

ARISTOTELE  
Organon  
*diretto da Mario Mignucci*

VOLUMI PUBBLICATI

Le confutazioni sofistiche  
*Introduzione, traduzione e commento di Paolo Fait*

Analitici secondi  
*Traduzione e commento di Mario Mignucci*  
*Introduzione di Jonathan Barnes*

Aristotele  
Analitici secondi  
Organon IV

*Traduzione e commento*  
*di Mario Mignucci*

*Introduzione*  
*di Jonathan Barnes*

con testo greco a fronte

© 2007, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2007

Proprietà letteraria riservata  
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel luglio 2007  
SEDIT - Bari (Italy)  
per conto della  
Gius. Laterza & Figli Spa  
ISBN 978-88-420-8383-2

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

## Nota dei curatori\*

Negli ultimi anni della sua vita Mario Mignucci ha lavorato al progetto, nato per iniziativa della Laterza, di una nuova traduzione commentata dell'*Organon* di Aristotele. Egli ci aveva coinvolti in questa impresa con l'idea di occuparsi personalmente degli *Analitici primi* e *secondi* e affidare a noi la cura degli altri trattati. Per alcuni anni ci siamo periodicamente incontrati con lui nel suo studio per discutere le parti più difficili dei rispettivi lavori. In queste animate discussioni, che ricordiamo con grande rimpianto, Mignucci ci ha insegnato un metodo e trasmesso il suo entusiasmo. In alcuni incontri abbiamo affrontato i capitoli degli *Analitici secondi* ai quali Mignucci stava allora lavorando, e in quelle occasioni egli ci ha dato un'idea dei principali risultati interpretativi a cui era approdato.

Alla sua scomparsa Mignucci ha lasciato nel computer la traduzione completa degli *Analitici secondi* con le relative note. Sapevamo che avrebbe voluto ancora discutere, rielaborare, rifinire, ma ci è sembrato che il lavoro svolto fosse abbastanza vicino alla stesura definitiva. Purtroppo mancava del tutto l'introduzione, prevista nel piano originario dell'opera e destinata, nelle intenzioni dell'autore, ad affrontare alcune questioni generali che lo avevano impegnato a lungo e ovviamente gli stavano a cuore non meno dell'analisi dei singoli passi. Sa-

\* Il lavoro di revisione è stato coordinato da Paolo Fait, che ha materialmente preparato il volume per la stampa integrando, oltre alle proprie, anche le modifiche suggerite da Francesco Ademollo e Andrea Falcon. Le correzioni principali sono state discusse e concordate fra i tre curatori.

rebbe stato molto difficile colmare anche solo in parte questa lacuna senza l'aiuto di Jonathan Barnes, che con Mignucci ha condiviso la riscoperta e una lunga frequentazione di questo importante trattato aristotelico, e che ha gentilmente accettato di scrivere l'introduzione.

La nostra revisione si è limitata per lo più ad aspetti formali: si è trattato di correggere qualche svista, sciogliere alcune oscurità sintattiche e arricchire la bibliografia (che tuttavia rimane selettiva). In alcuni casi è stato necessario modificare certe soluzioni perché lo stesso Mignucci, nel suo dattiloscritto, le segnalava come provvisorie o sperimentali.

Nel corso degli anni Mignucci aveva consolidato una precisa opinione su come si debba tradurre la prosa aristotelica. Egli si iscriveva al partito che preferisce le resa alla lettera del greco – anche di quello sommamente impervio degli *Analitici* – nella speranza di aiutare in questo modo la mente del lettore a non scorrere da una frase all'altra senza aver prima opportunamente inciampato nelle continue difficoltà sollevate dal testo. Sulla base di queste premesse, siamo convinti che se anche Mignucci avesse avuto il tempo di rivedere la propria traduzione, egli non l'avrebbe comunque addolcita o abbellita.

Per una scelta di taglio editoriale e per ragionevoli limiti di spazio, le note non discutono sistematicamente la letteratura secondaria. Pertanto Mignucci non ha potuto dare conto in modo continuo e sistematico del lavoro dei commentatori, a cominciare peraltro dal proprio commento al primo libro degli *Analitici secondi*, pubblicato per l'editore Antenore nel 1975. Così il lettore non troverà mai richiamata tale opera, che tuttavia non è né interamente superata da questo nuovo lavoro né semplicemente riassunta in esso, ma gli rimane invece accanto come un importante approfondimento.

Desideriamo ringraziare la signora Fiorenza Mignucci, che ha recuperato il testo e ce lo ha affidato, incoraggiandoci con molto affetto a rivederlo e a pubblicarlo, e Jonathan Barnes, che oltre a scrivere l'introduzione, non ci ha fatto mancare il suo sostegno.

Francesco Ademollo  
Paolo Fait  
Andrea Falcon

Introduzione\*  
Conoscenza dimostrativa  
di Jonathan Barnes

Gli *Analitici secondi* sono un testo arduo. La discussione, specie nel secondo libro, è spesso aporetica: Aristotele rimugina. Lo sviluppo dell'argomento è talvolta difficile da seguire: alcuni passi sembrano fuori luogo, irrilevanti. Talvolta ciò che Aristotele dice in un luogo contraddice, o sembra contraddire, ciò che dice in un altro, e talvolta ciò che afferma appare falso o sciocco o strano. Queste difficoltà riguardano per la maggior parte singoli luoghi e affrontarle è compito del commentatore, ma gli *Analitici secondi* pongono anche certe questioni generali, e una o due di queste si prestano ad essere discusse in un'introduzione.

Per prima cosa dobbiamo dire che cosa riguardi e di che cosa sia questa indagine: riguarda la dimostrazione ed è della conoscenza dimostrativa (*APr.* I 1, 24a10-11).

Le prime parole degli *Analitici* stabiliscono l'argomento dell'opera e confermano che gli *Analitici primi* e i *secondi* costituiscono un'unità. Tale unità «riguarda la dimostrazione» ed è «della conoscenza dimostrativa». I commentatori antichi si domandavano che differenza vi fosse tra «riguardo a» (in greco la preposizione  $\epsilon\pi\iota$  con l'accusativo) e «di» (in greco il semplice genitivo). Essi notavano anche che ampie sezioni degli *Analitici* – in particolare buona parte del secondo libro dei *primi* – non concernono affatto la dimostrazione, e che ulteriori ampie

\* Traduzione di Paolo Fait.

sezioni la concernono, nel migliore dei casi, solo marginalmente. Da questo punto di vista, la frase di apertura dell'opera è fuorviante.

Inoltre gli *Analitici* non concernono ogni aspetto della dimostrazione e della conoscenza dimostrativa. Non sono in particolare una guida pratica per la costruzione di prove in contesti scientifici, nei tribunali o nella vita quotidiana. Alcuni secoli più tardi, Galeno, che aveva un'intima conoscenza degli *Analitici*, descriveva e raccomandava quello che chiamava «metodo dimostrativo»: la sua teoria della dimostrazione si preoccupava in primo luogo di offrire ai filosofi e agli scienziati un modo – il miglior modo, o anche l'unico modo – per fare progressi nella loro conoscenza. Aristotele per contro non era in primo luogo interessato a questioni di metodo scientifico. È ben vero che negli *Analitici* vi sono osservazioni occasionali che riguardano problemi pratici, per esempio come costruire una definizione o quali proposizioni cercare come premesse di una dimostrazione, ma il loro scopo è teoretico: Aristotele si propone di descrivere che cosa siano la dimostrazione e la conoscenza dimostrativa, non di fornire ricette per la costruzione di prove e per l'acquisizione di conoscenza.

La frase di apertura degli *Analitici* suscita un interrogativo elementare: qual è l'esatto significato delle espressioni «dimostrazione» e «conoscenza dimostrativa», o meglio, dei loro originali greci «ἀπόδειξις» e «ἐπιστήμη ἀποδεικτική»?

Il secondo paragrafo degli *Analitici* spiega che cos'è una proposizione e quale sia la differenza tra una proposizione dimostrativa e una proposizione dialettica (*APr.* I 1, 24a22-b12) e, sebbene Aristotele rimandi ad un seguito la spiegazione accurata di queste cose (*ibid.* 24b14-15), ciò che dice basta ad indicare che una dimostrazione è una certa sorta di sillogismo e che tale sorta è determinata dal carattere delle proposizioni di cui è composto.

Ma che cos'è la conoscenza dimostrativa? Il sostantivo greco «ἐπιστήμη» è talvolta un termine singolare astratto (come per esempio «σοφία» ovvero «sapienza») e talaltra un nome suscettibile di plurale. In italiano i due casi richiedono due traduzioni diverse. Quando «ἐπιστήμη» è un termine astratto si traduce normalmente con «conoscenza» e, almeno in molti contesti, questa traduzione è evidentemente corretta<sup>1</sup>. Quando invece il sostantivo si trova al plurale, il suo senso in qualche caso è espresso al meglio da una locuzione come «porzione di

<sup>1</sup> Mignucci traduce il sostantivo con «conoscenza scientifica»; ma vedi sotto, pp. XXV-XXVII.

conoscenza», ma più comunemente la traduzione corretta è «ramo di conoscenza», «disciplina» o «scienza», e quest'ultima è la traduzione standard.

Ora, l'espressione «ἐπιστήμη ἀποδεικτική», che ho tradotto sopra con «conoscenza dimostrativa», è di solito intesa significare «scienza dimostrativa». Se ciò è corretto, allora uno dei due argomenti degli *Analitici* è la scienza dimostrativa o le scienze dimostrative.

In effetti, gli *Analitici secondi* spiegano che cosa sia una scienza dimostrativa e ciò costituisce uno dei più solidi e luminosi risultati dell'opera. Tale spiegazione è grosso modo la seguente: una scienza dimostrativa è un insieme di verità. Tali verità sono unite dal loro comune argomento: «riguardano» tutte un certo tipo di cose, per esempio possono riguardare le unità, se la scienza è l'aritmetica, o riguardare gli uccelli, se la scienza è l'ornitologia<sup>2</sup>. Le verità che costituiscono la scienza si dividono in modo esaustivo ed esclusivo in due gruppi: alcune sono dimostrate e altre non lo sono. I filosofi contemporanei chiamano di solito «assiomi» le verità non dimostrate e «teoremi» quelle dimostrate. Aristotele non adopera quest'ultimo termine: in realtà non ha alcuna espressione, eccettuato «cosa dimostrata», che corrisponda a «teorema». Egli impiega invece la parola «assioma», ma tende a riservarla ad una classe speciale di verità non derivate, mentre il termine da lui correntemente usato per le verità non dimostrate è «ἀρχή», cioè «punto di partenza», «principio», «principio primo»<sup>3</sup>. Tuttavia la terminologia contemporanea non è fuorviante ed è troppo utile perché la si possa abiurare.

I teoremi sono dimostrati: lo sono mediante sillogismi e a partire dagli assiomi. Ciò significa che ogni teorema è la conclusione di un sillogismo le cui premesse ultime sono tutte assiomi. I sillogismi sono analizzati in dettaglio negli *Analitici primi* sicché una delle funzioni di quell'opera, ufficialmente la sua funzione principale, è quella di fornire la logica della dimostrazione. Gli assiomi sono identici a ciò che l'inizio degli *Analitici* chiama «proposizioni dimostrative», o ne sono una sottoclasse. Vengono caratterizzati in maggior dettaglio negli *Analitici secondi*: la descrizione degli assiomi è proprio una delle funzioni principali di quest'opera.

Ecco il cuore della concezione aristotelica di una scienza dimostrativa. Una descrizione completa di essa richiederebbe aggiunte e

<sup>2</sup> Vedi in particolare *APo.* I 28 e il commento a 75a38-b12.

<sup>3</sup> Sul ricco (e problematico) vocabolario usato da Aristotele per designare diversi tipi di assiomi o principi vedi il commento a 72a14-24 e a I 10.

precisazioni e ci sono aspetti contro i quali si potrebbero muovere critiche e obiezioni, ma si tratta di una concezione di ampio respiro e di una concezione non disgiunta dalla pratica scientifica. Generalmente si pensa che Aristotele abbia fondato la propria nozione di scienza dimostrativa sulla pratica dei geometri greci: egli ha teorizzato ciò che essi praticavano, e generalmente si pensa che gli *Elementi* di Euclide forniscano l'esempio concreto di una scienza dimostrativa aristotelica (eccetto per il fatto che i sillogismi che concatenano gli *Elementi* non possono essere limitati a quelli che Aristotele aveva canonizzato negli *Analitici primi*).

Tutto ciò è vero, ma è solo una parte della verità sugli *Analitici*, giacché, sebbene l'espressione «ἐπιστήμη dimostrativa» possa davvero significare «scienza dimostrativa», non è questo che significa nelle parole di apertura degli *Analitici*, dove significa piuttosto «conoscenza dimostrativa»<sup>4</sup>.

La conoscenza dimostrativa è spiegata negli *Analitici secondi*. Aristotele offre prima una definizione della conoscenza in generale e poi aggiunge quanto segue:

Se vi sia anche un altro modo di conoscere lo diremo in seguito; per il momento diciamo che sappiamo le cose per dimostrazione. Chiamo dimostrazione un sillogismo che procura conoscenza. Per sillogismo che procura conoscenza intendo quello grazie al possesso del quale conosciamo. Se allora conoscere è quello che abbiamo stabilito, la conoscenza dimostrativa procede da premesse vere, ... (APo. I 2, 71b16-21).

L'andamento del passo rende chiaro che l'espressione «ἐπιστήμη dimostrativa» usata a 71b20 significa «conoscenza dimostrativa» e, sebbene la locuzione «conoscenza dimostrativa» non sia particolarmente felice, è chiaro che indica la conoscenza basata su una dimostrazione; ciò equivale a dire che si ha una conoscenza dimostrativa di qualcosa se, e solo se, se ne ha una dimostrazione.

Questa nozione di conoscenza dimostrativa suscita vari interrogativi, il primo dei quali non è solo suggerito dal passo appena citato, ma è effettivamente posto in esso. Aristotele dichiara infatti di rimandare al seguito la domanda «se vi sia anche un altro modo di cono-

<sup>4</sup> Questa è un'asserzione controversa; ma è opportuno lasciarla per il momento in sospenso e considerarla in una fase successiva della discussione.

scere», la domanda cioè se si diano casi in cui qualcuno conosce qualcosa senza possederne una dimostrazione. Ecco la sua risposta:

Noi invece asseriamo che non ogni conoscenza è dimostrativa e che quella degli immediati è non dimostrativa. Che ciò sia necessario è manifesto: infatti se è necessario conoscere gli antecedenti e le cose da cui procede la dimostrazione e ad un certo punto ci si ferma, è necessario che questi immediati siano non dimostrativi (APo. I 3, 72b18-22).

La conoscenza dimostrativa dipende da una conoscenza antecedente: se si conosce qualcosa in virtù di una dimostrazione, allora la si conosce in virtù del fatto di conoscere qualcos'altro, il «qualcos'altro» essendo contenuto nelle premesse della dimostrazione. Di conseguenza, a meno di non dover risalire la serie delle prove *ad infinitum*, il che è impossibile, deve esserci qualcosa, che sia al contempo conosciuto e non dimostrato. Se non vi fosse una conoscenza non dimostrativa, non vi sarebbe conoscenza dimostrativa.

La conoscenza non dimostrativa afferra gli assiomi di una scienza (e forse anche altre cose), e dunque come si afferra un assioma? Aristotele affronta tale interrogativo nell'ultimo capitolo degli *Analitici secondi* e l'interpretazione della sua risposta è controversa. Egli usa il termine «νοῦς» in tale contesto, e i commentatori hanno parlato di «intuizione»; ma questa è un'etichetta e non una descrizione<sup>5</sup>. Egli impiega anche il termine «ἐπαγωγή», e i commentatori parlano di «induzione», sottolineando che egli altrove dice che

È anche manifesto che, se manca una qualche capacità percettiva, è necessario che manchi anche un qualche tipo di conoscenza, che è impossibile acquisire, se davvero apprendiamo o per induzione o per dimostrazione (APo. I 18, 81a38-40).

Non è però affatto chiaro quale operazione o pluralità di operazioni l'induzione aristotelica richieda e in ogni caso la disgiunzione «o per induzione o per dimostrazione» deve essere probabilmente presa *cum grano salis*.

Comunque stiano le cose, non c'è alcuna ragione a priori per cui gli assiomi debbano essere afferrati tutti nello stesso modo, e infatti i successori di Aristotele supponevano che i modi appropriati ai diversi tipi di assioma fossero diversi. Più in generale: potrebbero esservi

<sup>5</sup> Su «intuizione» e «νοῦς», vedi il commento a 100b5-17.

quanti si voglia tipi di conoscenza non dimostrativa. Poiché la conoscenza dimostrativa consiste nel conoscere in virtù del possesso di una dimostrazione, è probabile che la conoscenza non dimostrativa consista per contro nel conoscere in virtù del possesso di un X, dove X non è una dimostrazione e potrebbe essere, per esempio, comprensione concettuale o percezione o deduzione non dimostrativa o qualche altro tipo di inferenza o testimonianza o memoria. Molti esempi possibili di X sono implicitamente presi in considerazione da Platone e alcuni vengono, almeno in certi contesti, scartati da Aristotele. Per esempio egli afferma che «non è possibile conoscere mediante la percezione» (*APo.* I 31, 87b28), per la ragione che non possiamo percepire ciò che è universale e tuttavia un po' più in là egli afferma:

È percepito il singolare, ma la percezione è dell'universale, per esempio essa è dell'uomo e non di Callia che è un uomo (*APo.* II 19, 100a16-b1)<sup>6</sup>.

Comunque, quale che sia in ultima analisi lo status della percezione, non c'è ragione di supporre che di fatto Aristotele si limitasse ad un solo tipo di conoscenza non dimostrativa.

Il secondo interrogativo fa da pendant al primo: dato che ci sono molti tipi di conoscenza, che relazione hanno tra di loro? Aristotele afferma che

conoscere in modo non accidentale ciò di cui si dà dimostrazione è avere dimostrazione (*APo.* I 2, 71b28-29).

In altre parole, se qualcosa può essere conosciuto per mezzo di una dimostrazione, allora può essere conosciuto solo per mezzo di una dimostrazione. È venuta la tentazione di generalizzare questa asserzione e ascrivere ad Aristotele la seguente tesi:

Se qualcosa può essere conosciuto nel modo M allora può essere conosciuto solo nel modo M.

Nulla può essere conosciuto in più di un modo e tutto ciò che può essere conosciuto, può esserlo esattamente in un modo.

In Platone sembrerebbero esservi tracce della tesi generale, ma Aristotele non l'affirma mai ed essa è piuttosto implausibile in se stessa. Perché ad esempio non dovrei sapere che piove sia mediante per-

<sup>6</sup> Vedi il commento a 87b28-33.

cezione sia mediante inferenza? Protendo la mano e sento la pioggia, e allo stesso tempo noto che gli ombrelli sono aperti e ne inferisco che piove. Perché poi non dovrei conoscere sia mediante osservazione sia mediante testimonianza? Mi dici che c'è un cervo in giardino; io guardo dalla finestra e lo vedo. E così via.

Almeno alcuni di questi casi potrebbero essere esclusi da Aristotele perché non implicanti un'autentica conoscenza. Si consideri allora qualcosa di più pertinente: perché della stessa cosa non dovrei avere sia conoscenza dimostrativa sia conoscenza non dimostrativa? Una risposta limitata a tale quesito è fornita dal testo: gli assiomi o principi primi sono oggetto di conoscenza non dimostrativa e non possono essere conosciuti dimostrativamente in quanto sono cose primarie o primitive, il che equivale a dire che non c'è nulla ad esse anteriore. Poiché la dimostrazione dipende da qualcosa di anteriore – le premesse di una dimostrazione sono anteriori alla conclusione – gli assiomi non possono essere dimostrati, e perciò di essi non c'è alcuna conoscenza dimostrativa.

Questo è un argomento ben noto. È vero tuttavia che i filosofi moderni, i quali hanno familiarità con la possibilità di assiomatizzazioni diverse, non lo troveranno persuasivo. Si può assiomatizzare per esempio la logica proposizionale in diverse maniere, usando diversi insiemi di assiomi. Gli assiomi di un dato sistema assiomatico sono allora anteriori ai teoremi di quel sistema, ma in assoluto e in generale gli assiomi non sono anteriori ai teoremi. Tuttavia le nozioni da cui questa concezione dipende non erano note ad Aristotele e pertanto, si dice, non possiamo attenderci che egli abbia pensato che gli assiomi potrebbero essere oggetto sia di conoscenza dimostrativa sia di conoscenza non dimostrativa.

Non di meno egli è giunto molto vicino a questa concezione. Nella sua sillogistica, quattro tipi di sillogismo vengono detti «perfetti», nel senso che la loro validità è immediatamente evidente o dipende direttamente dalla definizione delle espressioni di quantità che impiegano. In altre parole sono tutti e quattro noti non dimostrativamente o, più precisamente, di ciascuno di essi si può conoscere non dimostrativamente che è valido. Aristotele però riconosce che due dei quattro sillogismi perfetti possono essere ridotti agli altri due e pertanto dimostrati, sicché due dei quattro tipi di sillogismo possono essere conosciuti tanto non dimostrativamente quanto dimostrativamente.

Si tratta di un'implicazione immediata delle teorie elaborate da Aristotele sui suoi sillogismi, ma su di essa egli non attira l'attenzione,

e di certo non suggerisce che potrebbe contenere una morale valida per altre scienze o per altri insiemi di assiomi.

Un terzo interrogativo sollevato dalla descrizione aristotelica della conoscenza dimostrativa è il seguente: qual è il nesso tra *conoscenza dimostrativa* e le *scienze dimostrative*? È chiaro che tale nesso è assai stretto, se non altro perché in greco le due cose condividono un nome; ma è evidentemente errato pensare che qualcosa sia conosciuto dimostrativamente se e solo se è un elemento di una scienza dimostrativa: non ogni elemento in una scienza dimostrativa è conosciuto dimostrativamente se e solo se è un elemento *derivato* in una scienza dimostrativa, giacché non tutti i teoremi di ogni scienza dimostrativa sono conosciuti: un gran numero di essi era sconosciuto ai tempi di Aristotele e un gran numero è sconosciuto oggi (certo, è indubbio che Dio li conosca tutti...).

Forse allora non dovremmo tanto pensare a ciò che è dimostrativamente conosciuto quanto piuttosto a ciò che *può* esserlo. E dunque qualcosa può essere conosciuto dimostrativamente se e solo se è un elemento derivato in una scienza dimostrativa? Ma è davvero possibile che ogni teorema in una scienza dimostrativa sia conosciuto dimostrativamente? Forse ci sono teoremi che oltrepassano le nostre capacità di comprensione, verità che non potremo mai afferrare: dopo tutto il lume dell'umanità diffonde una luce irregolare. Perciò diremo così: qualcosa può, *in linea di principio*, essere conosciuto dimostrativamente se e solo se è un elemento derivato in una scienza dimostrativa.

Ma è vero che ogni elemento può, in linea di principio, essere conosciuto dimostrativamente? Senza dubbio è vero, ma l'espressione «in linea di principio» rende la condizione talmente indulgente da farla diventare pressoché vuota. E poi è vero che tutto ciò che in linea di principio può essere conosciuto dimostrativamente è un teorema di una qualche scienza dimostrativa? Ebbene, se qualcosa è conosciuto dimostrativamente, è conosciuto sulla base di cose conosciute non dimostrativamente; ma questi ulteriori elementi non saranno allora assiomi, e assiomi di una scienza, di modo che ciò che è conosciuto dimostrativamente sarà un teorema della scienza? Forse è così, ma non potrebbe un avvocato dimostrare che il suo cliente non è mai stato sul luogo del delitto? Non potrebbe uno storico antico dimostrare che la tale iscrizione non risale al tale anno? In nessuno di questi due casi è plausibile sostenere che i soggetti si siano impadroniti del frammento di una scienza dimostrativa. Più in generale, la maggior parte delle prove si affacciano individualmente o in piccoli gruppi e le verità che

stabiliscono non sono parte di alcuno di quei corpi coerenti di conoscenza che chiamiamo scienze.

Un aristotelico obietterà senza dubbio che gli avvocati e gli storici non producono autentiche dimostrazioni. Senza dubbio forniscono argomentazioni in virtù del cui possesso si conosce la conclusione, ma siffatte argomentazioni non sono dimostrazioni, giacché non soddisfano quelle condizioni definitorie della dimostrazione che Aristotele ha stabilito negli *Analitici*. È perfettamente vero che ciò che ordinariamente consideriamo dimostrazione nei tribunali e nel tribunale della storia non soddisfa i requisiti aristotelici ed è plausibile sostenere che, se una dimostrazione deve soddisfare tali requisiti, allora ogni conoscenza dimostrativa appartiene a una qualche scienza dimostrativa. Ma perché pensare che i nostri giudizi ordinari sulla dimostrazione debbano essere errati? Perché non pensare invece che siano i requisiti aristotelici ad essere sbagliati? Dopo tutto, tali requisiti sembrano dipendere da una caratterizzazione stipulativa ed arbitraria di ciò che una dimostrazione deve essere. Le cose potrebbero stare anche così: è una questione su cui ritorneremo in un più ampio contesto e in un'altra forma.

Un quarto interrogativo: una dimostrazione è un sillogismo in virtù del cui possesso abbiamo conoscenza. Ma che cosa significa «possedere» una dimostrazione? Il verbo greco «ἔχειν» è quanto mai incolore, e Aristotele non offre alcuno spunto per una spiegazione o elaborazione. Presumibilmente possedere una dimostrazione non è soltanto questione di averla prodotta una volta: potrei aver prodotto una dimostrazione alcuni decenni or sono e aver dimenticato tutto, mentre, se di quel teorema ho conoscenza dimostrativa ora, è ora che devo possederne una dimostrazione. Presumibilmente, poi, possedere una dimostrazione non è soltanto questione di essere capaci di produrla: se sono capace di produrla ma non l'ho ancora fatto, non possiedo ancora una dimostrazione (un aristotelico direbbe che in tali circostanze la possiedo potenzialmente ma non la possiedo in atto. Ma possedere una dimostrazione e possederla in atto sono una e la stessa cosa e se si possiede una dimostrazione (solo) potenzialmente, non la si possiede).

Forse allora si possiede una dimostrazione se e solo se la si è prodotta una volta e si è ancora in grado di produrla?

Ma in che cosa consiste «produrre» una dimostrazione? Si deve forse elaborarla per conto proprio? In tal caso non molti produrranno dimostrazioni di alcunché. E allora sufficiente recitare la dimostrazione di qualcun altro, leggere una mezza pagina di Euclide? In tal caso la produzione di dimostrazioni è troppo facile, giacché

chiunque sappia leggere il greco può leggere Euclide. Dunque è presumibile che per produrre una dimostrazione si debba almeno capirla mentre la si legge. Bisogna, come si suol dire, *sequire* la dimostrazione.

E seguire una dimostrazione significa riconoscerla come tale? Forse sì; ma si supponga che un'argomentazione del tipo «A, B; dunque C» sia una dimostrazione euclidea che C; si supponga altresì che io la legga, la capisca e accetti l'argomentazione. Quel che dico a me stesso è qualcosa come: «Ah sì: A. E anche B. E per questa ragione C deve essere vero». Dico tutto ciò senza usare la parola «dimostrazione» (o un termine analogo) e posso dirlo senza pensare che ciò che sto percorrendo sia una dimostrazione; in realtà posso dirlo anche senza essere in grado di riconoscere qualcosa per una dimostrazione e senza avere alcuna idea di come una dimostrazione sia fatta. Tuttavia, se dico qualcosa del genere, si può negare che io segua la dimostrazione?

Penso che questi quattro interrogativi siano seri: finché non trovano risposta, la teoria aristotelica della conoscenza dimostrativa è lacunosa o specificata in modo insufficiente. Ma più che di obiezioni rivolte ad Aristotele si tratta di sfide e non c'è ragione di pensare che le sfide non possano essere raccolte e che ad esse, in un modo o nell'altro, non sia possibile dare una risposta soddisfacente. Il prossimo e ultimo interrogativo è invece di natura differente, giacché sembra muovere davvero un'obiezione alla teoria di Aristotele; un'obiezione di sicuro fondamentale e forse addirittura fatale.

L'interrogativo prende le mosse in modo abbastanza innocuo. La descrizione aristotelica della conoscenza dimostrativa comincia in questo modo:

Se allora conoscere è quello che abbiamo stabilito, la conoscenza dimostrativa procede da premesse vere, ... (APo. I 2, 71b19-21).

Ciò significa che la definizione aristotelica della conoscenza dimostrativa è derivata dalla definizione della conoscenza in generale, che egli ha appena stabilito. Che si operi una tale derivazione non è affatto sorprendente; c'è invece qualcosa di molto strano nella definizione di conoscenza da cui la derivazione ha origine, che è la seguente:

Riteniamo di conoscere qualcosa in senso proprio, e non accidentalmente alla maniera sofistica, quando riteniamo di afferrare la ragione per la

quale la cosa è, che essa è la ragione di quella cosa, e che ciò non può essere altrimenti. Ora, è chiaro che conoscere è qualcosa del genere (APo. I 2, 71b9-13).

La prima frase è goffa e alcuni dettagli necessiterebbero una discussione; qui mi limiterò ad estrarne il nucleo.

Il passo offre una breve argomentazione che schematicamente procede in questo modo:

Pensiamo che il conoscere sia questo e quello, dunque il conoscere è questo e quello.

In altri termini, quando Aristotele dice che «conoscere è qualcosa del genere», l'espressione «del genere» rimanda indietro a quanto stabilito nella frase precedente. In se stessa l'inferenza sembra essere, a prima vista, sconsideratamente ottimistica: «pensiamo questo e quello, dunque questo e quello è vero». In verità essa può essere difesa; ma anziché tentare di difenderla, prenderò subito in considerazione la conclusione dell'argomentazione.

La conclusione, – vale a dire la frase che si ottiene sostituendo l'espressione «qualcosa del genere» col contenuto dell'enunciato precedente – è spesso citata come la definizione aristotelica della conoscenza, e sebbene Aristotele non la chiami espressamente in questo modo, egli la considerava certamente una definizione. Dopo tutto che altro potrebbe essere? È evidente in ogni caso che Aristotele sta fissando delle condizioni per la conoscenza che suppone sia necessarie che sufficienti. In altri termini, egli sta formulando qualcosa che può essere espresso mediante un enunciato della forma:

Qualcuno conosce qualcosa se e soltanto se...

Per venire a capo della definizione bisognerà riempire lo spazio lasciato in sospenso nonché, prima di tutto, determinare che sorta di oggetto possa essere quel «qualcosa».

La conoscenza ha diversi tipi di oggetti: si può conoscere un amico, un brano musicale, un teorema geometrico e così via. Sebbene la definizione aristotelica si riferisca a cose e a oggetti, è di fatto chiaro che essa concerne quel tipo di conoscenza che è stato chiamato «proposizionale», tale cioè da poter essere espresso con l'aiuto di un enunciato del tipo:

Egli sa che così e così.

La conoscenza del *Requiem* di Verdi non può essere espressa in questo modo, mentre quella del teorema di Pitagora può esserlo, perché conoscere quel teorema è semplicemente sapere che il quadrato costruito sull'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati costruiti sui cateti. Pertanto la definizione di Aristotele sarà espressa più chiaramente con un enunciato della forma:

Qualcuno sa che cosà e cosà se e solo se...

È chiaro poi che Aristotele fissa una coppia di condizioni che la conoscenza deve soddisfare: una congiunzione di due membri il primo dei quali concerne le ragioni<sup>7</sup> (o le cause o le spiegazioni...) e l'altro riguarda un'impossibilità. Così arriviamo a qualcosa come:

Qualcuno sa che cosà e cosà se e solo se, in primo luogo... e in secondo luogo...,

dove ciò che sostituisce i primi puntini menziona le ragioni o le cause e ciò che sostituisce i secondi l'impossibilità.

La condizione causale dice che se si conosce qualcosa si sa, della causa per cui esso è, che è la sua causa. Gli oggetti in questione sono proposizionali e un modo tanto naturale quanto aristotelico di esprimere l'idea che si afferra la causa o la spiegazione di un certo fatto consiste nel dire «capisco perché questo e quello». Adattando tale locuzione possiamo completare la definizione aristotelica fino a questo punto:

Qualcuno sa che cosà e cosà se e solo se, in primo luogo capisce perché cosà e cosà, e in secondo luogo...

Rimangono da sostituire gli ultimi puntini, che corrispondono alla frase «la cosa non può essere altrimenti». Essa chiaramente significa che non è possibile che non si dia il caso che cosà e cosà. E poiché «non è possibile che non...» equivale (come Aristotele per primo ha notato) a «è necessario che...», che è più breve, possiamo infine scrivere così:

Qualcuno sa che cosà e cosà se e solo se, in primo luogo capisce perché cosà e cosà e in secondo luogo capisce che è necessario che cosà e cosà.

<sup>7</sup> «Ragione» è il termine scelto da Mignucci per «αἰτία».

Quei filosofi che amano le P e le Q scriveranno:

Per ogni x, per ogni P, x sa che P se e solo se x capisce perché P e x capisce che necessariamente P.

Questa formula esprime la definizione aristotelica della conoscenza. L'elaborazione più chiara e completa di tale definizione è nel passo che ho appena analizzato, ma in una forma o nell'altra la si ritrova in una mezza dozzina di altri luoghi in Aristotele<sup>8</sup>: essa sta a fondamento delle tesi che egli sviluppa negli *Analitici secondi* ma è anche alla base delle riflessioni che dedica alla conoscenza in altri domini della sua filosofia.

La formula è scevra da ambiguità ed è detta con linguaggio chiaro, ma è anche una patente falsità, o almeno tutto fa pensare che lo sia. A parte ogni altra considerazione, essa implica direttamente due proposizioni la cui falsità è chiara come le acque di Babilonia. In primo luogo implica che:

Se qualcuno conosce qualcosa, allora capisce perché è così,

ovvero:

Se x sa che P, allora x capisce perché P.

In secondo luogo essa implica:

Se qualcuno conosce qualcosa, allora questo qualcosa è necessario,

ovvero:

Se x sa che P, allora necessariamente P

(il che segue in quanto la definizione implica immediatamente che di ciò che si conosce si capisce la necessità, e ciò di cui si capisce la necessità è necessario).

Si consideri la prima implicazione, quella causale. Molto spesso asseriamo coerentemente che, mentre sappiamo che cosà e cosà, non

<sup>8</sup> Vedi il commento a 71b9-16.

abbiamo alcuna idea del perché così e cosà. In certi campi di ricerca potremmo poi coerentemente asserire che mentre sappiamo che così e cosà, riteniamo che non vi sia alcuna causa o ragione per cui così e cosà.

La seconda asserzione è forse alquanto sorprendente, ma si potrebbe sostenere, ed è stato sostenuto da qualche pensatore antico, che la causalità non svolge alcun ruolo nelle scienze matematiche: si può sapere che  $3 \times 9 = 27$  o che il quadrato costruito sull'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati costruiti sui cateti, ma non ha senso chiedersi perché queste cose stiano così, giacché la causalità non governa l'astratto mondo della matematica. E qualcosa di analogo potrebbe essere detto anche a proposito della logica.

Va sottolineato che quel che conta nel presente contesto non è se queste osservazioni sulla matematica e sulla logica siano vere, ma che siano coerenti, consistenti, non contraddittorie, giacché se è coerente sostenere sia che qualcuno sa che  $3 \times 9 = 27$  sia che non c'è una causa per cui  $3 \times 9 = 27$ , allora è falso che se si conosce qualcosa se ne conosce la causa.

La prima di queste due asserzioni appartiene invece alla vita quotidiana. La motosega non si mette in moto e la porto dal mio vicino Bernard. «Non parte», mi dice. «D'accordo Bernard» gli rispondo «questo lo so anch'io. Quel che voglio sapere è perché questo aggeggio non parte». In generale vale che prima scopriamo qualche fatto e poi ce ne chiediamo il perché. Sapere che così e cosà non implica dunque sapere perché così e cosà, ma lo precede.

Lo stesso Aristotele ne era perfettamente consapevole: dovunque nei suoi testi lo vediamo professare una conoscenza non causale. Inoltre, il secondo libro degli *Analitici secondi* si apre in questo modo:

Le cose cercate sono in numero uguale a quelle di cui abbiamo conoscenza. Cerchiamo quattro cose, e precisamente il che, il perché, se è, che cos'è. ... Ma quando sappiamo il che, cerchiamo il perché: per esempio sapendo che il sole si eclissa e che la terra subisce terremoti, cerchiamo perché si eclissa e perché li subisce (APo. II 1, 89b23-31)<sup>9</sup>.

Tutto ciò non potrebbe essere più chiaro, come è chiaro che qui si

<sup>9</sup> Vedi il commento a 89b23-35. Ad APo. I 13 Aristotele distingue tra «conoscere il che» e «conoscere il perché» e, nonostante la terminologia, è chiaro che egli intende distinguere tra una conoscenza non fondata sulla conoscenza della causa e una conoscenza fondata sulla conoscenza della causa; ma per un diverso punto di vista vedi il commento a 78a22.

contraddice la conseguenza causale della definizione di Aristotele e perciò anche la definizione stessa. Dovendo scegliere tra la definizione e ciò che Aristotele afferma all'inizio del secondo libro, è evidente che abbandoneremo la definizione.

Qualcosa di simile potrebbe essere detto a proposito della seconda implicazione. Ci sono innumerevoli cose che conosciamo senza sapere che sono necessarie, o almeno così normalmente e coerentemente affermiamo. Dopo tutto esistono innumerevoli cose che conosciamo e che non sono affatto necessarie, o almeno così normalmente e coerentemente supponiamo. A parte quella matematica e logica, la maggior parte della conoscenza che normalmente possediamo è di natura contingente: io so che il fornaio viene tutti i giorni tranne la domenica, che ci sono ogni giorno quattro treni da Argenton-sur-Creuse a Parigi, che in questo momento la temperatura è di 23 gradi e in aumento, che è ora di deporre la penna e andare a prendere un aperitivo, ... Se si pensa che questo tipo di conoscenza sia troppo umile e quotidiano, si ricordi allora che numerose scienze hanno a che fare con il contingente: la biologia, per esempio, o la botanica o l'economia o l'enologia.

Si potrebbe osservare che tali considerazioni non tengono conto della concezione aristotelica della necessità, la quale era assai più ampia della nostra. Egli pensa per esempio che il passato sia necessario, di modo che tutte le verità storiche, che noi vorremmo considerare contingenti, ai suoi occhi sono necessarie. Ora, tale osservazione non è irrilevante e in effetti la nozione aristotelica di necessità non coincide perfettamente con la nostra, o meglio: le varie nozioni di necessità che si affacciano nelle sue opere non corrispondono esattamente alle varie nozioni che normalmente impieghiamo oggi.

Tuttavia questo non scagiona Aristotele. In numerosi testi lo troviamo professare di conoscere cose di natura contingente. Inoltre egli afferma, negli *Analitici* e in altre opere, che sebbene non si dia conoscenza di ciò che è accidentale, di sicuro si dà conoscenza di ciò che vale «per lo più». Volenti o nolenti, in effetti, tutte le scienze del mondo sublunare devono operare con ciò che vale per lo più, e anche se riconosciamo che l'interpretazione della nozione aristotelica di ciò che vale per lo più è controversa, resta comunque fuori discussione che tale nozione è in contrasto con quella di necessità: se qualcosa vale per lo più non vale di necessità<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Sull'argomento si veda in particolare APo. I 30 e relativo commento.

Così approdiamo alla stessa conclusione a cui eravamo giunti nel caso della causalità: Aristotele contraddice formalmente una delle implicazioni della sua definizione della conoscenza. E di nuovo, se dobbiamo scegliere tra la definizione e la tesi che si dia conoscenza del contingente, la scelta non presenta difficoltà.

La conclusione di questa discussione è la seguente: in almeno due aspetti importanti la definizione aristotelica della conoscenza è sia smentita dai fatti sia contraddetta dallo stesso Aristotele. Deve essere perciò abbandonata e respinta, sicché le teorie degli *Analitici secondi* necessitano di un nuovo fondamento.

Da molto tempo è stato osservato che la condizione causale nella definizione aristotelica della conoscenza ha un qualche nesso con il passo del *Menone* in cui Platone si preoccupa di distinguere la conoscenza dall'opinione vera. (Che le due cose siano distinte è palese. Si supponga che un giocatore d'azzardo sia convinto che al prossimo giro di ruota la pallina si arresterà sul 33 e si supponga che abbia ragione. Ebbene, costui ha una opinione vera ma, avendo indovinato per pura fortuna, non ha una conoscenza.) Le opinioni vere, dice Platone,

non hanno un grande valore finché non le si leghi con un calcolo della causa [*αἰτίας λογισμῶ*]... Quando sono legate, diventano in primo luogo porzioni di conoscenza e poi stabili. Ecco perché la conoscenza è più apprezzata dell'opinione corretta. E la conoscenza differisce dall'opinione corretta per un legame (*Menone* 98a).

Se per conoscere qualcosa si deve calcolarne la causa, si deve evidentemente afferrarne la causa, e questo fa la differenza tra una conoscenza e una opinione vera.

Aristotele voleva distinguere la conoscenza dall'opinione vera non meno di Platone, e ha raccolto, si dice, con gratitudine il suggerimento del *Menone*. È vero tuttavia che quando negli *Analitici secondi* discute effettivamente la distinzione, egli fa una considerazione alquanto diversa:

Ciò che è conoscibile e la conoscenza differiscono da ciò che è opinabile e dall'opinione, perché la conoscenza è universale e dipende da cose necessarie e il necessario non può essere altrimenti. D'altra parte vi sono alcune cose che sono vere e che sono, ma che possono essere anche altrimenti. È chiaro allora che di esse non c'è conoscenza, sennò le cose che possono essere altrimenti sarebbero tali da non poter essere altrimenti ... Di conseguenza ri-

mane che l'opinione sia di ciò che è vero o falso, ma che può essere anche altrimenti (*APo.* I 33, 88b30-89a3)<sup>11</sup>.

Qui è la necessità (abbinata alla universalità), e non la causalità, a fornire alla conoscenza un vantaggio sull'opinione vera, ma Aristotele era senza dubbio ben contento di rinforzare, per così dire, la propria cintura modale con le bretelle causali fornitegli dal maestro.

Quanto alla condizione della necessità, la sua presenza nella definizione della conoscenza è stata diagnosticata facendo riferimento ad un comune errore di logica. Punto di partenza della diagnosi è l'osservazione che l'enunciato

Se si conosce qualcosa deve essere vero

può essere costruito in due modi ossia può ricevere due forme sintattiche. Può essere scandito come:

Necessariamente (se x sa che P, allora P)

o alternativamente come

Se x sa che P, allora necessariamente P.

La distinzione resa manifesta dalla doppia scansione è un caso della distinzione tra ciò che i filosofi medievali chiamavano *necessitas consequentiae* e ciò che chiamavano *necessitas consequentis*. Se dico:

Necessariamente (se P, allora Q),

l'operatore di necessità governa l'intero enunciato condizionale ed esprime una *necessitas consequentiae*. Se dico invece:

Se P, allora necessariamente Q,

l'operatore governa solo l'apodosi dell'enunciato condizionale ed esprime una *necessitas consequentis*.

Ora, l'enunciato

<sup>11</sup> Vedi il commento a 88b30-89a4.

Se si conosce qualcosa deve essere vero

è vero a condizione che sia scandito come *necessitas consequentiae*; è invece falso se è scandito come *necessitas consequentis*.

Aristotele, così suona l'ipotesi diagnostica, riconosce la verità di questo enunciato (o di un qualche analogo greco) ma lo scandisce nel modo errato. (Ad evitare che l'ipotesi suoni grossolanamente implausibile si aggiunge, e correttamente, che è facile incorrere in errori dello stesso tipo, e che tali errori sono stati commessi sovente nella storia della filosofia.)

Queste che ho richiamato sono tipiche ricostruzioni diagnostiche, ma non sono molto persuasive: di certo Aristotele aveva letto il *Menone*, ma il fatto che lì si trovi la condizione causale non è sufficiente a spiegarne la comparsa in Aristotele; a meno che osiamo immaginare che Aristotele abbia ripreso la tesi da Platone di peso, senza esitazione e senza riflessione. In altre parole, una diagnosi che sia dignitosa non si limiterà ad indicare una fonte di infezione, ma spiegherà anche come il morbo si sia trasmesso dalla fonte. Quanto invece alla seconda diagnosi, essa potrebbe effettivamente spiegare come Aristotele giunse a supporre che se si conosce qualcosa, quel qualcosa è necessario. Ma quel che dovrebbe spiegare è qualcosa di alquanto diverso, cioè come Aristotele sia arrivato a sostenere che se si conosce qualcosa *si deve sapere* che è necessario. E qui la distinzione tra *necessitas consequentiae* e *necessitas consequentis* non ha alcuna presa.

Si cerca una diagnosi solo quando si è certi che vi sia una malattia, ma di fatto molti studiosi non pensano che la definizione aristotelica della conoscenza sia veramente viziata da qualche tara, o almeno non credono che lo sia nei modi che abbiamo descritto. È ben vero che se è costruita come una definizione della conoscenza, e se la parola «conoscenza» è assunta nel suo significato ordinario, allora è falsa; ma perché intenderla come una definizione della conoscenza? Perché non prenderla invece come una definizione di qualcos'altro, qualcosa di vicino alla conoscenza, ovviamente, ma distinto da essa? Che Aristotele stia parlando di uno speciale tipo di conoscenza piuttosto che della conoscenza in generale? (Forse della conoscenza *scientifica*.) O che stia parlando di un fratello o di un cugino della conoscenza? (Forse di *comprensione*.)

– Perché costruirla come una definizione della conoscenza? –  
Ma questa è una domanda facile: è una definizione della conoscenza

perché è una definizione di ciò che Aristotele chiama «ἐπίστασθαι», verbo che significa «conoscere». – E se invece «ἐπίστασθαι» non significasse «conoscere» o almeno non lo significasse negli *Analitici secondi*?

Quest'ultimo suggerimento potrebbe sembrare una mossa disperata, perché è fuori discussione che «conoscere» è, molto spesso se non sempre, la migliore traduzione di «ἐπίστασθαι», e tuttavia qualcosa parla a suo favore.

Il greco ha diversi verbi che stanno fianco a fianco con «ἐπίστασθαι»: c'è «εἰδέναι», «γινώσκειν», «γνωρίζειν»... Normalmente vengono tutti resi nello stesso modo con «conoscere» o simili, e tali traduzioni sono di solito corrette. Ma da ciò non segue che questi verbi siano strettamente sinonimi: la loro stessa pluralità deve indicare l'esistenza di una qualche differenza di senso tra loro, o almeno di sfumatura.

Inoltre, una tale differenza deve riguardare direttamente la definizione di Aristotele. Consideriamo ancora il testo:

Riteniamo di conoscere qualcosa in senso proprio, e non accidentalmente alla maniera sofistica, quando riteniamo di afferrare la ragione per la quale la cosa è, che essa è la ragione di quella cosa, e che ciò non può essere altrimenti. Ora, è chiaro che conoscere è qualcosa del genere (*APo. I 2, 71b9-13*).

La parola qui tradotta con «afferrare» è «γινώσκειν». Normalmente questo verbo è reso con «conoscere», ma se qui fosse tradotto in questo modo, la definizione ne risulterebbe irrimediabilmente viziata, giacché il *definiendum* verrebbe usato nel *definiens* e il conoscere sarebbe definito in termini del conoscere stesso. Di conseguenza deve esserci una differenza di senso tra «ἐπίστασθαι» e «γινώσκειν» e, dato che non possono entrambi significare «conoscere», perché non ipotizzare che sia «ἐπίστασθαι» invece che «γινώσκειν» a non avere quel significato? Sembra irragionevole fare l'inverso, dato che ci conduce immediatamente ad una definizione viziata.

Questa linea di pensiero difenderà la definizione di Aristotele solo se due condizioni risultano soddisfatte: in primo luogo la nuova traduzione di «ἐπίστασθαι» deve essere il significato o uno dei significati della parola greca e in secondo luogo il senso deve rendere vere la clausola causale e quella della necessità all'interno della definizione.

Ci sono due seri candidati per la nuova traduzione di «ἐπίστα-

<sup>12</sup> Questa è la traduzione adottata da Mignucci.

σθαι»: «conoscere scientificamente»<sup>12</sup> e «comprendere». Il primo non ha un impiego normale in italiano e l'uso normale del secondo, intendo «comprendere che», non ha evidentemente alcun nesso con la definizione di Aristotele. Pertanto le traduzioni nuove devono essere a loro volta tradotte o interpretate: devono essere definite. Ciò è presto fatto, perché definire stipulativamente un nuovo senso per un'espressione è una delle cose più facili del mondo, e naturalmente è altrettanto facile fare la stipulazione in modo tale che il senso debba rendere vere le due clausole della definizione aristotelica. Decretiamo che:

x comprende – o conosce scientificamente – che P se e solo se x sa perché P e x sa che necessariamente P.

Le nuove traduzioni soddisfano le due clausole della definizione, ma lo fanno in modo banale, perché sono state definite precisamente a questo scopo.

In altre parole, la difesa della definizione aristotelica che stiamo qui discutendo consiste né più né meno nell'asserzione seguente: il termine greco «ἐπίστασθαι» significa di fatto quel che la definizione aristotelica lo fa significare. Le nuove traduzioni non prendono parte alla difesa: sono lì solo per bellezza.

Ma si può dire che «ἐπίστασθαι» significhi quello che dice Aristotele? La risposta è negativa. Un'attenta considerazione di «ἐπίστασθαι» e degli altri membri del «club» non rivela differenze semantiche tra loro né, in particolare, una qualche differenza viene rimarcata da Aristotele. Per di più, i vari passi aristotelici che asseriscono o riprendono la definizione non usano sistematicamente il verbo «ἐπίστασθαι» o il sostantivo «ἐπιστήμη» per specificare il *definiendum*: nella *Fisica*, per esempio, troviamo sia «γινώσκειν» (I 1, 184a3) sia «εἰδέναι» (II 2, 194b18). Tra i diversi verbi ci sono in effetti sottili differenze d'uso, di idioma, di colore, sicché in un determinato contesto uno sarà più appropriato dell'altro; ma non ci sono discernibili differenze semantiche. Non c'è in particolare alcun indizio che induca a ritenere che nel greco ordinario il termine «ἐπίστασθαι» abbia, di regola o anche occasionalmente, il significato che gli attribuisce la definizione di Aristotele.

Tale deludente conclusione suggerisce una seconda difesa della definizione aristotelica della conoscenza. Riconosciamo che «ἐπίστασθαι» non significa in effetti, in greco ordinario, «comprendere» o

«conoscere scientificamente»; che non significa ciò che Aristotele dice che significhi. Ma non importa: è Aristotele ad attribuirgli quel significato. Perché non dovrebbe? I filosofi – come spiegherà in seguito Porfirio – trattano argomenti nuovi e inconsueti, e perciò devono o introdurre termini nuovi e inconsueti o attribuire nuovi e inconsueti significati a parole vecchie e familiari. Aristotele neologizza di rado e di solito attribuisce un nuovo senso a vecchie parole. Così accade con «ἐπίστασθαι».

È un dato di fatto che Aristotele a volte versa vino nuovo in otri vecchi. Occasione dell'osservazione di Porfirio è il commento all'uso aristotelico del termine «κατηγορία»: nel greco corrente significa «accusa», mentre Aristotele lo fa significare «predicazione»; e ci sono molti altri esempi di questo tipo. Tuttavia è del tutto improbabile che «ἐπίστασθαι» sia uno di essi. In primo luogo il brano degli *Analitici secondi* e gli altri passi che possono essergli accostati non fanno pensare ad una definizione stipulativa. Aristotele non dice «Chiamiamo...» o «Io chiamo». Dice invece «pensiamo che» e tale espressione palesemente introduce una definizione descrittiva, e non stipulativa. In secondo luogo, le definizioni stipulative devono avere uno scopo o un motivo; ma se Aristotele ha bisogno di un nuovo senso di «κατηγορία» per costruire la sua logica, il presunto nuovo significato di «ἐπίστασθαι» non risponde, per quanto posso vedere, ad alcuna necessità filosofica di sorta.

Vi è una terza e ultima difesa della definizione di Aristotele. Riconosciamo che il verbo «ἐπίστασθαι» significa effettivamente «conoscere» e che Aristotele non sta tentando di imporgli forzatamente un nuovo significato. Il suo intento è piuttosto il seguente: egli cerca di spiegare la conoscenza delineandone un paradigma. Quello che è in gioco è comunque il concetto ordinario di conoscenza, ma il *definiens* non si attaglia a tutti i casi del *definiendum*, ma solo a quello centrale o primario o paradigmatico.

Ciò sembrerà strano. Dopo tutto è Aristotele stesso ad insistere che il *definiens* sia vero di tutte e sole le cose che cadono sotto il *definiendum* e tale requisito teorico è enormemente plausibile. Eppure, si consideri la celebre definizione dell'uomo, «animale razionale bipede», e si supponga che qualcuno voglia obiettare a questa definizione facendo osservare che alcuni uomini hanno una gamba sola, altri non ne hanno alcuna, o notando che, in base alla dottrina dello stesso Aristotele, gli schiavi naturali, che costituiscono i nove decimi della razza umana, non sono razionali, o che le donne lo sono solo a metà o che i bambini non lo sono ancora o che molti vegliardi non lo sono

più. In una parola si supponga che qualcuno obietti che non tutti gli uomini sono razionali e bipedi. Questo non determinerebbe alcuna difficoltà per un aristotelico: è certo che tutti gli schiavi sono uomini e che nessuno schiavo è razionale, e tuttavia gli uomini sono essenzialmente e per definizione animali razionali.

Si tratta di un'affermazione paradossale, anzi, diciamo pure che barcolla sull'orlo dell'incoerenza. Ma è indubbiamente un'affermazione aristotelica e dunque la questione è come risolvere il paradosso nel modo migliore ed evitare il rischio della contraddizione.

In modo analogo, si potrebbe intendere la definizione aristotelica della conoscenza come se caratterizzasse il paradigma o l'esemplare compiuto della cosa. Certo, restano sempre mille contro-esempi alla definizione: so che l'attrezzo non si mette in moto anche se non so perché; so che pochi sono interessati agli *Analitici secondi* anche se non so che le cose stanno così per necessità. Ciò non di meno: se si conosce qualcosa se ne conosce il perché e si sa che sta così necessariamente. Queste sono asserzioni paradossali, anzi barcollano sull'orlo dell'incoerenza, ma sono tuttavia aristoteliche.

Si è pensato che un paio di passi puntassero nella direzione di queste conclusioni. Per esempio, quando Aristotele introduce la definizione, dice che

Riteniamo di conoscere qualcosa in senso proprio, e non accidentalmente alla maniera sofistica... (*APo.* I 2, 71b9-10),

ciò che viene isolato per essere definito è la conoscenza piena, non la varietà accidentale di conoscenza di cui sono in cerca i sofisti che sono tra di noi. E quando qualche riga di seguito osserva che

conoscere in modo non accidentale ciò di cui si dà dimostrazione è avere dimostrazione (*APo.* I 2, 71b28-29),

dichiara implicitamente di essere interessato alla conoscenza non accidentale.

Di nuovo, quando nell'*Etica nicomachea* egli discute la virtù intellettuale della conoscenza, ecco che cosa ha da dire:

Che cosa sia la conoscenza sarà chiaro da ciò che segue, se bisogna parlare con precisione e non andare dietro alle somiglianze, giacché tutti riteniamo che ciò che conosciamo non possa essere altrimenti (*EN* VI 3, 1139 b18-21).

Della clausola dell'impossibilità contenuta nella definizione della conoscenza si dichiara qui esplicitamente che presuppone un approccio *preciso* alla conoscenza. Tale clausola non si applicherà alle «somiglianze», ai casi cioè che sono simili alla conoscenza ma non sono esempi perfetti e completi di essa.

La definizione dunque si attaglia alla conoscenza precisa, alla conoscenza senza limitazioni, e non alla conoscenza sofistica o accidentale. Ma che cos'è precisamente la conoscenza accidentale?

Ebbene, non è una sola cosa perché ci sono vari differenti modi in cui si può essere privi di una conoscenza vera e propria e ciascuno di questi modi produrrà una conoscenza accidentale. Un esempio è offerto negli *Analitici secondi*.

Per questo se uno provasse di ciascun triangolo con una o diverse dimostrazioni che ha gli angoli uguali a due retti, separatamente per l'equilatero, lo scaleno e l'isoscele, non saprebbe ancora che il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, se non alla maniera sofistica, né che li ha il triangolo universalmente, nemmeno se non c'è nessun altro triangolo oltre a questi. Egli infatti non sa che il triangolo in quanto triangolo ha gli angoli uguali a due retti (*APo.* I 5, 74a25-30).

Se so di ciascuno dei tuoi figli che è femmina, con ciò non so che tutti i tuoi figli sono femmine, tranne che nel modo sofistico o accidentale.

Si tratta di passi interessanti, e nient'affatto semplici. Ma possono essere tutti schierati alla terza difesa della definizione aristotelica della conoscenza? La risposta è negativa, perché tale difesa si fonda sulla distinzione tra casi perfetti o paradigmatici di conoscenza e altri casi che sono sì casi autentici ma non sono perfetti. I passi che ho appena addotto non stabiliscono questa distinzione e nemmeno alludono ad essa, come emerge in modo particolarmente chiaro nel caso dell'ultimo: qui Aristotele non distingue un caso paradigmatico di conoscenza nel quale io so che ogni triangolo ha una determinata somma degli angoli, da un caso di conoscenza autentica ma imperfetta nel quale io so, separatamente per ciascun tipo di triangolo, che ha una determinata somma degli angoli. Della persona che conosce separatamente per ciascuna sorta di triangolo Aristotele non dice infatti che abbia una conoscenza sfuocata o marginale, ma che costui non conosce, se non in modo sofistico, che *ogni* triangolo ha una determinata somma degli angoli. Non c'è nulla di viziato nella sua conoscenza: l'u-

nico errore è quello di presentarla come una conoscenza universale sui triangoli.

La terza linea di difesa della definizione aristotelica della conoscenza è la meno implausibile e merita certamente un'accurata elaborazione e un attento esame, ma non è veramente sostenuta da testi aristotelici e – bisogna riconoscere – non si tratta nemmeno di una ricostruzione troppo credibile.

Ceaulmont, agosto 2005

## Cronologia della vita e delle opere di Aristotele

384/383 a.C. Aristotele nasce a Stagira dal medico Nicomaco e da Festide. Probabilmente vive, per un breve periodo, a Pella, essendo il padre diventato medico di corte del re macedone Aminta.

367/366 Si reca ad Atene ed entra nell'Accademia, dove rimane per un ventennio, durante il quale compone e pubblica numerose opere, per lo più in forma dialogica. Queste opere furono dette «essoteriche» in contrapposizione a quelle che Aristotele compose solo per le sue lezioni e i suoi corsi e che vennero perciò dette «esoteriche» perché rivolte agli iniziati. È probabile che almeno alcuni dei trattati che compongono l'*Organon* siano stati redatti, in forma più o meno definitiva, già nel periodo accademico.

360/358 Probabile data di composizione del *Grillo*. Forse seguono, a breve distanza di tempo, il trattato *Sulle Idee* e il trattato *Sul Bene*.

351/350 Probabile data di composizione del *Protreptico*, cui seguì, a breve distanza, il trattato *Sulla filosofia*.

347 Muore Platone; Aristotele lascia l'Accademia e Atene e si reca probabilmente ad Atarneo, invitato dal tiranno Ermia, e, subito dopo, ad Asso, città donata da Ermia ai filosofi accademici Erasto e Corisco per i buoni servigi ottenuti da loro.

347-345/344 Aristotele fonda e dirige una scuola ad Asso insieme a Senocrate, Corisco ed Erasto. Si dedica alla composizione delle opere destinate alla scuola e cessa probabilmente di comporre scritti per il grosso pubblico. La cronologia di queste opere di scuola o delle loro parti non è più ricostruibile.

345/344-343/342 Aristotele fonda e dirige una scuola a Mitilene in Lesbo.

343/342 Filippo il Macedone sceglie Aristotele, per intercessione di Ermia, come educatore del figlio Alessandro.

341 Ermia è fatto prigioniero dai Persiani e poi ucciso. In questo periodo Aristotele sposa Pizia, sorella di Ermia, da cui avrà una figlia, alla quale sarà dato lo stesso nome della madre.

340 Alessandro, diventato reggente, interrompe i suoi studi. Forse non molto dopo Aristotele si recò a Stagira, avendo ottenuto che Alessandro la facesse ricostruire (era stata distrutta poco prima che Aristotele lasciasse Atene). Forse a Stagira muore Pizia. Aristotele si unisce a Erpilli che gli darà un figlio, al quale, in ricordo del nonno paterno, verrà dato il nome di Nicomaco.

335/334 Aristotele torna ad Atene e fonda il Peripato.

335/334-323 Aristotele tiene i grandi corsi di filosofia e di scienza nel Peripato, elabora e sistema gli scritti esoterici.

323 Muore Alessandro il Macedone, si scatena una reazione antimacedone e Aristotele è minacciato al punto da sentirsi costretto a lasciare Atene.

322 Si reca a Calcide, dove aveva dei possedimenti ereditati dalla madre e qui muore dopo pochi mesi.

## Traslitterazione dei caratteri greci

Si è ritenuto opportuno, per l'orientamento di questa serie, fornire una traslitterazione semplificata ma coerente. Su tutte le parole si trascurano le indicazioni degli accenti e delle quantità; lo spirito aspro sopra vocale a inizio di parola si traslittera con una *h* posta prima della vocale (p. es.: ἄμα → hama) e nella pronuncia richiede una aspirazione, mentre si tralasciano sempre lo spirito sopra il 'rò' (ρ) e lo spirito dolce ('). Si tenga infine presente che *u* si pronuncia come una *u* francese, *ou* e *ph*, rispettivamente, come la *u* e la *f* in italiano, *g* è sempre dura (come in 'gallo' e non in 'gelo'), *th* e *ch* sono fricative e quindi vanno pronunciate con una leggera aspirazione.

MINUSCOLE	MAIUSCOLE	MINUSCOLE	MAIUSCOLE	DITTONGHI
α → a	Α → A	λ → l	Λ → L	αι → ai
β → b	Β → B	μ → m	Μ → M	ει → ei
γ → g	Γ → G	ν → n	Ν → N	οι → oi
γκ → nk		ξ → x	Ξ → X	αυ → au
γγ → ng		ο → o	Ο → O	ευ → eu
γχ → nch		π → p	Π → P	ου → ou
γξ → nx		ρ → r	Ρ → R	φ → ai
δ → d	Δ → D	σ,ς → s	Σ → S	η → ei
ε → e	Ε → E	τ → t	Τ → T	ω → oi
ζ → z	Ζ → Z	υ → u	Υ → U	
η → e	Η → E	φ → ph	Φ → Ph	
θ → th	Θ → Th	χ → ch	Χ → Ch	
ι → i	Ι → I	ψ → ps	Ψ → Ps	
κ → k	Κ → K	ω → o	Ω → O	

## ANAΛYTIKA YΣTEPA

**AVVERTENZA** Il testo greco qui stampato è quello edito da W.D. Ross nel 1949 e ristampato nella Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1964. Abbiamo modificato il testo greco solo nei punti, comunque sempre segnalati anche in una nota alla traduzione, in cui Mignucci si allontana da questa edizione.

## ANALITICI SECONDI