre per questo il  $\square\square\square\square\square\square$   $\square\square$  rappresenta un nemico che lo Straniero non sconfigge: proprio in di esso si continua a parlare come se fosse un qualcosa, pur non esistendo. Per Platone, non si può dire che qualcosa esiste senza affermare che cosa esso sia e viceversa, laddove per Aristotele si può parlare di qualcosa senza che esso debba necessariamente esistere, poiché si posseggono concetti anche di enti non esistenti: all'Ateniese è aliena ogni distinzione tra logica e metafisica, per cui deve concludere che ogni oggetto del pensiero ha un suo fondamento reale nelle cose.

<sup>19</sup> V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, II, 2, 2 e 6, ETS, Pisa 2009.

silenzioso □□□□□□, in cui l'ente appare nella sua assoluta semplicità che è, al contempo, inesauribile illimitatezza, infinità irriducibile al gioco relazionale del tutto e delle parti.

Per Platone il diverso stesso non è mai definibile in sé, ma sempre per altro<sup>20</sup>: il diverso è diverso in quanto è l'alterità di qualcos'altro e non perché possieda una sua essenza. Insolubile è, per l'Ateniense, l'aporia del nesso originario tra essere e diverso: ogni genere, anche l'essere, è se stesso in quanto è differente da tutti gli altri e, al contempo, il diverso si partecipa a tutto in quanto è.

Al contrario, per Aristotele, se l'essere è se stesso in quanto partecipa del diverso e il diverso si partecipa ad ogni cosa in quanto è, allora l'essere è prima di essere. Per Platone, invece, pensare il diverso implica un continuo rimando ad altro: l'impossibilità di pensare il diverso in sé va di pari passo con quella di pensare ciascuna cosa in sé, poiché l'identità di ogni ente, per essere pensata, rimanda alla totalità dell'altro da sé. Ogni definizione d'identità, in virtù di questo rimando infinito ed aperto, si mostra strutturalmente imperfetta: la finitudine del dire e la limitatezza del pensare non sono che un vago riflesso, perennemente cangiante, dell'infinità del Quinto. Il movimento, in cui si costituisce l'identità di ciascuna cosa, è strutturalmente aporetico e contraddittorio: muovendosi nel continuo rimando all'altro, ogni identità è un qualcosa di dinamico, fluido, processuale.

Ogni identità è, pertanto, non-identica, sempre *in fieri* in virtù dell'imperfezione di ogni □□□□□□. Ecco perché Platone introduce la definizione, poi lasciata indiscussa, per cui la cosa è □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□: il termine non indica una capacità o una possibilità legate ad una certa funzione, come sarà per Aristotele, bensì la struttura stessa di ogni cosa come relazione e processo. Per l'Ateniense, l'ente è logicamente e realmente movimento incessante.

Da ciò consegue anche che, definito l'ente come □□□□□□, i generi del movimento e della quiete vengano immediatamente dedotti dal concetto dell'essere e non introdotti estrinsecamente: il termine □□□□□□ rimanda sia all'ente come movimento, sia all'apertura che gli è strutturale per la partecipazione con gli altri generi ed enti. L'essere come □□□□□□, originariamente aperto alla diversità, è privo di un contenuto fisso e immutabile: l'in-sé si dà solo nella forma del per-altro. L'originario intreccio tra essere e diverso è ciò che è eternamente dato all'anima, la mescolanza solo miticamente cantabile da cui essa nasce, il dato-*donum* originario, relazione che è presupposto, irrisolvibile logicamente, di ogni pensabilità e

<sup>20</sup> Cfr. G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli 1996 e *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002.

dicibilità: pensare l'in-sé è pensarlo e dirlo sempre e solo nella forma del per-altro<sup>21</sup>.

La dialettica dei generi non è, pertanto, solo legge logica del reale, ma, pure, fenomenologica e linguistica<sup>22</sup>. Mai la cosa sarà colta dal nome, dall'immagine, dalla definizione o dalla scienza: il Quinto illumina l'uomo dedito al sapere, inaspettatamente, balenando nell'istante<sup>23</sup>.

A questo punto è necessario evidenziare un particolare assai curioso: è degno di nota che Platone abbia aperto la discussione del *Sofista* introducendo un personaggio, lo Straniero di Elea, che non ha assistito al dibattito del giorno prima tra Socrate e Teeteto e che non sa nulla dei suoi esiti: egli, del tutto ignaro delle aporie discusse da Socrate, aveva ingenuamente fissato il compito di individuare il sofista indicandone la differenza specifica per mezzo del procedimento diairetico. Fin dall'inizio, Platone avverte il lettore attento che l'intera trattazione del dialogo, al di là del suo esito aporetico o meno, è viziata alla radice dall'assunzione di un procedimento conoscitivo del tutto infondato: immediatamente, pertanto, il lettore è implicitamente invitato a fare attenzione a come sia possibile dare la "parvenza" di una trattazione compiuta su un determinato argomento, assumendo un presupposto problematico e sviluppandone a fondo le conseguenze. Il dialogo più filosoficamente rilevante di Platone si rileva, per chiara indicazione dello stesso autore, un magistrale gioco ironico.

Rimane da vedere se l'ontologia aristotelica sfugga, in virtù della sua logica dell'inerenza, all'aporeticità che critica a Platone.

Tre sono i punti salienti dell'argomentazione aristotelica. In primo luogo, lo Stagirita assegna alla filosofia prima il compito di vedere (□□□□) <sup>24</sup> l'ente in quanto ente nel suo esplicitarsi strutturalmente autodifferenziantesi. L'ente è l'originario, la natura che precede ogni relazione: eppure, il principio di non contraddizione non presuppone nella sua stessa definizione-essenza la relazione tra diverso e identico, cioè la comunanza dei generi del *Sofista*<sup>25</sup>? Inoltre, l'argo-

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, pp. 28-29. Rinchiamando il passo 254D del *Sofista*, il filosofo tedesco fissa l'attenzione sull'espressione utilizzata da Platone per designare l'"identità": □□□□□ □□□□□ □□□□□□ □□□□ □□ □□□□□ □□□□□□ □□□□□□. «Di essi, ciascuno dei due [*scil.* stasi e movimento] è un altro, esso stesso *a se stesso*»: l'impiego del dativo □□□□□ è indizio che l'identità di ciascun ente è frutto di una mediazione interna alla cosa stessa, per cui la cosa è relazione a se stessa e si costituisce solo processualmente in connessione all'alterità. A è A nella forma di A = A: ogni ente non è esso stesso lo stesso (□□□□□□ □□□□ □□□□□□), bensì è se stesso con se stesso.

<sup>22</sup> Platone, *Sofista*, 259E, cit., p. 302.

<sup>23</sup> Platone, *Lettera VII*, 341A-344D, cit., pp. 1819-1822.

<sup>24</sup> Aristotele, *Metafisica*, Γ, 1003a, cit., p. 131.

<sup>25</sup> V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, I, 2, 3, Città Nuova, Roma 2002, p. 46.



mentazione aristotelica vacilla qualora, invece di considerare il singolo ente determinato, si prenda in esame la totalità degli enti: nella definizione di ciò che è totalità concorrono tutti i predicati, cioè tutto ciò che è.

Nel caso della totalità  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle$  e  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle'$  coincidono: poiché il rapporto tra la totalità e un ente determinato precede logicamente quello tra singole determinatezze, ne consegue, quindi, che tale distinzione non possa essere applicata nemmeno ad esse. L'essenza di Socrate, pertanto, non è l'esser-uomo come animale razionale, bensì la totalità degli accidenti che gli competono: già si mostra la conclusione a cui Aristotele arriverà per altra via, ovvero l'indefinibilità dell'individuo, la quale si fonda sull'indefinibilità della totalità.

Ciò che Aristotele sottace è che questa conclusione, derivando dall'impossibilità di fondare la distinzione tra  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle'$  e  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle$ , faccia cadere anche quella tra totalità e singolo: ogni singolo è quel che è, in base al suo relazionarsi alla totalità dei predicati; ogni ente è, platonicamente, una determinata prospettiva sull'Uno<sup>26</sup>. La totalità non è che l'infinito rimandarsi in atto di prospettive, in cui tutto è in tutto.

Infine, nella *Metafisica*<sup>27</sup>, distinguendo differenza da diversità, lo Stagirita precisa che la prima implica un riferimento a un medesimo (questo A non è questo B), al contrario della seconda (questo A non è B, C, D ecc.). Aristotele dice che  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle$  e  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle'$  sono  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle$ : tale  $\langle \langle \alpha \rangle \rangle$ , non essendo né differenza né diversità, né rinvia né non rinvia a un medesimo; è l'alterità come distinzione, che è e non è diversità e differenza.

In Aristotele vi è un'affermazione che non è riducibile all'affermazione legata alla negazione. Il principio di non contraddizione, per il quale A non è B, presuppone un essere al di là della contraddizione, che permette ad A come a B di essere<sup>28</sup>.

È possibile, dunque, risolvere l'arcana gigantomachia tra l'Ateniese e lo Stagirita? Le strade che percorrono, parallele, conducono entrambe a bivi, a vicoli ciechi e, talvolta, paiono paradossalmente incrociarsi. Destinale è, per la filosofia di costoro, il peregrinare nella selva dei concetti, nel disperato tentativo di mostrare l'aureo volto della cosa nel logo.

<sup>26</sup> V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero*, II, 2, 4, cit.

<sup>27</sup> Aristotele, *Metafisica*, I, 1054b, cit., p. 449.

<sup>28</sup> V. Vitiello, *Incontro sul Parmenide e il Sofista*, in M. Bianchetti – E. S. Storace (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, Milano 2004, pp. 112-113.