



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale in

Filosofia dell'arte, della società  
e della comunicazione  
(DM 270/04)

Tesi di Laurea

**La teoria Aristotelica della definizione.**  
*Un'analisi di Analitici secondi, B, 1-10.*

**Relatore**

Ch.mo prof. Carlo Natali

**Laureando**

Alvise Lagnerini  
Matricola 824461

**Anno Accademico**

2016 / 2017



## *Indice generale*

<i>Introduzione</i> .....	5
<i>Capitolo 1: L'impostazione dell'indagine. (An. Post. B, 1-2)</i> .....	9
1.1 Le «cose cercate». (B, 1).....	9
1.1.1 Precisazioni.....	16
1.2 Il termine medio della dimostrazione. (B, 2).....	19
1.3 Osservazioni conclusive.....	25
<i>Capitolo 2: La discussione aporetica. (An. Post. B, 3-7)</i> .....	26
2.1 Dimostrazione e definizione. (B, 3).....	26
2.2 Dimostrazione e definizione: il λογικὸς συλλογισμὸς. (B, 4; 6).....	34
2.3 Dimostrazione e definizione: la divisione. (B, 5).....	48
2.4 Altri problemi di ordine generale delle definizioni. (B, 7).....	51
2.5 Osservazioni conclusive.....	59
<i>Capitolo 3: La soluzione aristotelica. (An. Post. B, 8-10)</i> .....	62
3.1 Dimostrazione e definizione: la proposta di Aristotele. (B, 8).....	62
3.2 Le cose a cui la proposta aristotelica si applica. (B, 9).....	83
3.3 I diversi tipi di definizione. (B, 10).....	85
3.4 Osservazioni conclusive.....	93
<i>Conclusione</i> .....	96
Appendice: Discussion Note on the Causality of the Immovable Mover.....	103
Bibliografia.....	119

*If Plato is a fine red wine,  
then Aristotle is a dry martini.*

*(Kicking and screaming, regia di. N. Baumbach, 1995)*

## *Introduzione*

Il trattato che ci è stato tramandato con il titolo di *Analitici secondi* fa parte di quell'insieme di opere la cui paternità aristotelica non è in discussione: i riferimenti diretti o indiretti ad esso, presenti nelle altre parti del *corpus*, sono numerosi e accurati. Tuttavia non doveva originariamente costituire un trattato a sé stante, cioè separato da quell'altro che ci è stato tramandato con il nome di *Analitici primi*, se è vero che Aristotele spesso rimanda indifferentemente ad entrambi con il semplice titolo di τὰ ἀναλυτικά. Le frasi di apertura dei *Primi* e di chiusura dei *Secondi* confermano l'unità originaria dei due, e allo stesso risultato si perviene considerando la consequenzialità delle dottrine in essi contenute. I due libri raccolti sotto il titolo di *Analitici primi* si occupano infatti del sillogismo in generale, mentre i due libri raccolti sotto il titolo di *Analitici secondi* si occupano di un tipo speciale di sillogismo, la dimostrazione, e della conoscenza scientifica che attraverso il possesso di questo è ottenuta. Ciò non toglie che la separazione dei due trattati, posta allora dalla tradizione successiva, abbia un certo fondamento naturale. Gli *Analitici primi* costituiscono un trattato di logica formale, gli *Analitici secondi* di epistemologia. In effetti il secondo è indipendente dalla teoria sillogistica sviluppata nel primo in misura perfino sorprendente.

La teoria aristotelica della scienza può essere strumentalmente così riassunta. Ogni scienza si occupa di un genere, cioè di un certo insieme di soggetti e proprietà che intrattengono tra loro certe relazioni. Per esempio, la geometria si occupa delle figure nello spazio: di soggetti quali linee e triangoli, di proprietà quali essere intersecati e avere gli angoli uguali a due retti, e di relazioni di queste con quelli quali essere intersecati delle linee e avere gli angoli uguali a due retti dei triangoli. Il compito di una scienza è quello di rappresentarsi correttamente questa rete di relazioni, conoscendone le cause e la necessità. Per eseguire questo compito essa si serve del sillogismo scientifico, o dimostrazione. La dimostrazione si distingue dal norma-

le sillogismo perché prova la rispettiva conclusione muovendo da premesse vere, anteriori e più note per natura rispetto a quella, e inoltre cause di essa. In questo modo, le dimostrazioni non si limitano a indicare relazioni logiche tra proposizioni: esse manifestano relazioni reali tra cose. Qualora le premesse siano anche prime e immediate, le premesse sono chiamate principi. A partire dai principi, dunque, una scienza costruisce delle catene di dimostrazioni che provano tutte le relazioni comprese nel suo genere, mostrandone con ciò stesso le cause e la necessità.

Tra i tipi di principi individuati da Aristotele, un ruolo centrale è quello giocato dalle definizioni: esse esprimono la natura essenziale di un certo ente, a partire dalla quale è possibile derivare tutte le altre proprietà che gli appartengono necessariamente. Il proposito di questa tesi è allora quello di esporre le riflessioni aristoteliche sul rapporto tra la definizione e la dimostrazione così come sono elaborate nei primi dieci capitoli del secondo libro degli *Analitici secondi*. Tale proposito sarà realizzato commentando la quasi totalità del testo e, parallelamente, discutendo la relativa cospicua bibliografia secondaria. Naturalmente, a volte si farà riferimento anche a passi appartenenti ad altre opere del *corpus* laddove questo risulti opportuno per chiarire certi punti del testo.

Nella mia esposizione mi atterro il più possibile all'ordine con cui sono disposti gli argomenti nel libro stesso, nella convinzione che l'ordine testuale rifletta almeno grosso modo l'ordine logico della ricerca. In altre parole, penso che sia opportuno prestare attenzione non solo allo specifico significato degli argomenti esposti, ma anche all'ordine con cui le indagini sono via via presentate. Questa lettura infatti permette di inserire quegli stessi argomenti in un orizzonte più ampio che li raccolga assieme, e che perciò stesso permetta di comprenderli a un livello più profondo, altrimenti irraggiungibile. Agendo diversamente è forte il rischio di leggere il libro come un ammasso di considerazioni più o meno disparate, legate soltanto da una generica affinità d'argomento.

Adottando tale impostazione, va da sé che letture genetico-evolutive (vedi, *p. es.*, Solmsen, Sainati) sono perciò tacitamente rigettate. E questo non tanto perché qui si sostenga che il testo sia stato scritto organicamente tutto assieme (cosa piuttosto

improbabile), ma piuttosto perché, anche se risalenti a tempi differenti, i passi sono pur sempre raccolti in uno stesso trattato, ed è verosimile pensare che debbano perciò essere generalmente legati e coerenti e consequenziali (o almeno visti come tali da Aristotele, o ancora da chi ha compilato il testo). Comunque, mi sembra che questa dovrebbe essere in ogni caso l'impostazione di base dell'interprete, da abbandonare soltanto una volta che risultassero gravi e insanabili divergenze di dottrina tra le parti del testo. Non si procedesse così, il rischio, qui, sarebbe infatti di attribuire ad Aristotele incoerenze dovute magari invece a una affrettata e perciò stesso cattiva lettura dell'interprete.

Allo stesso modo, non mi occuperò delle questioni cronologiche relative alla priorità del primo libro sul secondo (vedi, *p. es.*, dibattito Solmsen-Ross, e successivi interventi), o di ciascuno di questi rispetto ai due degli *Analitici Primi* (e men che meno rispetto a quelli delle altre opere). E in effetti la possibilità stessa di una simile operazione è dubbia: come è stato spesso osservato, i trattati aristotelici che ci sono giunti non costituivano opere destinate alla pubblicazione. Ne consegue che, verosimilmente, essi possono essere stati oggetto di varie risistemazioni successive. Non solo i libri possono essere stati composti in epoche successive, ma i capitoli stessi all'interno dei libri, e addirittura i paragrafi e le frasi all'interno dei capitoli.

I riferimenti dei passi citati dagli *Analitici Secondi* menzioneranno soltanto il libro, il capitolo, e la pagina-colonna-linea dell'edizione Bekker. Per il libro si useranno le lettere greche, e non i numeri romani come d'uso corrente. Il testo riportato è quello edito da W.D. Ross [1949], salvo alcune modifiche comunque sempre segnalate. La traduzione è invece basata su quella di Mignucci [2007], che *ça va sans dire* è eccellente. Anche in questo caso, le modifiche saranno sempre segnalate.

Questa tesi è fondamentalmente un lavoro di storiografia, vale a dire di ricostruzione e interpretazione della dottrina aristotelica sul tema della definizione. Tuttavia mi piace pensare a tale lavoro anche come propedeutico per una eventuale teoresi sugli stessi argomenti qui trattati. Dopo tutto, questa è una tesi di storiografia *filosofica*. Per questo, saltuariamente, cercherò di mostrare anche quella che mi sembra la bontà (o le mancanze) delle posizioni aristoteliche da un punto di vista strettamente

teoretico.

Prima di cominciare, può forse essere utile presentare la sinossi della trattazione, così da avere una piccola guida per orientarsi prima di intraprendere l'analisi minuta e sistematica del testo, nella quale è facile perdere di vista il quadro d'insieme. Tale sinossi sarà poi ripresa in forma più espansa alla fine del lavoro.

I primi dieci capitoli del secondo libro degli *Analitici secondi* indagano il rapporto sussistente tra la definizione e la dimostrazione. *B*, 1 offre una prima esposizione delle quattro domande coinvolte in ogni ricerca scientifica. *B*, 2 riduce tali domande a due coppie: *che è/se è?*, che corrisponde alla ricerca di se vi sia un medio dimostrativo; *perché è/che cos'è?*, che corrisponde alla ricerca di quale sia il medio dimostrativo. *B*, 3 indaga la possibilità formale che una stessa cosa sia oggetto di definizione e di dimostrazione, escludendola. *B*, 4 mostra che cercando di dimostrare una definizione si incorre in una petizione di principio. *B*, 5 considera che il metodo della divisione non prova le definizioni. *B*, 6 mostra che anche cercando di dimostrare una definizione procedendo da presupposizioni si incorre in una petizione di principio. *B*, 7 mostra che non c'è apparente modo di provare le definizioni. *B*, 8 propone un diverso metodo per provare le definizioni, collegandosi alle osservazioni mosse nei primi due capitoli. *B*, 9 precisa che questo metodo è applicabile soltanto ad alcuni tipi di cose. *B*, 10 offre un'esposizione dei vari tipi di definizione.

Possiamo allora finalmente passare al confronto diretto con il testo.



## Capitolo 1: *L'impostazione dell'indagine. (An. Post. B, 1-2)*

L'apertura del libro *Beta* degli *Analitici secondi* è costituita da due capitoli che rivestono un'importanza difficilmente sopravvalutabile nell'economia del trattato. Essi annunciano infatti quella peculiare connessione tra la definizione di una cosa e la sua causa che vedremo essere il segno caratteristico del pensiero dello Stagirita sul tema, e che costituisce di fatto il filo conduttore che guida le indagini svolte nel prosieguo dell'opera. Lungi dal raccogliere – come lamentato alle volte dagli interpreti – un insieme di problematiche tra loro piuttosto slegate, e conseguentemente di soluzioni eterogenee quando non addirittura incompatibili, alla luce di tali capitoli il libro intero risulta guadagnare in continuità e spessore. Ciò non dovrebbe sorprendere più di tanto: non si vede dove altro si potrebbero trovare delle considerazioni strategiche per la comprensione delle susseguenti tematiche trattate se non appunto al principio della trattazione stessa. Per questo motivo, dunque, procederò qui ad uno scrutinio minuzioso del testo di questi capitoli, che finirà forse per risultare tedioso, e tuttavia è necessario.

### *1.1 Le «cose cercate». (B, 1).*

Le cose cercate sono in numero uguale a quelle di cui abbiamo conoscenza scientifica. Cerchiamo quattro cose, e precisamente il che, il perché, se è, che cos'è. (*B*, 1, 89b 23-25)<sup>1</sup>

Secondo quello che è un suo modo di procedere tipico, Aristotele apre l'indagine con una considerazione fattuale:<sup>2</sup> le cose cercate (τὰ ζητούμενα), cioè i tipi di problemi

---

1 Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.

2 Atipica, invece, è l'assenza di una particella connettiva posta in apertura per questo che è un libro successivo al primo (*cf.* ROSS [1949], p. 75 n. 2). Ciò indurrebbe a pensare che esso sia stato

che possiamo indagare, sono tante quanti sono i tipi di conoscenza che possiamo avere (ἔστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα). La frase va ponderata attentamente: che il numero dei tipi di problema e dei tipi di conoscenza sia uguale è infatti filosoficamente irrilevante, a meno che non si voglia suggerire una precisa connessione tra gli uni e gli altri. È perciò in questo senso che bisogna intendere la dichiarazione: i tipi di problema che possiamo indagare *corrispondono* ai tipi di conoscenza che possiamo avere.<sup>3</sup> Come si premura di spiegare il seguito, questi ultimi ammon-  
tano precisamente a: il *che* (τὸ ὄτι), il *perché* (τὸ διότι), il *se è* (εἰ ἔστι), e il *che cos'è* (τί ἐστι).

L'affermazione potrebbe già suscitare qualche perplessità: davvero tutti i possibili tipi di conoscenza si esauriscono in questi quattro soltanto? Ma, a ben considerare, la frase non deve essere letta come se volesse impegnarsi a sostenere una simile tesi. È vero che in greco il verbo ἐπίστασθαι (così come altri termini, ugualmente utilizzati nel trattato) significa genericamente “conoscere”, tuttavia, nel corso dell'opera, Aristotele attribuisce a questo un significato tecnico tale da indicare specificamente il *conoscere scientificamente*, secondo cioè il modello di scienza (ἐπιστήμη) da lui stesso in via di teorizzazione.<sup>4</sup> La conoscenza qui in discussione, dunque, è la conoscenza scientifica, vale a dire le proposizioni sillogistiche organizzate dimostrativamente che costituiscono quest'ultima, e in riferimento alle proposizioni sillogistiche (e ai termini di cui esse si compongono) sembra ragionevole concedere che i tipi di

---

composto – almeno in un primo tempo – come trattato autonomo, e solo successivamente accorpato con l'altro libro. In ogni caso, Aristotele considerava tutti i libri degli *Analitici primi* e *secondi* come parti di un'opera unica, *cf.*: ROSS [1949], p. 1; BRUNSCHWIG [1981], pp. 61 ss..

3 La proposizione implica che di una conoscenza che non si può dare, non si può dare neppure problema. Così riformulata, è curioso osservare la sua consonanza con la proposizione 6.5 del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein (: «d'una risposta che non può formularsi non può formularsi neppure una domanda»). Sarebbe interessante approfondire la questione, ma questo esula dal compito del presente lavoro. Qui si voleva soltanto rilevare, attraverso un esempio concreto, come tesi antiche possano riemergere variamente in speculazioni successive – rilevazione che giustifica una volta di più l'importanza, per una buona teoresi, dello studio della storia della filosofia. Sul tema, più in generale, *cf.*: FREDE [1987], pp. ix-xxviii.

4 *P. es.*: «Chiamo dimostrazione il sillogismo scientifico e chiamo scientifico quel sillogismo grazie al possesso del quale conosciamo (ἐπιστάμεθα)» *A*, 2, 71b 17-9 (per altri passaggi simili vedi *infra*, p. 71 n. 16). Per questo motivo ho sopra mantenuto la traduzione di Mignucci, che rende appunto ὅσαπερ ἐπιστάμεθα con “quelle di cui abbiamo conoscenza *scientifica*”. Sugli altri vocaboli utilizzati nel trattato che hanno a che fare con la conoscenza, vedi MCKIRAHAN [1992], p. 275 n. 9.

conoscenza possibili – e dunque i problemi che si possono indagare – ammontino effettivamente a quei quattro esposti. Questo, comunque, è ciò che il seguito del capitolo intende mostrare: interpreto in questo senso la successiva espressione «e vi è un segno di ciò» (vedi il brano riportato sotto), sovente trascurata dai commentatori. Essa non va cioè riferita alla frase immediatamente precedente, come potrebbe sembrare di primo acchito, nel qual caso parrebbe che Aristotele volesse giustificare la natura del che è – giustificazione che in effetti risulterebbe piuttosto oscura – ma piuttosto a quella precedente a quella («cerchiamo quattro cose...»), che corrisponde al brano citato appena sopra e ora in discussione): Aristotele si accinge cioè a mostrare che le cose cercate sono proprio quelle quattro, e lo fa ricorrendo ad alcuni esempi di pratica corrente. Seguendo questa interpretazione è preferibile però un leggero aggiustamento della punteggiatura. Nelle pagine successive la mia attenzione sarà allora dedicata ad approfondire la comprensione di ciascuno di questi tipi di problema.

Anzitutto è il caso di riportare per intero il brano rilevante:

Infatti, quando cerchiamo se una cosa è questo o quello, ponendo una pluralità di termini, come per esempio se il sole si eclissa oppure no, cerchiamo il che. E vi è un segno di ciò: avendo trovato che si eclissa, ci fermiamo, e se da principio sappiamo che si eclissa, non cerchiamo se si eclissa; ma quando sappiamo il che, cerchiamo il perché: per esempio, sapendo che il sole si eclissa e che la terra subisce terremoti<sup>5</sup>, cerchiamo perché si eclissa e perché li subisce. Queste cose le cerchiamo in questo modo, altre in altro modo, come per esempio se il centauro o il dio è o non è. Intendo dire se è o no in senso assoluto, e non se è bianco o no. Una volta venuti a conoscere che è, cerchiamo che cos'è, come per esempio: che cos'è allora il dio o che cos'è l'uomo? (*B*, 1, 89b 25-35; trad. modificata)<sup>6</sup>

---

5 Letteralmente «che la terra si muove» (ὅτι κινεῖται ἡ γῆ). PELLEGRIN [2005], p. 397, n. 3, ritiene che l'espressione alluda al moto della Terra, e non ai terremoti. Quale che sia la corretta interpretazione, il punto non è di troppa importanza per l'intellezione del brano perciò non mi ci soffermo.

6 ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀριθμὸν θέντες, οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν. σημεῖον δὲ τούτου· εὐρόντες γὰρ ὅτι ἐκλείπει πεπαύμεθα· καὶ ἐὰν ἐξ ἀρχῆς εἰδῶμεν ὅτι ἐκλείπει, οὐ ζητοῦμεν πότερον. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. ταῦτα μὲν οὖν οὕτως,

I primi due tipi di ricerca, la ricerca del *che* e del *perché*, sono quelli di più semplice interpretazione. Per quanto riguarda il primo, Aristotele ci dice che esso si pone quando cerchiamo se una cosa è questo o quello (πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν). Il seguito del testo rende chiaro il significato di questa caratterizzazione: in questo caso cerchiamo, per esempio, se il sole si eclissa oppure no – che equivale appunto a chiedersi se il sole (la cosa) è eclissato oppure no (è questo o quello).<sup>7</sup> Dunque, la domanda τὸ ὄτι riguarda l'eventuale appartenenza di un certo predicato a un certo soggetto. Probabilmente la curiosa espressione «ponendo una pluralità di termini» (εἰς ἀριθμὸν θέντες) sta ad indicare la posizione di un predicato e di un soggetto, dei quali, come detto, ci si domanda poi appunto se il primo appartenga o meno al secondo.<sup>8</sup> Saputo il *che*, continua il testo, si può passare alla ricerca del *perché*. In generale, questa ricerca consisterà esattamente nell'indagare perché quel certo attributo appartenga al rispettivo soggetto. Dunque, proseguendo sulla scorta dell'esempio precedente: stabilito che il sole sia eclissato, si potrà ricercare il perché di questo. In seguito si preciserà comunque che lo ὄτι e il διότι possono divenire manifesti anche insieme (cfr. *B*, 2, 90a 26ss.; *B*, 8, 93a 16ss.), dunque mi sembra importante sottolineare che la successione delle due domande qui stabilita non deve essere intesa tanto in senso temporale, quanto piuttosto in senso logico.<sup>9</sup>

Venendo alla discussione della ricerca del *se* è, più avanti vedremo che sorgono delle difficoltà interpretative importanti nonostante la sua lettura sembri in un primo

---

ἔνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μὴ· γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἔστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἔστι θεός, ἢ τί ἔστιν ἄνθρωπος; (La punteggiatura nella traduzione è stata leggermente modificata secondo quanto osservato sopra.)

7 Più avanti, in questo capitolo, si cercherà di mostrare che tutte le domande scientifiche hanno per oggetto termini universali (vedi § 1.1.1), dunque la scelta di questo esempio – e di alcuni degli altri successivi – non è delle più rigorose. In ogni caso esso va letto *cum grano salis*: l'indagine qui non deve essere intesa tanto come domandante se il sole sia in particolare eclissato ora, anche se questa interpretazione è possibile (cfr. *B*, 2, 90a 30), quanto piuttosto se il sole sia necessariamente segnato dall'eclissi date certe condizioni.

8 Cfr. ROSS [1949], p. 610. Un'interpretazione alternativa è offerta in MCKIRAHAN [1992], pp. 188-9, dove si suggerisce che l'espressione potrebbe alludere alla quantificazione, ma l'esempio fornito nelle linee immediatamente successive depone piuttosto a favore della prima spiegazione.

9 Per questo mi pare non del tutto accettabile l'interpretazione del punto offerta in GOLDIN [1996], pp. 15-6, che sembra insistere sull'aspetto temporale della successione.

momento altrettanto semplice. Stando a quanto fin qui detto, questa è la domanda che chiede, ad esempio, se il centauro o il dio è. Tale domanda, si specifica nel testo, dev'essere in questo caso intesa in senso assoluto (*ἀπλῶς*), e non come quando si chiede se una cosa sia, per esempio, bianca o meno. La contrapposizione sembrerebbe essere con la domanda *che è*, dove il verbo essere assume funzione di copula, mentre in questo caso sembrerebbe assunto in senso esistenziale. La caratterizzazione della domanda è comunque approfondita a varie riprese nel capitolo successivo, e può essere utile anticipare già ora queste precisazioni raccogliendole in una tabella sinottica.<sup>10</sup>

(1) (89b 39) εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρους...	...ἢ τὸ ἀπλῶς.
(2) (90a 2-5) τὸ ὅτι ἔστιν ἐπὶ μέρους... = εἰ γάρ ἐστι τί ἢ μὴ ἔστι τί = ἄρ' ἐκλείπει σελήνη ἢ αὖξεται	... καὶ ἀπλῶς.  = εἰ ἔστιν ἢ μὴ σελήνη ἢ νύξ
(3) (90a 9-14) (τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ) εἶναι μὴ τοδι ἢ τοδι... = τι τῶν καθ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκός = τὸ δὲ τι ἔκλειψιν, ἰσότητα ἀνισότητα, εἰ ἐν μέσῳ ἢ μὴ	...ἀλλ' ἀπλῶς τὴν οὐσίαν.  = τὸ ὑποκείμενον, οἶον σελήνην ἢ γῆν ἢ ἥλιον ἢ τρίγωνον
(4) (90a 32-4) τοῦτο δ' ἢ τῶν ὑπαρχόντων τι = οἶον ὅτι δύο ὀρθαί, ἢ ὅτι μείζον ἢ ἔλαττον	τοῦτο δ' ἢ ἀπλῶς καὶ μὴ τῶν ὑπαρχόντων τι

Non può non suscitare perplessità il fatto che, nel secondo capitolo, come mostra la prima riga della tabella, Aristotele in un primo tempo distingue (1) due tipi di indagine *se è*, quella parziale (*ἢ τὸ ἐπὶ μέρους*) e quella assoluta (*ἢ τὸ ἀπλῶς*), ma riprendendo *la stessa* distinzione appena qualche linea dopo la riformuli (2) in termini di *che è*, parziale o assoluto. La distinzione tra la ricerca del *se è* e del *che è*, posta nel primo capitolo, sembra così abolita. Ci troviamo di fronte ad un repentino cambio di

<sup>10</sup> Le traduzioni delle espressioni in essa riportate si trovano nella discussione svolta sotto, segnalate con le rispettive numerazioni tra parentesi.

dottrina o, peggio, ad una grave incoerenza? In realtà nessuna delle due: infatti è soltanto la distinzione lessicale a cadere. L'uso di due differenti congiunzioni subordinanti (“che” e “se”) del primo capitolo si rivela, in altre parole, come un espediente utilizzato per *rimarcare* la differenza tra due tipi di ricerca, differenza che trova però la sua giustificazione soltanto nella diversità del contenuto domandato da ciascuno, e cioè appunto parziale o assoluto. L'espedito si rivela come tale anche perché in greco πότερον (che nel primo capitolo è usato per introdurre esclusivamente la domanda riguardante il τὸ ὄτι) ed εἰ sono intercambiabili, e ὄτι può essere usato nella risposta alla domanda introdotta da entrambi, perciò la scansione linguistica proposta inizialmente da Aristotele risulta piuttosto artificiosa (e difatti viene presto superata, come si sta sottolineando ora). In ogni caso tale espediente è certamente insoddisfacente se lo si legge come se con esso Aristotele cercasse di giustificare la differenza tra le due domande,<sup>11</sup> ma questa interpretazione mi sembra impietosa: come suggerito è possibile che con esso egli volesse soltanto rimarcare anche sul piano lessicale, attraverso l'uso di diverse congiunzioni subordinanti, quella che è propriamente una differenza di contenuto (per lo stesso motivo, e per semplicità, anch'io in questo lavoro continuerò dunque ad utilizzare la denominazione delle domande offerta in *B*, 1). Questa diversità del contenuto è ciò che gli esempi offerti (riportati dopo il segno “=” nella tabella) rendono ora più chiaro e che sono in accordo con quanto già detto precedentemente nel primo capitolo. Da una parte, corrispondente alla prima colonna della tabella, si chiede dunque (2) «se una certa cosa sia qualche cosa o meno»: se la luna si eclissi o no, o si accresca o no. O ancora, che è lo stesso, si chiede (3; 4) «se la cosa sia così e così», cioè se una qual certa determinazione per sé<sup>12</sup> appartenga alla

---

11 Cfr. BARNES [1993], p. 203

12 Per la verità il testo menziona anche le determinazioni accidentali (τι τῶν καθ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκός). Tale menzione ha suscitato perplessità tra gli interpreti, poiché è chiaro che la scienza non si occupa di esse. Tuttavia, credo che tenendo a mente il contesto di ricerca in cui è inserito il discorso (vedi *infra*, § 1.1.1) tale menzione sia in un certo modo giustificabile. Come si è visto, cercare il τὸ ὄτι significa accertare l'eventuale appartenenza di una certa determinazione a un certo soggetto. Ora, può ben darsi il caso in cui questa appartenenza sia accertata, e tuttavia risulti accidentale. Questo caso, come si vedrà presto, si presenterà qualora non fosse rinvenibile un medio adeguatamente esplicativo di tale appartenenza. Ma, appunto, tale consapevolezza si potrà avere soltanto in un secondo momento. Nella fase iniziale potremo ricercare qualsiasi determinazione appartenga al soggetto, senza sapere ancora se questa sia per sé o accidentale. In altre parole: che una determinazione sia per sé o accidentale lo si giudica a partire dalla scienza conclusa,

cosa, come per esempio l'eclissi, l'uguaglianza, la disuguaglianza, l'essere in mezzo oppure no. Questo è dunque il senso ἐπὶ μέρους della domanda sull'essere della cosa, che si identifica con la domanda τὸ ὅτι del primo capitolo. Dall'altra parte (corrispondente alla seconda colonna della tabella) si indaga (2; 3) «assolutamente sull'essere della cosa» (τὸ εἶναι ἀπλῶς τὴν οὐσίαν<sup>13</sup>) o del soggetto indagato (τὸ ὑποκείμενον), come per esempio se c'è la luna, o se c'è la notte. E questo è il senso assoluto della domanda sull'essere della cosa, che si identifica con la domanda εἰ ἔστι del primo capitolo. Ora, è già stato osservato precedentemente che la portata di quest'ultima domanda sembrava essere esistenziale. La caratterizzazione offerta nel secondo capitolo sembra confermare questa lettura. Tuttavia nel prossimo paragrafo si vedrà che rimangono da considerare alcuni importanti punti per la sua corretta interpretazione.

L'ultima domanda nell'elenco delle cose cercate è quella che riguarda il *che cos'è* della cosa, cioè quella che chiede, ad esempio, “che cos'è l'uomo?” o “che cos'è il dio?”. Si noti come nel testo venga mantenuto l'esempio del dio, già utilizzato per la domanda *se è*, mentre quello del centauro sia lasciato cadere, presumibilmente proprio perché non esiste, e dunque non avrebbe senso proseguire domandandosi *che cos'è*. Per il momento, comunque, nessun'altra caratterizzazione è offerta, e bisognerà dunque rivolgersi ai capitoli successivi per gettare ulteriore luce su di essa.

Esaurita dunque una prima ricognizione delle quattro domande, e prima di passare al commento del resto del secondo capitolo, è necessario offrire alcune precisazioni in aggiunta a quanto già detto. In particolare, mi sembra importante osservare brevemente due cose: che il contesto in cui si sta articolando il discorso è quello di una ricerca, e che i termini coinvolti nelle domande sono termini universali.

---

mentre nella fase della ricerca ancora non lo si può stabilire, e la ricerca del τὸ ὅτι può ben investire entrambi i tipi di determinazione. Si può così comprendere perché Aristotele faccia riferimento anche alle determinazioni accidentali, sebbene quelle per sé siano le sole propriamente interessanti per la scienza. Questa interpretazione trova riscontri in quanto sarà detto in *B*, 8.

13 Οὐσία va qui inteso nel significato generico di cosa, entità, come mostra il riferimento alla notte, che difficilmente potrebbe essere considerata una οὐσία nel senso tecnico, cioè una sostanza.

### 1.1.1 Precisazioni.

Diversamente dal primo libro degli *Analitici secondi*, dedicati in buona parte a descrivere gli aspetti caratterizzanti della scienza intesa come insieme di conoscenze acquisite e dimostrativamente ordinate, mi sembra che la proposta stessa di domande e indagini, nel primo capitolo del secondo libro, suggerisca che questa trattazione è dedicata almeno parzialmente anche a descrivere la fase della ricerca. L'attenzione è qui cioè rivolta a quella fase preliminare di scoperta e di acquisizione di nuove conoscenze su alcuni stati di cose, espressi in proposizioni, e dei loro nessi causali, i quali solo in seguito, una volta che siano stati accertati, potranno essere organizzati nel sistema dimostrativamente ordinato che andrà a costituire il corpo della data scienza. Il punto è importante perché ci permette di inquadrare nel giusto contesto quanto qui (vedi *supra*, p. 14, n. 12) e nel seguito del discorso viene asserito.

In secondo luogo, che la conoscenza scientifica non si occupi di termini singolari in quanto tali è suggerito variamente in alcune discussioni contenute nel primo libro degli *Analitici secondi* (oltre che in varie altre opere). Un primo passaggio rilevante è il seguente:

È chiaro che le dimostrazioni e le conoscenze scientifiche delle cose che avvengono spesso, come per esempio l'eclissi di luna, per quel tanto che sono del tal genere di cosa, sono sempre, e sono particolari per quel tanto che non sono eterne. Come per l'eclissi così per le altre cose. (*A*, 8, 75b 33-6)<sup>14</sup>

La discussione è appena accennata e forse per questo non è così lineare ed esplicita come sarebbe desiderabile. La tesi centrale è che un certo fenomeno che avviene spesso<sup>15</sup> può essere considerato sotto due punti di vista. Secondo il primo, il feno-

---

14 αἱ δὲ τῶν πολλάκις γινόμενων ἀποδείξεις καὶ ἐπιστήμαι, οἷον σελήνης ἐκλείψεως, δῆλον ὅτι ἢ μὲν τοιοῦδ' εἰσὶν, ἀεὶ εἰσὶν, ἢ δ' οὐκ ἀεὶ, κατὰ μέρος εἰσὶν. ὥσπερ δ' ἡ ἐκλείψις, ὡσαύτως τοῖς ἄλλοις.

15 Come rende chiaro l'esempio dell'eclissi, l'espressione τὰ πολλάκις γινόμενα non allude ai fenomeni che accadono per lo più (= ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενα), cioè quei fenomeni che solo eccezionalmente non accadono, bensì a fenomeni ricorrenti date certe condizioni specifiche (*cf.* MIGNUCCI [2007], p. 178).



meno è preso per quel tanto che è del tal genere di cosa, e nella misura in cui esso è così considerato la dimostrazione che lo concerne è eterna. Nel secondo, invece, esso è considerato per quel tanto che non è eterno, e nella misura in cui è così considerato la dimostrazione che lo concerne è particolare. Il passaggio confonde un po' perché contrappone, quanto al tipo di considerazione del fenomeno, (1) “essere del tal genere di cosa” a (2) “essere non eterno”; e contrappone, quanto alla natura della dimostrazione che verte su quel fenomeno, (3) “essere eterna” a (4) “essere particolare”. Per chiarezza espositiva avrebbe avuto più senso contrapporre (1) a (4), e (2) a (3). Tuttavia lo scambio non è frutto di un errore. Aristotele, qui come altrove, mette in stretta connessione particolarità e non-eternità: una certa occorrenza di un fenomeno che avviene spesso, come particolare, ha un inizio e una fine, vale a dire appunto non è eterno; e viceversa. Particolarità e non-eternità in fenomeni di questo tipo si implicano vicendevolmente.<sup>16</sup> Quindi, quando egli dice che un fenomeno può essere considerato per quel tanto che è (2) “non eterno”, sta dicendo che può essere considerato in quanto caso particolare, e tale considerazione può dunque ben contrapporla a quella del fenomeno per quel tanto che è (1) “del tal genere di cosa”, cioè in quanto considerato come caso di un fenomeno universale. Di riflesso, una dimostrazione che verte su di un fenomeno particolarmente considerato sarà valida soltanto per quel caso particolare mentre è in atto, e sarà perciò essa stessa una dimostrazione (4) “particolare”, potendo ben contrapporre questo tipo di dimostrazione ad una che verte su di un fenomeno universalmente considerato, che sarà valida cioè per tutti i possibili casi particolari di quel fenomeno, e che in questo senso sarà appunto (3) “eterna”.

Tenendo a mente questa analisi si può apprezzare al meglio quanto viene asserito in alcune righe di poco precedenti al brano appena citato:

---

<sup>16</sup> Un discorso invece diverso dovrebbe essere fatto per alcuni specialissimi fenomeni, come per esempio il moto circolare dei corpi celesti. Per questo, infatti, anche il fenomeno particolare è eterno. Per tale motivo non è forse del tutto corretta l'affermazione di MCKIRAHAN [1992], p. 128, che commentando il brano citato afferma che «the example given is of especially ephemeral particulars, but the point holds for all». Il punto vale soltanto per tutti quei fenomeni non eterni – sebbene così la tesi della coimplicazione di particolare e non-eterno diventi banalmente ovvia.

È anche manifesto che, qualora le premesse da cui procede il sillogismo siano universali, è necessario che anche la conclusione di siffatta dimostrazione, ossia della dimostrazione in senso proprio, sia eterna. Non c'è quindi dimostrazione o conoscenza scientifica in senso proprio delle cose corruttibili, se non accidentalmente, perché non c'è nulla che sia universalmente di esse, ma solo in un certo tempo e in un certo senso. (A, 8, 75b 21-6)<sup>17</sup>

Il significato del passo è allora chiaro. Ciò che importa sottolineare ora è che in questi brani si sostiene risolutamente che la conoscenza scientifica in senso proprio è quella che concerne l'universale, mentre quella che concerne i particolari è soltanto per accidente, cioè derivata. Nel brano non è offerta una giustificazione della tesi, probabilmente perché considerata ovvia. Ricorrendo a quanto detto precedentemente, insieme a quanto espresso da Aristotele altrove («tutti noi riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è [...]. Perciò l'oggetto della scienza è per necessità. Quindi è eterno: infatti le cose che sono necessarie in assoluto sono tutte eterne, e ciò che è eterno non si genera e non si corrompe», *EN VI*, 3, 1139b 22-4, trad. Natali) possiamo forse così ricostruirla: se oggetto della scienza è ciò che è necessario, come tutti ritengono, e se ciò che è necessario è eterno, oggetto della scienza è ciò che è eterno. Ma, come si è visto, eterno è l'universale. Dunque la scienza è dell'universale.<sup>18</sup> Guadagnate tali conclusioni si può ragionevolmente stabilire che anche i quattro tipi di conoscenza scientifica (e le corrispondenti indagini) introdotti nel primo capitolo del secondo libro degli *Analitici secondi* non sono da riferirsi tanto a oggetti o eventi particolari, come potrebbe indurre a pensare una certa interpretazione degli esempi lì offerti, quanto ad oggetti o eventi universalmente considerati.

---

17 Φανερόν δὲ καὶ ἐὰν ὅσιν αἱ προτάσεις καθόλου ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὅτι ἀνάγκη καὶ τὸ συμπέρασμα αἰδίων εἶναι τῆς τοιαύτης ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀπλῶς εἰπεῖν ἀποδείξεως. οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὥσπερ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι οὐ καθόλου αὐτοῦ ἔστιν ἀλλὰ ποτὲ καὶ πῶς.

18 Ancora variamente dedicati a difendere la superiorità scientifica delle dimostrazioni universali su quelle particolari (e dunque *a fortiori* su quelle di singoli soggetti), così come l'impossibilità di conoscere scientificamente mediante la sola percezione, ché riguarda sempre un "qualcosa qui ed ora" e non l'universale, sono gli interi capitoli 24 e 31 del primo libro degli *Analitici secondi*. Ma si vedano, a titolo d'esempio, anche le affermazioni risolte in *Met. B*, 6, 1003a 14-5; *Z*, 15, 1039b 27 ss.; *M*, 10, 1086b 32 ss.

## 1.2 Il termine medio della dimostrazione. (B, 2).

Venendo alle prime righe del secondo capitolo, Aristotele compie qui un passaggio fondamentale, riconducendo i quattro tipi di indagine/conoscenza precedentemente rinvenuti nel solco della teoria del sillogismo dimostrativo:

Tali e tante sono dunque le cose che cerchiamo e che, una volta trovate, sappiamo. Quando di una cosa cerchiamo il che o il se è in senso assoluto, cerchiamo se ci sia o meno un medio di essa. Quando, conoscendo o che è oppure se è, o parzialmente o in senso assoluto, cerchiamo ancora il perché o il che cos'è, allora cerchiamo qual è il medio. (B, 2, 89b 36-90a 1)<sup>19</sup>

Le domande *che è* e *se è* vengono ricondotte alla ricerca del se vi sia un medio (ἄρ' ἔστι μέσον), mentre le domande *perché è* e *che cos'è* alla ricerca di quale sia il medio (τί τὸ μέσον). Il riferimento è ovviamente al termine medio sillogistico, e ciò rende una volta di più chiaro che in questo trattato Aristotele non è interessato a qualsiasi indagine che uno potrebbe porre riguardo qualsiasi cosa (alcune di queste potrebbero infatti non essere arrangiabili sillogisticamente, magari perché immediate o per altri motivi), ma si occupa invece soltanto di quelle indagini che, nella sua opinione, sono appropriate per condurre una ricerca scientifica. Aristotele sembra dunque pensare che tutte e quattro le domande menzionate implicino la ricerca di nesso tra due termini, da istituirsi tramite la posizione di un termine terzo che, nel rispetto delle condizioni di scientificità del procedimento dimostrativo, legghi gli altri due nella conclusione. Poco oltre si precisa infatti che il medio è ciò che costituisce la causa (αἴτιον) – di tali nessi, c'è da supporre – la quale è in definitiva l'obiettivo ultimo di ogni indagine scientifica:

---

<sup>19</sup> Ἄ μὲν οὖν ζητοῦμεν καὶ ἃ εὐρόντες ἴσμεν, ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστιν. ζητοῦμεν δέ, ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἀπλῶς, ἄρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν· ὅταν δὲ γνόντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἀπλῶς, πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον.

Dunque in tutte queste ricerche succede di cercare o se c'è un medio o qual è il medio. Infatti il medio è la causa e in tutti questi casi è questa che è ricercata. (*B*, 2, 90a 6-7; trad. modificata)<sup>20</sup>

Si tratta ora di capire nello specifico come questa nuova caratterizzazione si adatti a ciascuna delle quattro domande precedentemente discusse, e in che modo la ricerca del se vi sia un medio differisca dalla ricerca di quale sia il medio. Per quanto riguarda il *che* è la prospettiva aristotelica sembra poter essere esplicitata nel modo seguente: cercare scientificamente se un certo predicato appartenga ad un soggetto significa cercare se vi sia un qualcosa tale che il predicato appartenga al qualcosa, e il qualcosa appartenga al soggetto, per cui, attraverso la mediazione di quello, il predicato a sua volta appartenga al soggetto nella conclusione di una dimostrazione.<sup>21</sup> Cercare *perché* è significa invece cercare, tra gli eventuali molteplici termini medi rinvenibili, quale costituisca quello appropriato per spiegare l'appartenenza del predicato al soggetto in quella conclusione, vale a dire quale rappresenti realmente la causa di tale appartenenza. Possiamo già concludere che esattamente in questo, perciò, consiste la differenza tra la ricerca del se vi sia un medio e di quale sia il medio: mentre la prima esige soltanto il rinvenimento di *un* medio, la seconda esige che si identifichi *quel* medio che costituisce la reale spiegazione, e cioè appunto la causa.<sup>22</sup>

Meno intuitivo è comprendere come la stessa caratterizzazione si adatti ai casi del *se è* e del *che cos'è*. In che senso queste due domande implicano rispettivamente la ricerca del se vi sia un medio e di quale sia? Cominciamo dalla prima domanda. Secondo quanto si è visto precedentemente, il *se è* ammonterebbe alla ricerca della

---

20 Συμβαίνει ἄρα ἐν ἀπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον ἢ τί ἐστι τὸ μέσον. τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασιν δὲ τοῦτο ζητεῖται.

Preferisco tradurre con “causa” piuttosto che con “ragione” (Mignucci) o “spiegazione” (“explanation”, Barnes) il termine αἴτιον per il motivo fondamentale che, nell’ambito della scienza dimostrativa, il medio è la controparte logica di un’entità oggettivamente esistente nel mondo. Cfr. anche NATALI [2014], p. 82.

21 In simboli: cercare se  $AaC$  equivale a cercare se vi sia un  $B$  tale che  $AaB \ \& \ BaC \vdash AaC$ . Le dimostrazioni, qui e nel seguito, saranno sempre esemplificate in *Barbara* perché secondo Aristotele questo è il modo sillogistico dimostrativo per eccellenza (cfr. *A*, 14).

22 Tale interpretazione troverebbe conferma in *A*, 13, dove si discute daccapo delle dimostrazioni del *che* e del *perché*. Cfr. il commento in MIGNUCCI [2007], pp. 194 ss..

semplice esistenza di qualcosa. Sulla scorta di quanto osservato dagli interpreti è ora giusto aggiungere che tale ricerca potrebbe però riguardare un soggetto o un predicato.<sup>23</sup> In quest'ultimo caso è abbastanza pacifico che essa equivarrebbe alla domanda *che è*: chiedere se un certo predicato  $P$  (*p. es.* 'quadrupede') esiste non è altro che chiedere se vi sia un soggetto  $s$  (*p. es.* 'cavallo') tale che  $P$  si predichi di  $s$ . La risposta positiva a questa domanda, si è visto, la si potrà ottenere rinvenendo un medio che leghi un soggetto e quel predicato nella conclusione di una dimostrazione.<sup>24</sup> Il caso è invece diverso, e incerto, qualora la domanda verta sull'esistenza di un soggetto. Chiedere se un soggetto  $S$  (*p. es.* 'cavallo') esiste, in un senso abbastanza ordinario, significa chiedere se vi sia almeno una sostanza sensibile che sia un esemplare di  $S$ .<sup>25</sup> Una risposta positiva a tale domanda la si potrà ottenere rinvenendo fattualmente almeno uno di questi soggetti, con la conseguente posizione di un quantificatore esistenziale. Ma che la domanda *se è* così interpretata non si adatti alla nuova sua caratterizzazione offerta da Aristotele risulta evidente: non si capisce infatti in che modo essa potrebbe coinvolgere la ricerca di un medio. A questa obiezione formale, che mi sembra fondamentale ed inaggirabile, se ne aggiunga un'altra più spiccatamente filosofica. Alcune pagine più avanti troviamo scritto che «è la stessa cosa sapere *che cos'è* e sapere la causa del *se è*» (*B*, 8, 93a 4-5: τὰὐτὸν τὸ εἰδέναι τί ἐστὶ καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ εἶ ἔστι). Dovremmo dunque interpretare questa affermazione come se in essa vi si sostenesse che la causa della semplice esistenza di un certo soggetto è costituita dalla sua stessa essenza? Mi sembra un'assurdità che difficilmente Aristotele avrebbe potuto favorire: il soggetto dovrebbe già esistere affinché

---

23 Gli esempi offerti per entrambe le domande in effetti menzionano gli uni e gli altri. Tuttavia ROSS [1949], *p.* 612, ritiene che, a partire dal secondo capitolo, per le domande εἶ ἔστι e τί ἐστὶ l'enfasi venga riposta a tal punto su attributi ed eventi da dare l'impressione che il riferimento alle sostanze sia abbandonato, rimanendone appena qualche traccia residua. Ma i riferimenti alle sostanze rimangono al contrario costanti anche qui: vedi la luna, la terra, il sole (90a 5; 10; 12-3). *Cfr.* anche *B*, 8, 93a 21-4.

24 Per una conferma di questa lettura: *cfr.* l'esempio del triangolo in *B*, 7, 92b 14-6, commentato *infra*, *pp.* 53-4.

25 In simboli: cercare se  $S$  esiste significa cercare se  $\exists x(Sx)$ . Una lettura di questo tipo si ritrova in alcuni studi classici contemporanei come, *p. es.*, in OWEN [1965], *p.* 84 e in S. MANSION [1976], *pp.* 183-97; e continua ad essere molto diffusa, vedi, *p. es.*, DESLAURIERS [2007], *passim*, e MEDDA [2016], *p.* 992. La diversa interpretazione qui di seguito sostenuta è invece debitrice delle osservazioni mosse in GOMEZ-LOBO [1980] e soprattutto in UPTON [1999].

vi possa essere quell'essenza che si pretende essere responsabile della sua esistenza; l'esistenza concreta di un soggetto è piuttosto il risultato di un processo di generazione, ed è dunque ciò che è responsabile della generazione del soggetto ad essere come tale il responsabile della sua esistenza. Volendo invece considerare l'essenza non come l'essenza particolare del soggetto, ma come qualcosa di separato e perciò di esistente già ed indipendentemente dall'esistenza di quello, del quale sarebbe poi causa, si ripresenterebbero molte delle critiche aristoteliche già rivolte al potere causale delle Idee. Si consideri inoltre da ultimo come, nel seguito, Aristotele dirà anche che il *se è* può dirigerci verso la conoscenza del *che cos'è*: «il *se è* talvolta lo possediamo accidentalmente, talvolta invece possedendo qualcosa dell'oggetto stesso» (*B*, 8, 93a 21ss.: τὸ δ' εἰ ἔστιν ὅτε μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἔχομεν, ὅτε δ' ἔχοντές τι αὐτοῦ τοῦ πράγματος). Ma se la domanda *se è* concerne la semplice esistenza di una sostanza, come vuole la suddetta interpretazione, non si capisce bene come potrebbero trovarsi tali differenti possibili risposte: una sostanza esiste o non esiste, punto. Per tutti questi motivi mi sembra imporsi come necessaria una diversa interpretazione del significato dell'*εἰ ἔστι*, almeno per quel che concerne questo trattato: la conoscenza scientifica dell'esistenza di un soggetto sembra essere qualcosa di diverso e di più specifico di una conoscenza 'ordinaria' o 'semplice' di tale esistenza.<sup>26</sup>

Stante il requisito formale per cui la ricerca del *se è* deve avere una formulazione sillogistica – solo così infatti può coinvolgere la ricerca di un medio<sup>27</sup> – anche nel caso la ricerca riguardi il *se è* di una sostanza avremo pur sempre a che fare con un soggetto e con un predicato. Quello che cerchiamo in realtà ponendo questa domanda, dunque, non è la semplice esistenza di un soggetto, ma piuttosto l'esistenza di un soggetto in quanto determinato da un certo predicato: l'attribuzione di un predicato a un soggetto implica in effetti l'esistenza reale di quest'ultimo. Tale ricerca potrà dunque dirsi positivamente conclusa quando si sarà trovato un medio che leghi quel soggetto e quel predicato nella conclusione di una dimostrazione, analogamente

26 Che comunque è preconditione per la conoscenza scientifica: l'esperienza ripetuta di casi particolari conduce all'universale, il quale rende chiara la causa di qualcosa. *Cfr.* *A*, 31, 87b 38-88a 6; *A*, 24, 85b 24-6.

27 Ma si ricordi anche il motto aristotelico che «conoscere scientificamente è conoscere per dimostrazione» (*A*, 2, 71b 17-9). La conoscenza del *se è* non dovrebbe fare eccezione.

dunque a quanto avviene nella ricerca del *che è*. La cosa non deve destare alcuna perplessità perché è il testo stesso a spingere verso la riduzione delle due domande ad una stessa domanda fondamentale, proprio là dove afferma che quando di una cosa cerchiamo il *che è* o il *se è* in senso assoluto, cerchiamo in entrambi i casi se ci sia o meno un medio di essa (*B*, 2, 89b 36-7). Si consideri inoltre come già per la domanda *se è* concernente l'esistenza di un predicato si sia rilevata un'analoga situazione senza che nessun commentatore – giustamente – abbia visto la cosa con sospetto. Questa interpretazione – che si basa su una lettura delle implicazioni del testo che per ora rimangono soltanto sullo sfondo, ma che verrà ripresa e approfondita quando si discuteranno gli importanti capitoli *B*, 8-10 – rende perspicua la sopra menzionata affermazione aristotelica secondo la quale è la stessa cosa sapere *che cos'è* e sapere la causa del *se è*: la causa dell'esistere *in un certo modo*, cioè appunto con certi attributi – non dell'esistere *tout-court!* – di un sostanza infatti è costituita certamente dalla sua essenza; non desta così perplessità sostenere che quando conosciamo l'una conosciamo perciò stesso l'altra. E con essa ben si spiega anche l'altra affermazione secondo la quale la conoscenza del *se è* può dirigerci verso la conoscenza del *che cos'è*, potendo il *se è* afferrarsi accidentalmente oppure «possedendo qualcosa dell'oggetto stesso». Quest'ultima possibilità si realizzerebbe allorché si rinvenisse un medio che fosse, nei casi più favorevoli, la causa reale dell'appartenenza del predicato al soggetto nella conclusione della dimostrazione: in questo caso infatti il medio rappresenterebbe proprio quella determinazione essenziale del soggetto in forza della quale altri attributi, compreso quello considerato, sarebbero necessariamente predicati del soggetto.<sup>28</sup> Cercheremo perciò la causa dell'esistere di una sostanza come tale soltanto dopo che avremo connesso quella sostanza a un certo suo predicato riconosciuto, ricercando ed eventualmente trovando la causa di questo intero. L'interpretazione ora proposta, secondo la quale la conoscenza scientifica del *se è* non concerne la semplice esistenza di un soggetto, come vuole l'interpretazione più diffusa, ma piuttosto l'esistenza di un soggetto *così e così*, cioè in quanto determinato da certi

---

28 Di più, la distinzione tra attribuzione necessaria o accidentale di un predicato rispetto a un soggetto, nel caso tale attribuzione non sia immediata, sembra essere precisamente desumibile dal riuscire a scoprire o meno un medio che legghi i due.

attributi suoi propri, mi sembra perciò avere il vantaggio di rendere bene ragione delle varie affermazioni di Aristotele sul tema, evitando al contempo di attribuirgli tesi filosofiche difficilmente accettabili.

A questo punto la chiarificazione della caratterizzazione aristotelica della domanda *che cos'è* come ricerca di quale sia il medio è già stata di fatto ottenuta sopra discutendo della domanda *se è*, e cioè: ciò che si ricerca con questa domanda è appunto *quel* medio che costituisce la causa reale dell'esistenza del soggetto come caratterizzato da un certo predicato, vale a dire la causa dell'appartenenza di quel predicato al soggetto nella conclusione di una dimostrazione, configurandosi in questo caso allo stesso modo della domanda *perché è* (anche qui come da programma: *B*, 2, 89b 37-90a 1). L'idea di fondo, come accennato, sembra essere che l'essenza (il *che cos'è*) racchiude quell'attributo fondamentale in forza del quale ciascun altro attributo proprio del soggetto gli sia necessariamente predicato. L'esempio accennato nel testo aiuta ad afferrare il senso di questa idea:

Infatti in tutti i questi casi è manifesto che è lo stesso il *che cos'è* e il *perché è*. *Che cos'è* l'eclissi? Privazione di luce dalla luna per l'interposizione della terra. *Perché c'è* l'eclissi o *perché* la luna subisce eclissi? Per lo sparire della luce interponendosi la terra. (*B*, 2, 90a 14ss.)<sup>29</sup>

Se il senso generale dovrebbe essere allora chiaro, indubbiamente si è ancora lontani da una completa comprensione della dottrina che Aristotele propone. Bisognerà aspettare di raggiungere i capitoli 8-10, che trattano la questione più diffusamente, per gettare maggiore luce su di essa. Per il momento dobbiamo accontentarci di quanto fin qui accennato.

---

29 *ἐν ἅπασιν γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν. τί ἐστὶν ἔκλειψις; στέρησις φωτὸς ἀπὸ σελήνης ὑπὸ γῆς ἀντιφράξεως. Διὰ τί ἐστὶν ἔκλειψις, ἢ διὰ τί ἐκλείπει ἡ σελήνη; διὰ τὸ ἀπολείπειν τὸ φῶς ἀντιφραττοῦσης τῆς γῆς.*

Segue un complesso altro esempio di matrice pitagorica riguardante la proporzione numerica tra le note. Per una sua discussione, *cfr.* GOMEZ-LOBO [1980].



### *1.3 Osservazioni conclusive.*

A conclusione di questa lettura analitica dei primi due capitoli, ciò che mi sembra che si possa e che si debba trarre è che l'apparentemente netta distinzione delle quattro domande scientifiche presentata in apertura tende a sfumare via via che la discussione procede, risolvendosi infine in due coppie di domande strettamente legate (*che è/se è?*; *perché è/che cos'è?*), le quali costituiscono in effetto i momenti di un'unica domanda fondamentale (*c'è un medio della cosa cercata? E dunque, qual è quello appropriato?*) nella pratica della ricerca scientifica. Il passaggio è decisivo perché annuncia quella peculiare assimilazione del *che cos'è* e del *perché* di una cosa con la sua causa, fine ultimo di ogni ricerca scientifica; assimilazione che trova la sua giustificazione nel fatto che, nell'ambito del procedimento dimostrativo (l'unico che possa garantire una conoscenza scientifica dell'oggetto d'indagine), entrambi sono espressi attraverso il termine medio. E così, parallelamente, la pratica della ricerca scientifica e la teoria del sillogismo dimostrativo vengono strettamente legate tra loro.

## Capitolo 2: *La discussione aporetica. (An. Post. B, 3-7)*

Posta dunque la stretta connessione tra la pratica della ricerca scientifica e il procedimento dimostrativo, vale a dire, nello specifico, tra la ricerca del *che cos'è/perché è* e la ricerca del medio, a questo punto l'attenzione di Aristotele si focalizza sul loro rapporto. In concreto, l'indagine si traduce nella seguente domanda: posto che il *che cos'è* è espresso nella definizione, è possibile dimostrare le definizioni? Il resto del libro sarà dedicato in buona parte a discutere questa questione, e dapprima in modo aporetico:

È chiaro allora che tutte le cose cercate consistono nella ricerca di un medio. Diciamo ora come si prova il *che cos'è* e qual è il modo della sua riduzione, e *che cos'è* è una definizione e di quali cose essa si dia e cominciamo da una discussione aporetica. (*B*, 3, 90a 35-8)<sup>1</sup>

### 2.1 *Dimostrazione e definizione. (B, 3)*

Il terzo capitolo è interamente dedicato alla discussione di se una proposizione possa essere contemporaneamente sia la conclusione di una dimostrazione sia una definizione.

Principio di quel che dobbiamo dire sia quello che è più appropriato ai discorsi che seguono. Uno potrebbe infatti domandarsi: è possibile conoscere per definizione e per dimostrazione una stessa cosa sotto lo stesso rispetto, oppure è impossibile? (*B*, 3, 90b 1-3)<sup>2</sup>

---

1 "Οτι μὲν οὖν πάντα τὰ ζητούμενα μέσου ζητήσις ἐστὶ, δῆλον· πῶς δὲ τὸ τί ἐστὶ δείκνυται, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς ἀναγωγῆς, καὶ τί ἐστὶν ὀρισμὸς καὶ τίνων, εἴπωμεν, διαπορήσαντες πρῶτον περὶ αὐτῶν.

2 ἀρχὴ δ' ἔστω τῶν μελλόντων ἥπερ ἐστὶν οἰκειοτάτη τῶν ἐχομένων λόγων. ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις, ἄρ' ἐστὶ τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ὀρισμῶ εἰδέναι καὶ ἀποδείξει, ἢ ἀδύνατον;

La risposta di Aristotele a questa domanda è risolutamente negativa, e viene strategicamente articolata in tre momenti: dapprima egli critica la tesi che (1) per ogni proposizione  $P$ , se  $P$  è la conclusione di una dimostrazione allora  $P$  è una definizione; quindi critica la tesi inversa di questa, cioè che (2) per ogni proposizione  $P$ , se  $P$  è una definizione allora  $P$  è la conclusione di una dimostrazione; infine critica la tesi più debole rispetto alle due precedenti, che costituirebbe la risposta positiva alla domanda esplicitamente posta nel brano citato, e cioè che (3) esiste una proposizione  $P$  tale che  $P$  è la conclusione di una dimostrazione e  $P$  è una definizione. Seguendo l'ordine dell'esposizione partiamo dunque dal testo dedicato a demolire (1):

(a) Infatti la definizione appare essere del che cos'è, ed ogni che cos'è è universale e positivo. Alcuni sillogismi invece sono privativi ed altri non universali; per esempio quelli in seconda figura sono tutti privativi e quelli in terza figura non sono universali. (b) Inoltre nemmeno in corrispondenza di tutti i sillogismi positivi in prima figura c'è una definizione, come per esempio che ogni triangolo ha gli angoli uguali a due retti. La ragione di ciò è che conoscere scientificamente ciò che è dimostrabile è avere dimostrazione di esso; di conseguenza, poiché di cose siffatte vi è dimostrazione, è chiaro che di esse non c'è anche definizione, altrimenti uno potrebbe conoscerle scientificamente anche grazie alla definizione, senza avere la dimostrazione, giacché nulla impedisce che non siano insieme. (c) Si trae un sufficiente convincimento anche dall'induzione. Infatti non abbiamo conosciuto mai per definizione né uno dei termini che conviene per sé, né uno degli accidenti. Ancora,<sup>3</sup> se la definizione fa conoscere l'essenza di qualcosa, è manifesto che le cose siffatte non sono essenze<sup>4</sup>. È evidente allora che non c'è definizione di tutto ciò di cui c'è anche dimostrazione. (*B*, 3, 90b 3-19; trad. modificata)<sup>5</sup>

3 Considero le linee 13-17 come costituenti un unico argomento (solitamente sono lette come contenenti due argomenti distinti), perciò ho ritenuto più opportuno tradurre ἔτι (l. 16) con “ancora” piuttosto che con “inoltre”, perché mi pare appunto che questo introduca una spiegazione che sostanzialmente ribadisce quanto detto appena prima.

4 Mignucci traduce οὐσία con “sostanza” nel testo, ma nel commentario spiega che questo va probabilmente preso nel senso di essenza (in ciò d'accordo con la maggior parte degli interpreti). Adegandomi a mia volta questa lettura, ho ritenuto di tradurre già nel testo il termine con “essenza”. Ciò sarà fatto spesso anche nei brani seguenti.

5 ὁ μὲν γὰρ ὀρισμὸς τοῦ τί ἐστὶν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστὶν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν· συλλογισμοὶ δ' εἰσὶν οἱ μὲν στερητικοί, οἱ δ' οὐ καθόλου, οἷον οἱ μὲν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι

L'argomento (a) riposa sull'osservazione che le definizioni hanno sempre forma universale e affermativa, mentre vi possono essere dimostrazioni che concludono in forma negativa (quelle in seconda figura) o che concludono in forma particolare (quelle in terza figura), e dunque è evidente che non tutte le conclusioni delle dimostrazioni sono delle definizioni.<sup>6</sup>

Tuttavia, il difensore di (1) potrebbe replicare a tale critica restringendo la tesi alle sole conclusioni delle dimostrazioni universali e affermative (quelle in prima figura, in *Barbara*). L'argomento (b) è volto a rispondere a tale scappatoia. In esso si osserva infatti che anche nelle dimostrazioni di questo tipo si possono ottenere conclusioni che non costituiscono definizioni come, *p. es.*, che ogni triangolo ha gli angoli uguali a due retti (*scil.*: che la somma degli angoli interni di ogni triangolo è di 180°). Di questo fatto viene poi presentata una giustificazione che riposa sui due seguenti principi: (i) se *P* è la conclusione di una dimostrazione allora è possibile conoscere *P* soltanto per via di dimostrazione;<sup>7</sup> (ii) se *P* è una definizione allora è possibile conoscere *P* per via di definizione (cioè anche senza dimostrazione). Ora, nell'ipotesi in cui *P* sia assieme la conclusione di una dimostrazione e una definizione, potremmo conoscere *P* per via di definizione, in base a (ii), ma con ciò stesso sarebbe violato (i). Dunque, contro l'ipotesi, non è possibile che *P* sia insieme la conclusione di una dimostrazione e una definizione. È significativo osservare che questa giustificazione, introdotta con l'intento di mostrare soltanto che non tutte le conclusioni delle dimostrazioni in *Barbara* sono definizioni, in realtà mostra che *nessuna* conclusione di una dimostrazione lo può essere, e perciò sarebbe già sufficiente per negare anche la tesi (3).

---

στερητικοὶ πάντες, οἱ δ' ἐν τῷ τρίτῳ οὐ καθόλου. εἴτα οὐδὲ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι κατηγορικῶν ἀπάντων ἔστιν ὀρισμός, οἷον ὅτι πᾶν τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει. τούτου δὲ λόγος, ὅτι τὸ ἐπίστασθαι ἔστι τὸ ἀποδεικτὸν τὸ ἀπόδειξιν ἔχειν, ὥστ' ἐπεὶ τῶν τοιούτων ἀπόδειξις ἔστι, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν καὶ ὀρισμός· ἐπίσταιτο γὰρ ἂν τις κατὰ τὸν ὀρισμόν, οὐκ ἔχων τὴν ἀπόδειξιν· οὐδὲν γὰρ κωλύει μὴ ἅμα ἔχειν. ἰκανὴ δὲ πίστις καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· οὐδὲν γὰρ πώποτε ὀρισάμενοι ἐγνωμεν, οὔτε τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων οὔτε τῶν συμβεβηκότων. ἔτι εἰ ὁ ὀρισμὸς οὐσίας τινὸς γνωρισμός, τά γε τοιαῦτα φανερόν ὅτι οὐκ οὐσίαι. Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὀρισμὸς ἅπαντος οὐπὲρ καὶ ἀπόδειξις, δῆλον.

6 Cfr. *A*, 14, 79a 24-9.

7 Cfr. *A*, 22, 83b 35.

L'argomento (c) osserva che di fatto tutte le definizioni che abbiamo sempre ottenuto non hanno mai espresso predicati che appartengono per sé o accidentalmente alla cosa definita, ma ne hanno sempre manifestato soltanto le essenze, vale a dire i predicati essenziali. Stante la premessa, qui taciuta, che nelle conclusioni delle dimostrazioni appaiono invece anche quegli altri (*p. es.*, che angoli uguali a due retti appartengono per sé a tutti i triangoli), la conclusione tratta induttivamente dall'osservazione di questi casi particolari è che perciò non ogni conclusione di una dimostrazione può essere una definizione. Questo argomento costituisce quindi una riformulazione generale di quanto già asserito al principio di (b). Va sottolineato che il riferimento alle predicazioni accidentali non è comunque congruo dal momento che le dimostrazioni scientifiche non possono riguardarli: proprio perché accidentali manca un medio esplicativo di tale predicazione, perciò di essi la dimostrazione non può formularsi affatto.

Esauriti gli argomenti di critica a (1) Aristotele procede ad esaminare la tesi che (2) per ogni proposizione *P*, se *P* è una definizione allora *P* è la conclusione di una dimostrazione:

E che? C'è dimostrazione di tutto ciò di cui c'è definizione, oppure no? (a) Anche in questo caso vi è uno e uno stesso argomento. Infatti di ciò che è uno, in quanto è uno, c'è un solo tipo di conoscenza scientifica. Di conseguenza, se davvero conoscere scientificamente ciò che è dimostrabile consiste nell'avere dimostrazione di esso, seguirà qualcosa di impossibile. Infatti colui il quale possedesse la definizione avrebbe conoscenza scientifica senza dimostrazione. (b) Inoltre i principi delle dimostrazioni sono definizioni, e dei principi si è provato prima che non possono esserci dimostrazioni – o i principi sono dimostrabili e vi sono dei principi dei principi e ciò andrà all'infinito, oppure le cose prime sono definizioni indimostrabili. (*B*, 3, 90b 18-28)<sup>8</sup>

---

8 Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὀρισμὸς ἅπαντος οὐπὲρ καὶ ἀπόδειξις, δῆλον. τί δαί, οὗ ὀρισμὸς, ἄρα παντὸς ἀπόδειξις ἔστιν ἢ οὐ; εἷς μὲν δὴ λόγος καὶ περὶ τούτου ὁ αὐτός. τοῦ γὰρ ἑνός, ἢ ἓν, μία ἐπιστήμη. ὥστ' εἴπερ τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀποδεικτόν ἐστι τὸ τὴν ἀπόδειξιν ἔχειν, συμβήσεται τι ἀδύνατον· ὁ γὰρ τὸν ὀρισμὸν ἔχων ἄνευ τῆς ἀποδείξεως ἐπιστήσεται. ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὀρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον-ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται, ἢ τὰ πρῶτα ὀρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι.

L'argomento (a) fa valere, come segnalato da Aristotele stesso, ciò che era già stato osservato precedentemente, e precisamente nella seconda parte dell'argomento (b) di critica a (1) (90b 9-13). È però qui aggiunta quella che pare essere una sorta di giustificazione per sostenere il principio che (i) se  $P$  è la conclusione di una dimostrazione allora è possibile conoscere  $P$  soltanto per via di dimostrazione: si dice infatti che di una cosa (= una proposizione, presumibilmente), in quanto è una, è possibile un solo tipo di conoscenza scientifica. La stessa giustificazione, comunque, dovrebbe indurre anche a rafforzare il principio (ii) se  $P$  è una definizione allora è possibile conoscere  $P$  per via di definizione (cioè anche senza dimostrazione), in (iii) se  $P$  è una definizione allora è possibile conoscere  $P$  soltanto per via di definizione. Come che sia, se ogni definizione fosse contemporaneamente anche la conclusione di una dimostrazione, come vuole (2), sarebbe possibile averne conoscenza scientifica sia per via di definizione che di dimostrazione, e dunque si violerebbe il principio (i) (o i principi (i) e (iii), se (ii), come pare, andasse rafforzato).

L'argomento (b) procede invece dall'asserzione che i principi delle dimostrazioni sono definizioni. Ora se, per ipotesi, valesse che (2) per ogni proposizione  $P$ , se  $P$  è una definizione allora  $P$  è la conclusione di una dimostrazione, ne verrebbe che ogni principio delle dimostrazioni sarebbe dimostrabile, e ciò innescherebbe un regresso all'infinito per cui nulla è dimostrabile (il riferimento accennato nel testo è ad *A*, 3, 72b 18-33; *A*, 22, 84a 29-b 2). Perciò, contro (2), vi sono principi, ovvero definizioni, che non sono dimostrabili. Va osservato che questo argomento, per essere cogente, deve presupporre che *soltanto* le definizioni si costituiscano come principi delle dimostrazioni, in apparente disaccordo con la stessa teoria aristotelica (tra le premesse delle dimostrazioni figurano anche i principi comuni). Come ricordano i commentatori, comunque, non bisogna dimenticare il contesto dialettico in cui è inserita la discussione.

L'attenzione di Aristotele si rivolge infine a criticare la tesi, più cauta, secondo la quale (3) esiste qualche proposizione  $P$  tale che  $P$  è la conclusione di una dimostrazione e  $P$  è una definizione:

Ma forse, se non per tutte le cose, almeno per alcune di esse vi è allo stesso tempo definizione e dimostrazione? Oppure ciò è impossibile? (a) Infatti non c'è dimostrazione di ciò di cui c'è definizione, giacché la definizione è del che cos'è e dell'essenza, invece le dimostrazioni appaiono tutte presupporre ed assumere il che cos'è: per esempio le dimostrazioni matematiche presuppongono che cos'è l'unità e che cos'è il dispari, e così pure le altre dimostrazioni. (b) Inoltre ogni dimostrazione prova qualcosa di qualcosa, ossia che qualcosa è o non è qualcosa; invece nella definizione non c'è nulla che sia predicato di qualcosa d'altro; per esempio né animale si predica di bipede né questo di animale, né poi la figura del piano, giacché il piano non è una figura, né la figura un piano. (c) Inoltre è diverso provare che cos'è e che qualcosa è qualcosa. La definizione rivela che cos'è mentre la dimostrazione rivela che questo è o non è detto di questo. Dimostrazioni di cose diverse sono diverse a meno che una non sia parte dell'altra che è un tutto. Con questo voglio dire che si è provato che l'isoscele ha gli angoli uguali a due retti, se si è provato che ogni triangolo è tale, giacché il primo è una parte e il secondo è un tutto. Il che è e il che cos'è non sono in quel rapporto fra loro, giacché uno non è parte dell'altro. (*B*, 3, 90b 29-91a 6)<sup>9</sup>

L'argomento (a) si basa sull'osservazione che la definizione esprime il *che cos'è* del definito, la sua essenza, e che questo è assunto nelle premesse delle dimostrazioni che vertono su quell'oggetto<sup>10</sup> – non è dunque il risultato della dimostrazione. Come tale, questo argomento sembra costituire un'altra formulazione dell'argomento (b) contro (1) e dell'argomento (c) contro (2). Come nota ancora Mignucci<sup>11</sup>, la sua efficacia è in questo caso però incerta, perché se per criticare quelle tesi era in effetti sufficiente mostrare che almeno alcune conclusioni delle dimostrazioni non sono

9 Ἄλλ' ἄρα, εἰ μὴ παντὸς τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τινὸς τοῦ αὐτοῦ ἔστιν ὀρισμὸς καὶ ἀπόδειξις; ἢ ἀδύνατον; οὐ γὰρ ἔστιν ἀπόδειξις οὐδ' ὀρισμὸς. ὀρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστὶν, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τί μονὰς καὶ τί τὸ περιττόν, καὶ αἱ ἄλλαι ὁμοίως. ἔτι πᾶσα ἀπόδειξις τί κατὰ τινὸς δείκνυσιν, οἷον ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· ἐν δὲ τῷ ὀρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἐτέρου κατηγορεῖται, οἷον οὔτε τὸ ζῶον κατὰ τοῦ δίποδος οὔτε τοῦτο κατὰ τοῦ ζῴου, οὐδὲ δὴ κατὰ τοῦ ἐπιπέδου τὸ σχῆμα· οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ἐπίπεδον σχῆμα, οὐδὲ τὸ σχῆμα ἐπίπεδον. ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστὶ καὶ ὅτι ἔστι δείξει. ὁ μὲν οὖν ὀρισμὸς τί ἐστὶ δηλοῖ, ἢ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ τὸδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν. ἐτέρου δὲ ἐτέρα ἀπόδειξις, εἴ μὴ ὡς μέρος ἢ τι τῆς ὅλης. τοῦτο δὲ λέγω, ὅτι δέδεικται τὸ ἰσοσκελὲς δύο ὀρθαί, εἰ πᾶν τρίγωνον δέδεικται· μέρος γάρ, τὸ δ' ὅλον. ταῦτα δὲ πρὸς ἄλληλα οὐκ ἔχει οὕτως, τὸ ὅτι ἐστὶ καὶ τί ἐστὶν· οὐ γὰρ ἐστὶ θατέρου θάτερον μέρος.

10 *Cfr.* *A*, 10, 76a 32-3; *A*, 22, 84a 29-b 1.

11 MIGNUCCI [2007], p. 255.

definizioni e viceversa, per criticare (3) dovrebbe invece mostrare che nessuna lo è. Non potrebbe darsi infatti il caso che, sia pure magari a partire da certe definizioni assunte, almeno alcune altre definizioni siano dimostrate? Credo che però Aristotele avverta il problema perché nei capitoli 4 e 6, come cercherò di mostrare, tornerà a discutere proprio di questo ipotetico tipo di prova.

(b) è piuttosto debole. Dal senso dell'argomentazione si desume che definizione va in questo contesto interpretata nel senso di *definiens*: si osserva infatti che le dimostrazioni provano sempre qualcosa di qualcosa, vale a dire che un predicato appartiene a un soggetto, mentre ad esempio nella definizione di uomo come “animale bipede” l'un termine non si predica dell'altro, e viceversa. La conclusione è ovviamente che allora nessuna definizione potrebbe apparire come conclusione di una dimostrazione. Ma viene spontaneo chiedersi: perché non prendere la definizione come una proposizione nella quale un *definiens* è predicato di un *definiendum* (“animale bipede appartiene a uomo”)? Addirittura, questa lettura è implicata in quanto si era detto precedentemente, ovvero che «la definizione appare essere del che cos'è, ed ogni che cos'è è universale e positivo» (90b 3-4); e inoltre in tutti i luoghi in cui Aristotele asserisce che le definizioni vengono assunte nelle premesse delle dimostrazioni (compreso nell'argomento appena precedente). Di nuovo, bisogna tenere a mente il carattere aporetico del capitolo.

La critica esposta in (c) aggiunge che la prova del *che cos'è* e la prova di un proposizione predicativa non sono neppure in una relazione di parte/tutto. Attraverso l'esempio offerto nel testo possiamo così ricostruire il senso di questa argomentazione: se una dimostrazione conclude ad  $AaB$  (*p. es.* “angoli uguali a due retti appartiene ad ogni triangolo”) e un'altra dimostrazione conclude ad  $AaC$  (*p. es.* “angoli uguali a due retti appartiene a ogni triangolo isoscele”) avendo assunto la conclusione della prima dimostrazione e un'altra eventuale premessa della forma  $BaC$ , *p. es.* “triangolo appartiene a ogni triangolo isoscele”, la seconda dimostrazione è 'parte' della prima e, corrispettivamente, la conclusione  $AaC$  è parte della conclusione  $AaB$ . Ma, come sottolineano le prime righe di questa critica, se ogni conclusione di una dimostrazione consiste in una proposizione che esprime un rapporto predicativo, e se



invece la definizione esprime il *che cos'è* di una cosa, e come tale ha forma diversa, nessuna definizione può essere mai neppure 'parte' di una conclusione dimostrativa. La giustificazione del perché il *che cos'è* non abbia forma predicativa non è qui offerta ma poggia probabilmente su quanto già detto nell'argomento precedente, dove si è visto che per definizione si intendeva il *definiens*.

Con ciò si conclude la prima ricognizione del rapporto tra la definizione e la dimostrazione. La risposta alla domanda posta in apertura della discussione (*B*, 3, 90b 1-3) è chiara:

È manifesto dunque che né (1) c'è dimostrazione di tutto ciò di cui c'è definizione, né (2) c'è definizione di tutto ciò di cui c'è dimostrazione, (3) che non è assolutamente possibile avere definizione e dimostrazione della stessa cosa. (*B*, 3, 91a 7-9)<sup>12</sup>

Prima di passare all'analisi del seguito del libro può essere utile ricapitolare brevemente alcuni dei punti appena discussi. Se infatti il terzo capitolo ha natura dialettica e principalmente critica, è comunque possibile rintracciare alcuni elementi positivi sulla natura delle definizioni e delle dimostrazioni sicuramente accettati in propria persona da Aristotele perché presentati anche in altre parti precedenti (non dialettiche e non critiche) del trattato. Gli abbiamo già segnalati nel commentare i brani: sono che le definizioni hanno forma universale e affermativa; che le definizioni esprimono il *che cos'è* di una cosa, vale a dire i suoi predicati essenziali; che le definizioni appaiono nelle premesse delle dimostrazioni che vertono su quell'oggetto definito; che la conclusione di una dimostrazione è conoscibile scientificamente soltanto attraverso la rispettiva dimostrazione. Nell'eventuale proposta positiva di Aristotele, dunque, dovremo aspettarci di ritrovare tali punti fermi. Ma prima di approdare a questa rimangono altri capitoli aporetici da analizzare: la discussione problematica del rapporto tra definizione e dimostrazione è ancora lungi dall'essere conclusa.

---

<sup>12</sup> Φανερόν ἄρα ὅτι οὔτε οὗ ὀρισμός, τούτου παντὸς ἀπόδειξις, οὔτε οὗ ἀπόδειξις, τούτου παντὸς ὀρισμός, οὔτε ὅλως τοῦ αὐτοῦ οὐδενὸς ἐνδέχεται ἄμφω ἔχειν.

## 2.2 Dimostrazione e definizione: il λογικὸς συλλογισμὸς. (B, 4; 6).

I capitoli dal quarto al settimo proseguono la discussione aporetica, nonostante Aristotele esordisca nel quarto dicendo testualmente «queste cose discutiamole aporeticamente fino a questo punto» (B, 4, 91a 12). Che la discussione prosegua aporeticamente è infatti evidente dal contenuto di questi capitoli e inoltre da quanto Aristotele stesso dice nel capitolo ottavo, quando asserisce che «bisogna esaminare di nuovo quale di queste cose è detta bene e quale no» (B, 8, 93a 1-2). Forse il punto cui fa riferimento l'asserzione posta in apertura del quarto capitolo dev'essere inteso nel senso di qualcosa ancora da raggiungere. La discussione culminerà dunque nel sorprendente *impasse* così espresso nella conclusione complessiva:

Da queste cose risulta quindi che la definizione e il sillogismo non sono la stessa cosa e che il sillogismo e la definizione non sono della stessa cosa; oltre a ciò risulta che la definizione né dimostra né mostra alcunché e che non è possibile conoscere il che cos'è né con la definizione né con la dimostrazione. (B, 7, 92b 35-8)<sup>13</sup>

Tra le varie considerazioni che conducono a questa *impasse*, una parte significativa è giocata dalle critiche sollevate contro un ipotetico metodo per dimostrare le definizioni che ne mostrano a tutti gli effetti l'impossibilità. Poiché quello stesso metodo verrà più tardi sdegnosamente etichettato come un λογικὸς συλλογισμὸς (un “sillogismo dialettico”, *cfr.* B, 8, 93a 14-15, vedi *infra*, pp. 65 ss. con relativo commento), ci riferiremo ad esso con questo nome. Le critiche al λογικὸς συλλογισμὸς sono esposte nei capitoli 4 e 6, che analizzeremo in questo paragrafo; e la domanda da cui si parte è appunto se la definizione possa essere oggetto di dimostrazione:

C'è sillogismo e dimostrazione del che cos'è oppure no, come l'argomento

---

13 Ἐκ μὲν τοίνυν τούτων οὔτε ὀρισμὸς καὶ συλλογισμὸς φαίνεται ταῦτόν ὄν, οὔτε ταῦτοῦ συλλογισμὸς καὶ ὀρισμὸς· πρὸς δὲ τούτοις, ὅτι οὔτε ὁ ὀρισμὸς οὐδὲν οὔτε ἀποδείκνυσιν οὔτε δείκνυσιν, οὔτε τὸ τί ἐστὶν οὔθ' ὀρισμῶ οὔτ' ἀποδείξει ἔστι γινῶναι.

ora ora esposto (*scil.* il terzo capitolo) si proponeva di mostrare? Infatti il sillogismo prova grazie ad un medio qualcosa di qualcosa; ora il che cos'è è un proprio e si predica nel che cos'è. Ma questi termini devono essere convertibili. Infatti se  $A$  è un proprio di  $C$ , è chiaro che è un proprio anche di  $B$  e che questo lo è di  $C$ , cosicché sono tutti propri fra loro. D'altra parte, se  $A$  conviene a ogni  $B$  nel che cos'è e  $B$  si dice universalmente di ogni  $C$  nel che cos'è, è necessario che anche  $A$  si dica di  $C$  nel che cos'è. (*B*, 4, 91a 12-21)<sup>14</sup>

Aristotele ha in mente una dimostrazione la cui conclusione sia una proposizione che esprima il *che cos'è* di qualcosa mediante l'attribuzione di un *definiens* a un soggetto, e assume implicitamente che questa proposizione dovrebbe essere universale e positiva.<sup>15</sup> Questo dimostrazione dovrebbe formularsi perciò in *Barbara*, secondo il seguente schema:  $AaB \ \& \ BaC \vdash AaC$ . Egli pone però due condizioni affinché  $A$  costituisca davvero il *definiens* di  $C$ , cioè affinché  $AaC$  esprima una definizione ( $Aa_{def}C$ ): che  $A$  sia un proprio di  $C$ , ovvero che i due termini siano equiestesi; e che  $A$  sia predicato nel che cos'è di  $C$ , ovvero che  $A$  sia un predicato essenziale di  $C$ . Dalla prima di queste condizioni Aristotele deriva che tutti i termini  $A$ ,  $B$ , e  $C$  della dimostrazione sono equiestesi. È questo il senso che va attribuito alla frase «ma questi termini devono essere convertibili». Ciò è reso chiaro dal seguito del testo, che è presentato come una giustificazione della stessa frase.<sup>16</sup> Ora, nessuna spiegazione è fornita per la suddetta derivazione, ma essa è facilmente ricostruibile:<sup>17</sup> posto che l'estensione di  $A$  sia uguale a quella di  $C$ , se l'estensione di  $B$  fosse minore di quella di  $C$ , allora la premessa  $BaC$  sarebbe falsa; mentre se l'estensione di  $B$  fosse

14 τὸ ὁ δὲ τί ἐστὶ πότερον ἔστι συλλογισμὸς καὶ ἀπόδειξις ἢ οὐκ ἔστι, καθάπερ νῦν ὁ λόγος ὑπέθετο; ὁ μὲν γὰρ συλλογισμὸς τί κατὰ τινὸς δείκνυσι διὰ τοῦ μέσου· τὸ δὲ τί ἐστὶν ἴδιόν τε, καὶ ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται. ταῦτα δ' ἀνάγκη ἀντιστρέφειν. εἰ γὰρ τὸ  $A$  τοῦ  $\Gamma$  ἴδιον, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ  $B$  καὶ τοῦτο τοῦ  $\Gamma$ , ὥστε πάντα ἀλλήλων. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ τὸ  $A$  ἐν τῷ τί ἐστὶν ὑπάρχει παντὶ τῷ  $B$ , καὶ καθόλου τὸ  $B$  παντὸς τοῦ  $\Gamma$  ἐν τῷ τί ἐστὶ λέγεται, ἀνάγκη καὶ τὸ  $A$  ἐν τῷ τί ἐστὶ τοῦ  $\Gamma$  λέγεσθαι.

15 È una delle caratteristiche della definizione che avevamo già indicato come accettata in propria persona da Aristotele, analizzando *B*, 3.

16 La frase non va riferita insomma a quanto detto subito prima, cioè al termine predicato nel che cos'è e al termine di cui quello è predicato, nel qual caso Aristotele parrebbe sostenere addirittura che a  $Ya_{def}X$  segua  $Xa_{def}Y$ , una palese assurdità. Per questo mi sembra che la – peraltro ingegnosa – ricostruzione dell'argomento di *B*, 4, 91a 21-3 e i relativi rilievi esposti in BARNES [1993], p. 209, che si basano su una lettura di questo tipo, siano inadeguati.

17 Cfr. MIGNUCCI [2007], p. 256.

maggiore di quella di  $C$ , allora sarebbe maggiore anche di quella di  $A$ , e la premessa  $AaB$  sarebbe falsa. Dunque  $A$ ,  $B$ , e  $C$  hanno la stessa estensione. Aristotele continua poi asserendo che se, nelle premesse,  $A$  appartiene essenzialmente a  $B$ , e  $B$  appartiene essenzialmente a  $C$ , allora, nella conclusione, sarà necessario che  $A$  appartenga essenzialmente a  $C$ . La dimostrazione della definizione di  $C$ , dunque, per essere logicamente conclusiva dovrebbe assumere la seguente forma:  $Aa_{def}B \ \& \ Ba_{def}C \vdash Aa_{def}C$ . Ma su questa constatazione si abbatte la critica aristotelica:

Se allora entrambi contengono il che cos'è e l'essere corrispondente al che cos'è, l'essere corrispondente al che cos'è comparirà anteriormente nel medio. In generale, se è possibile provare che cos'è l'uomo, uomo sia  $C$ , il che cos'è  $A$ , vale a dire animale bipede o qualcosa d'altro. Allora, se si vuole sillogizzare, è necessario che  $A$  si predichi di ogni  $B$ ; ma questa (*scil.*  $B$ ) sarà un'altra formula definitoria intermedia (*scil.* di  $C$ );<sup>18</sup> di conseguenza anche questo sarà che cos'è l'uomo. Allora si assume ciò che bisogna provare, giacché anche  $B$  sarà che cos'è l'uomo. (*B*, 4, 91a 25-32)<sup>19</sup>

Il problema sollevato è che, producendo un sillogismo della forma suddetta, nella premessa minore di fatto si assume già, con il termine  $B$ , una definizione di  $C$ . In questo modo si presuppone ciò che ci si offriva invece di dimostrare.

Ma perché nell'eventuale dimostrazione di  $Aa_{def}C$  è necessario che entrambe le premesse esprimano a loro volta dei nessi predicativi essenziali? Aristotele su questo punto è categorico, come appare dalle righe appena precedenti il brano sopra citato:

Se uno non assume così questi nessi duplicandoli (*scil.* assumendoli entrambi come essenziali), non sarà necessario che  $A$  si predichi di  $C$  nel che cos'è, se  $A$  si predica di  $B$  nel che cos'è e  $B$  non si predica nel che cos'è di quelli

18 BARNES [1993], p. 52, scarta l'emendazione di τούτου in τοῦτο proposta da Ross, e prende la frase come se si riferisse ad  $A$  (invece che a  $B$ ): «and there will be an intermediate account other than  $A$ ». La resa del testo con quella traduzione non mi è però del tutto chiara. Come che sia da leggersi, il senso dell'argomentazione è in ogni caso lo stesso.

19 εἰ δὴ τὸ τί ἐστὶ καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἄμφω ἔχει, ἐπὶ τοῦ μέσου ἔσται πρότερον τὸ τί ἦν εἶναι. ὅλως τε, εἰ ἔστι δεῖξαι τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ἔστω τὸ Γ ἄνθρωπος, τὸ δὲ Α τὸ τί ἐστὶν, εἴτε ζῷον δίπουν εἴτ' ἄλλο τι. εἰ τοίνυν συλλογιεῖται, ἀνάγκη κατὰ τοῦ Β τὸ Α παντὸς κατηγορεῖσθαι. τοῦτο δ' ἔσται ἄλλος λόγος μέσος, ὥστε καὶ τοῦτο ἔσται τί ἐστὶν ἄνθρωπος. λαμβάνει οὖν ὁ δεῖ δεῖξαι· καὶ γὰρ τὸ Β ἔσται τί ἐστὶν ἄνθρωπος.

di cui si predica. Ma entrambi questi nessi conterranno il che cos'è. Dunque anche *B* sarà il che cos'è di *C*. (*B*, 4, 91a 21-5)<sup>20</sup>

Il caso considerato è quello in cui almeno la premessa minore del sillogismo non esprima un nesso definitorio; ciò che permetterebbe di sfuggire alla critica già mossa. Tuttavia, la giustificazione del perché in tale sillogismo l'attribuzione essenziale di *A* a *C* non seguirebbe necessariamente non è esplicitamente fornita, e non è neppure ovvia. È però forse possibile ottenere qualche indicazione rivolgendosi a un brano di poco successivo, presentato verso la conclusione del capitolo:

Infatti se *A* segue a *B* e questo a *C*, non per questo *A* sarà l'essere corrispondente al che cos'è di *C*, ma sarà vero dire solo che *A* segue a *C*, anche se *A* sia ciò del quale è proprio *B* e si predica di ogni *B*. Infatti l'essere dell'animale si predica dell'essere dell'uomo (giacché è vero in ogni caso che l'essere dell'uomo è essere dell'animale, così come che ogni uomo è animale) ma non così da essere uno. Qualora non si assuma il medio così, non si sillogizza che *A* è l'essere corrispondente al che cos'è e l'essenza di *C*. (*B*, 4, 91b 1-9)<sup>21</sup>

Il testo è piuttosto difficile. Aristotele, qui, considera inizialmente un eventuale sillogismo in cui entrambe le premesse non esprimano un nesso definitorio. Di questo egli nota che se *A* appartiene a *B*, e *B* appartiene a *C*, è legittimo concludere solo che *A* appartiene a *C* – non cioè che *A* costituisca il *definiens* di *C*. Anche per questo caso nessuna giustificazione è esplicitamente offerta. Comunque, subito dopo, egli rilancia asserendo che lo stesso deve dirsi di un sillogismo in cui soltanto la premessa maggiore esprima un nesso definitorio (“anche se *A* sia ciò del quale è proprio *B* e si predica di ogni *B*”). Nelle righe successive pone che i termini coinvolti nella premessa minore di questo sillogismo siano, per esempio, animale e uomo. Di questi,

---

20 'εἰ δὲ μὴ οὕτω τις λήσεται διπλώσας, οὐκ ἀνάγκη ἔσται τὸ Α τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι ἐν τῷ τί ἐστίν, εἰ τὸ μὲν Α τοῦ Β ἐν τῷ τί ἐστίν, μὴ καθ' ὅσων δὲ τὸ Β, ἐν τῷ τί ἐστίν. τὸ δὲ τί ἐστίν ἄμφο ταῦτα ἔξει· ἔσται ἄρα καὶ τὸ Β κατὰ τοῦ Γ τὸ τί ἐστίν.

21 οὐ γὰρ εἰ ἀκολουθεῖ τὸ Α τῷ Β καὶ τοῦτο τῷ Γ, ἔσται τῷ Γ τὸ Α τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλ' ἀληθὲς εἰπεῖν ἔσται μόνον· οὐδ' εἰ ἔστι τὸ Α ὅπερ τι καὶ κατὰ τοῦ Β κατηγορεῖται παντός. καὶ γὰρ τὸ ζῷον εἶναι κατηγορεῖται κατὰ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι (ἀληθὲς γὰρ πᾶν τὸ ἀνθρώπου εἶναι ζῷον εἶναι, ὥσπερ καὶ πάντα ἄνθρωπον ζῷον), ἀλλ' οὐχ οὕτως ὥστε ἐν εἶναι. ἐὰν μὲν οὖν μὴ οὕτω λάβῃ, οὐ συλλογιεῖται ὅτι τὸ Α ἐστὶ τῷ Γ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία.

egli prosegue, è corretto dire che l'uno appartiene all'altro, perché animale appartiene a ogni uomo, ma non essendo i due termini equiestesi (“ma non così da essere uno”) il nesso espresso in questa premessa non è appunto definitorio (neppure se, come in questo esempio, l'uno pure si predica nel *che cos'è* dell'altro: si ricordi che l'altro requisito posto perché un nesso predicativo fosse definitorio era in effetti che i due termini fossero equiestesi. Il *definiens* deve infatti specificare un insieme di predicati posseduti da *tutti e soli* i membri del *definiendum*). Il sillogismo qui prospettato è dunque dello stesso tipo cui si era fatto riferimento nel brano precedente, perché la premessa maggiore esprime un nesso definitorio e la premessa minore no. E di nuovo qui, come là, Aristotele osserva che se appunto, nella premessa minore, il termine *B* non è predicato di *C* come, nella premessa maggiore, il termine *A* è predicato di *B*, vale a dire come *definiens* (“qualora non si assuma il medio così”), la conclusione del sillogismo, per cui *A* è attribuito come *definiens* a *C*, non segue. La motivazione, anche in questo caso, non è esplicitata, ma è possibile congetturarla a partire dai termini offerti come esempio. Questa sembrerebbe risiedere nel fatto che se *A* si predica come *definiens* di *B* (animale), e se *B* si predica di *C* (uomo), ma non come *definiens* perché si predica anche di altro oltre a *C* (le altre specie di animale), allora *A* si predica sì a sua volta di *C*, ma non come *definiens*, proprio perché si predica anche di quell'altro oltre a *C* di cui si predica anche *B*. Invero, si ricordi ancora una volta, affinché due termini stiano in un rapporto predicativo definitorio essi devono essere equiestesi. Dunque la conclusione non esprimerà una definizione. Insomma, se *A* costituisce che cos'è essere animale, e se l'essere animale non costituisce che cos'è essere uomo (nel senso che quello non esaurisce questo), ne segue che *A* non potrà costituire che cos'è essere uomo; o, in altre parole, se l'estensione di *B* è più ampia di *C*, lo sarà anche l'estensione di *A* se va mantenuto fermo quanto asserito nella premessa maggiore, e *A* non potrà allora costituire il *definiens* di *C* nella conclusione della dimostrazione.<sup>22</sup>

Ma che dire di un analogo sillogismo in cui *B* appartenga a *C* essendone equie-

---

22 La giustificazione dell'esclusione della possibilità che un sillogismo con entrambe le premesse non definitorie (*cf.* *B*, 4, 91b 1-3) possa concludere legittimamente ad una definizione va probabilmente rinvenuta *a fortiori* nella stessa argomentazione.

steso pur senza senza costituirne un predicato nel *che cos'è?* Si consideri, a titolo d'esempio, il predicato “capace di ridere” attribuito a uomo. In questo caso il sillogismo potrebbe forse concludere necessariamente ad una definizione di *C* senza averla presupposta nelle premesse. Questa eventualità non sembra presa in considerazione da Aristotele, però ho l'impressione che l'argomento di *B*, 4, 91a 33-8 contro la prova della definizione dell'anima proposta presumibilmente da Senocrate, che qui non è stato discusso, sia introdotto da Aristotele esattamente per escludere, senza riuscirci, una tale possibilità. Poiché in quel brano si fa riferimento a “coloro che provano mediante la conversione” molti interpreti hanno ritenuto di ricostruire quella prova come se essa consistesse in due sillogismi, uno dei quali fosse costruito a partire dalla conclusione e dalla conversa della premessa maggiore dell'altro – nel qual caso Senocrate avrebbe commesso una petizione di principio. Questa interpretazione non è tuttavia del tutto soddisfacente perché la critica aristotelica sarebbe in questo caso prettamente *ad hominem* e avrebbe poca rilevanza per la tesi che le definizioni non sono in nessun caso dimostrabili. Ma è forse possibile che con il riferimento alla conversione Aristotele intenda semplicemente riferirsi ancora una volta all'equiestensionalità dei termini (*cf.* *B*, 4, 91a 16, e commento *supra* p. 35), e che qui stia semplicemente ribadendo contro Senocrate quanto aveva già detto subito prima e ripeterà subito dopo: qualora i termini della dimostrazione siano equiestesi, come dovrebbe essere perché la definizione espressa nella conclusione segua necessariamente, nella premessa minore si avrà inevitabilmente già assunto una definizione del termine di cui si voleva invece provare la definizione (la dimostrazione di Senocrate avrebbe avuto allora questa forma: essere un numero semovente appartiene a tutto ciò che è esso stesso ragione della propria vita, essere essa stessa ragione della propria vita appartiene ad anima, perciò essere un numero semovente appartiene ad anima), commettendo in questo modo una petizione di principio.<sup>23</sup>

Come che sia, la critica qui implicata da Aristotele è però forse sufficiente per mostrare che in quella forma dimostrativa la necessità della conclusione non è in tutti

---

23 Questa lettura dell'argomento è vicina a quanto osservato in CHARLES [2000], p. 181 n. 7; e trova un significativo parallelo nell'argomento di *B*, 6, 92a 20-7, almeno secondo la mia interpretazione di quello: vedi *infra*, pp. 44 ss.).

i casi garantita – mentre lo sarebbe nel caso in cui entrambe le premesse esprimessero rapporti definitivi, nel qual caso l'equiestensionalità dei termini sarebbe in effetti assicurata, e però allora si incorrerebbe in una petizione di principio nella premessa minore – e che dunque quel metodo è inaffidabile. Così si chiude il quarto capitolo:

Qualora non si assuma il medio così, non si sillogizza che *A* è l'essere corrispondente al che cos'è e l'essenza di *C*. Se invece lo si assume così, si deve aver assunto prima qual è l'essere corrispondente al che cos'è di *C*. Di conseguenza non si dimostra che cos'è l'essere corrispondente al che cos'è, giacché lo si è assunto all'inizio. (*B*, 4, 91b 7-11)<sup>24</sup>

La risposta alla domanda posta in apertura è dunque ancora una volta negativa: non sembra potersi dare sillogismo e dimostrazione del che cos'è.

Una ipotetica replica alle critiche fin qui fatte valere contro il λογικὸς συλλογισμὸς potrebbe però esprimersi così: quelle critiche hanno mostrato soltanto che uno non può al contempo (1) avere una dimostrazione la cui conclusione sia una proposizione che esprima un nesso predicativo definitorio e (2) avere nella premessa minore di quella dimostrazione un nesso predicativo definitorio che sia a sua volta dimostrato; ma perché non accettare questi punti e insistere che ci sono delle definizioni che non possono essere dimostrate ma a partire dalle quali è possibile provare altre definizioni? Gli argomenti offerti da Aristotele nel sesto capitolo proseguono la discussione sulla dimostrabilità delle definizioni e sul λογικὸς συλλογισμὸς, stavolta costruito a partire da alcune presupposizioni (ἐξ ὑποθέσεως), e alcuni di questi argomenti sembrano suggerire una risposta a quella replica.

Il primo argomento di *B*, 6 reitera in qualche modo le osservazioni di *B*, 4:

È possibile dimostrare il che cos'è essenziale a partire da una presupposizione, assumendo da un lato che l'essere corrispondente al che cos'è è il proprio formato dalle determinazioni nel che cos'è, dall'altro che queste determinazioni soltanto sono nel che cos'è e che la loro totalità è un proprio? Infatti questo è

---

24 ἔάν μὲν οὖν μὴ οὕτω λάβῃ, οὐ συλλογιεῖται ὅτι τὸ *A* ἐστὶ τῷ *Γ* τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία· ἐάν δὲ οὕτω λάβῃ, πρότερον ἔσται εἰληφῶς τῷ *Γ* τί ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι [τὸ *B*]. ὥστ' οὐκ ἀποδέδεκται· τὸ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἰληφεν.



l'essere di quella cosa. Oppure, daccapo, non si è assunto anche in questo caso l'essere corrispondente al che cos'è? Bisogna infatti provare attraverso un medio. (*B*, 6, 92a 6-10)<sup>25</sup>

La presupposizione a partire da cui questa ipotetica dimostrazione del *che cos'è* è costruita è la definizione di definizione: ovvero che il *definiens* è costituito da un insieme di predicati tali che ciascuno di essi è essenziale al *definiendum*, che essi esauriscono i predicati essenziali del *definiendum*, e che presi collettivamente sono equiestesi al *definiendum* (qualcosa di molto vicino era già stato asserito anche precedentemente: *cf.* *B*, 4, 91a 15-6). Ora, la critica di Aristotele consiste nell'osservare che, per costruire un'argomento a partire da tale presupposizione, si dovrà assumere una serie di predicati del soggetto da definire che rispettino quei requisiti; così si sarà effettivamente dimostrato che essi costituiscono il *che cos'è* di quello. Tuttavia in questo modo, lungi dall'aver *provato* la definizione, questa sarà stata appunto già assunta nelle premesse dell'argomento. Non è tanto la correttezza formale della dimostrazione ad essere messa in dubbio, quanto il suo valore epistemico, perché per costruirla si deve già conoscere l'insieme dei predicati che costituiscono il che cos'è del soggetto definito.<sup>26</sup>

Il secondo argomento di *B*, 6 suona così:

Inoltre così come nel sillogismo non si assume che cos'è sillogizzare (giacché la premessa da cui procede il sillogismo è sempre o un tutto o una parte), nemmeno l'essere corrispondente al che cos'è dev'essere presente nel sillogismo, ma deve essere separato dalle premesse poste. È a colui che dubita se si è sillogizzato o no che bisogna rispondere: «questo è per definizione sillogismo», e a chi obietta che non si è sillogizzato l'essere corrispondente al che cos'è, si deve rispondere «sì, questo era quel che avevamo posto essere l'essere corrispondente al che cos'è». Di conseguenza è necessario aver sillogizzato

---

25 Ἄλλ' ἄρα ἔστι καὶ ἀποδείξει τὸ τί ἐστὶ κατ' οὐσίαν, ἐξ ὑποθέσεως δέ, λαβόντα τὸ μὲν τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστὶν ἴδιον, ταδὶ δὲ ἐν τῷ τί ἐστὶ μόνον, καὶ ἴδιον τὸ πᾶν; τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ εἶναι ἐκεῖνον. ἢ πάλιν εἴληφε τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἐν τούτῳ; ἀνάγκη γὰρ διὰ τοῦ μέσου δεῖξαι.

26 Il metodo qui delineato è positivamente sfruttato in *Top.*, VIII, 3. Per una discussione di questa differenza di atteggiamento rispetto alla validità dell'argomento *cf.* la bibliografia delineata in MIGNUCCI [2007], p. 261.

qualcosa senza aver assunto cos'è sillogizzare o l'essere corrispondente al che cos'è. (*B*, 6, 92a 11-19)<sup>27</sup>

L'interpretazione del passo è controversa. Molti studiosi hanno pensato che esso proseguisse a criticare quelle dimostrazioni che fanno uso della definizione di definizione nelle premesse, come nell'argomento precedente. In questo caso il brano osserverebbe che come per produrre un sillogismo non si assume la definizione di sillogismo, così per produrre un sillogismo che concluda ad una definizione non si assume la definizione di definizione. Nel brano la giustificazione di questa pretesa sembrerebbe essere ricondotta al fatto che in un sillogismo le premesse sono «un tutto o una parte», cioè sono della forma  $AaB$  o  $AiB$ , mentre argomenti che ricorrano alla definizione di sillogismo o di definizione non sarebbero presentati in questa forma. Ma, viene da chiedersi, perché non potrebbero essere riformulati in modo da risultare sillogistici? E in effetti tutte le definizioni, e dunque anche la definizione di sillogismo e di definizione, non hanno anzi proprio una forma universale affermativa (cioè sono «un tutto»)?<sup>28</sup> Comunque il testo prosegue notando che, semmai, la definizione di sillogismo potrebbe essere utilizzata per rispondere all'obiezione di qualcuno che volesse negare che un sillogismo fosse stato prodotto. Così, in modo analogo, sarebbe soltanto contro chi volesse negare che una definizione fosse stata ottenuta che sarebbe legittimo ricorrere alla definizione di definizione. L'appropriatezza dell'analogia non è tuttavia molto chiara, e per i motivi suddetti neppure la conclusività dell'argomento, che è di conseguenza considerato meramente dialettico dagli interpreti.

Questa non è tuttavia l'unica interpretazione possibile.<sup>29</sup> Alternativamente si può ipotizzare che in quel brano la critica non sia diretta verso l'assunzione, nelle

---

27 ἔτι ὥσπερ οὐδ' ἐν συλλογισμῷ λαμβάνεται τί ἐστι τὸ συλλελογίσθαι (ἀεὶ γὰρ ὅλη ἢ μέρος ἢ πρότασις, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς), οὕτως οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι δεῖ ἐνεῖναι ἐν τῷ συλλογισμῷ, ἀλλὰ χωρὶς τοῦτο τῶν κειμένων εἶναι, καὶ πρὸς τὸν ἀμφισβητοῦντα εἰ συλλελόγισται ἢ μή, τοῦτο ἀπαντᾷν ὅτι "τοῦτο γὰρ ἦν συλλογισμὸς", καὶ πρὸς τὸν ὅτι οὐ τὸ τί ἦν εἶναι συλλελόγισται, ὅτι "ναί· τοῦτο γὰρ ἔκειτο ἡμῖν τὸ τί ἦν εἶναι". ὥστε ἀνάγκη καὶ ἄνευ τοῦ τί συλλογισμὸς ἢ τὸ τί ἦν εἶναι συλλελογίσθαι τι.

28 *Cfr.* *A*, 14, 79a 24-9.

29 *Cfr.* CHARLES [2000], *pp.* 186-9.

premesse dimostrative, della definizione di definizione, ma di nuovo verso l'assunzione di definizioni particolari come avviene nel λογικὸς συλλογισμὸς. In effetti la frase “l'essere corrispondente al che cos'è” (τὸ τί ἦν εἶναι), utilizzata nel brano, è sempre stata utilizzata per indicare le definizioni particolari, anche nelle immediate vicinanze (cfr. *B*, 6, 92a 7; 9; 24). Non si vede quindi perché in questo brano dovrebbe essere presa ad indicare la definizione di definizione. Ancora, un tale slittamento semantico sarebbe immotivato, giacché l'obiettivo polemico sembra tornato proprio il λογικὸς συλλογισμὸς, come mostra anche l'argomento successivo che ne costituisce l'ennesima riformulazione, e di quello non è mai stato suggerito che coinvolgesse la definizione di definizione. Infine lo slittamento semantico non è neppure necessario per spiegare l'analogia con il sillogismo in generale, infatti il parallelismo può essere mantenuto considerando il fatto che sia in quest'ultimo che nei sillogismi che concludano a definizioni particolari è illegittimo assumere previamente ciò che deve essere dimostrato. Adottando una tale lettura, Aristotele non sta dunque sostenendo che in un sillogismo uno non possa assumere in nessun caso premesse della forma  $Ya_{def}X$ . Piuttosto ciò che sostiene è che se uno lo fa, si sta appoggiando su una conoscenza previa e indipendente di *che cos'è X*, che non può essere basata su, o giustificata da, quello stesso sillogismo. Insomma, se la nostra conoscenza della definizione di *X* dipende da un sillogismo, questo non può includere tra le proprie premesse una definizione di quello, pena una petizione di principio. Altri sillogismi, indipendenti da quello e di forma diversa, saranno necessari per ottenere la conoscenza di quella definizione. La seconda parte del brano introduce l'analogia con la pratica dimostrativa in generale proprio perché insiste sul fatto che così come non tutte le dimostrazioni possono includere nelle proprie premesse la definizione di dimostrazione, nel senso che la nostra conoscenza di che cos'è una dimostrazione è basata sulla conoscenza di dimostrazioni particolari che non contengono quella premessa, così la conoscenza di una definizione non può essere basata su dimostrazioni che contengano quella stessa definizione tra le proprie premesse, ma deve essere assicurata su altre dimostrazioni indipendenti da quelle. Infatti se la nostra conoscenza di che cos'è una dimostrazione o di che cos'è la definizione di un certo

soggetto è basata su un sillogismo, evidentemente questo non potrà essere uno che contenga quel *che cos'è* già tra le proprie premesse. Soltanto nell'eventuale caso che qualcuno contestasse che un sillogismo è stato prodotto o una definizione ottenuta, si sottolinea quindi nel testo, sarebbe legittimo e sensato assumere la definizione di sillogismo o la definizione particolare per cercare di dimostrare effettivamente che ciò è stato fatto. Una tale interpretazione del brano mi sembra essere più in linea con le altre argomentazioni finora offerte e rendere meglio ragione del testo, perciò mi sembra preferibile.

Il sesto capitolo prosegue presentando un terzo argomento contro la dimostrabilità delle definizioni:

Lo stesso anche se uno provasse a partire da una presupposizione, come per esempio se l'essere del cattivo è l'essere del divisibile, e se per le cose per le quali c'è un contrario l'essere del contrario dell'uno è l'essere del contrario del contrario, e il buono è contrario del cattivo e l'indivisibile del divisibile, allora l'essere del buono è l'essere dell'indivisibile. In effetti anche qui uno prova avendo assunto l'essere corrispondente al *che cos'è* e lo assume per provare l'essere corrispondente al *che cos'è*. «Ma», si obietterà, «si tratta di un altro essere corrispondente al *che cos'è*». Sia pure; infatti anche nelle dimostrazioni si assume che questo è vero di questo; ma non proprio quello, né la definizione stessa di quello<sup>30</sup> e che si converte con quello. (*B*, 6, 92a 20-7; trad. modificata)<sup>31</sup>

Qui si discute un altro ipotetico argomento procedente da una presupposizione che pare essere ispirato a Speusippo.<sup>32</sup> In questo caso la presupposizione consiste nel principio che i *che cos'è* di due cose contrarie sono contrari. Posto dunque che buono

30 Ho modificato la traduzione di μηδὲ οὐ ὁ αὐτὸς λόγος da “né ciò di cui la definizione è la stessa” a “né la definizione stessa di quello”. Questo per due motivi: (1) da un punto di vista strettamente linguistico mi sembra che sia più aderente al testo greco; (2) da un punto di vista esegetico si accorda meglio con l'interpretazione complessiva dell'argomento che propongo qui di seguito, per la valutazione della cui bontà rimando alla spiegazione offerta.

31 Κἂν ἐξ ὑποθέσεως δὲ δεικνύη, οἷον εἰ τὸ κακῶ ἔστι τὸ διαιρετῶ εἶναι, τὸ δ' ἐναντίῳ τὸ τῶ ἐναντίῳ <ἐναντίῳ> εἶναι, ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον· τὸ δ' ἀγαθὸν τῶ κακῶ ἐναντίον καὶ τὸ ἀδιαιρετὸν τῶ διαιρετῶ· ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθῶ εἶναι τὸ ἀδιαιρετῶ εἶναι. καὶ γὰρ ἐνταῦθα λαβὼν τὸ τί ἦν εἶναι δείκνυσσι· λαμβάνει δ' εἰς τὸ δεῖξαι τὸ τί ἦν εἶναι. "ἕτερον μέντοι". Ἔστω· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν, ὅτι ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε· ἀλλὰ μὴ αὐτό, μηδὲ οὐ ὁ αὐτὸς λόγος, καὶ ἀντιστρέφει.

32 Cfr. le fonti citate in BARNES [1993], p. 213.

è contrario di cattivo, che il *che cos'è* di cattivo è essere divisibile, e che essere divisibile è contrario di essere indivisibile, ne viene che il *che cos'è* di buono è essere indivisibile. A ciò però Aristotele obietta che anche in questo caso la prova è costruita a partire dall'assunzione di un *che cos'è* e che è tramite questa assunzione che si prova il *che cos'è* della cosa da provare, che dunque non è in effetti provato, ma presupposto. Ora, tutti gli interpreti intendono che il riferimento al *che cos'è* che è assunto sia al *che cos'è* di cattivo, cioè divisibile. Così non si spiegano come Aristotele possa osservare che in tal modo si incorre in una petizione di principio, ovvero che il *che cos'è* che è provato, cioè il *che cos'è* di buono, sia già assunto nelle premesse; concordando così di fatto con quanto espresso nella replica alla critica aristotelica presentata nel testo, letta secondo la stessa interpretazione appunto come se dicesse che il *che cos'è* che è assunto (= divisibile, di cattivo) è un altro rispetto a quello che è provato (= indivisibile, di buono). Comunque il testo prosegue con una risposta alla replica. In essa Aristotele insiste che nelle premesse di quell'argomento – contrariamente a quelle di una dimostrazione evidentemente secondo lui ben formata – si assume che un termine è predicato di un altro essendo lo stesso ed equiesteso, suggerendo in tal modo che la petizione di principio sia inevitabile nonostante il *che cos'è* assunto sia diverso da quello cui si conclude. Ma adottando l'interpretazione prospettata la contro replica non risulta comunque comprensibile, perché di nuovo non si capisce in che senso l'assunzione di quella definizione dell'altro termine, cioè di divisibile, sia pure inteso come lo stesso ed equiesteso di ciò di cui si predica, cioè di cattivo, conduca ad una petizione di principio quanto alla definizione provata di buono, che sarebbe da Aristotele stesso concesso essere diversa. L'argomento è giudicato perciò come poco perspicuo.<sup>33</sup> Tuttavia mi chiedo se il testo non possa essere interpretato in modo differente, mantenendo presente il tenore e la struttura delle altre critiche fino a questo momento mosse. Non potrebbe essere che il riferimento a il *che cos'è* che è assunto sia non a “essere divisibile”, di cattivo, ma a “essere il contrario di cattivo”, di buono? Essere contrario di cattivo, in effetti, in quella ipotetica dimostrazione è predicato equiestensivamente ed «essendo proprio quello», cioè

---

33 Cfr., p. es., MIGNUCCI [2007], p. 262.

essenzialmente, di buono (e *deve* essere così predicato, altrimenti secondo i requisiti dimostrativi posti da Aristotele il rapporto predicativo definitorio ottenuto nella conclusione non seguirebbe necessariamente). Ma se è così, quello costituisce a tutti gli effetti una definizione di buono, che così è presupposta; e non ha nessuna importanza neppure osservare che il *che cos'è* che è assunto (= essere il contrario di cattivo) è diverso da quello che è provato (= essere indivisibile), perché la petizione di principio avviene ugualmente: è infatti illegittimo assumere previamente e in qualsiasi formulazione ciò che doveva essere oggetto di prova, cioè appunto la definizione di buono. Su ciò riposerebbe dunque il senso della contro replica aristotelica. Mi sembra che l'argomento così interpretato si accordi piuttosto bene con l'andamento generale delle precedenti argomentazioni e che inoltre risulti di per sé stesso molto più comprensibile.

Spingendo l'analisi un po' oltre la lettera del testo aristotelico, è il caso di chiedersi se non sia possibile scorgere altre problematiche relative al λογικὸς συλλογισμὸς che siano sottese alle critiche mosse. Consideriamo una ipotetica dimostrazione del *che cos'è* formulata come prescritto da quel metodo adottando la ormai familiare forma  $Aa_{def}B \ \& \ Ba_{def}C \vdash Aa_{def}C$ , e prendiamo come termini d'esempio quelli dell'argomento ispirato a Senocrate (*cf.* B, 4, 91a 33-8; vedi *supra* p. xx n. xx): A= essere un numero semovente; B= essere esso stesso ragione della propria vita; C= anima. Esattamente come l'argomento appena discusso mostra, accade che in questa dimostrazione si assuma in una delle premesse la definizione dello stesso termine del quale si vuole provare la definizione nella conclusione e, ancorché queste definizioni siano diverse, si incorre in una petizione di principio perché appunto ciò che doveva essere provato, la definizione del termine, è stato anche presupposto. C'è però di più: il fatto è che in questa dimostrazione Senocrate pone che la definizione di anima come ragione della propria vita, assunta nella premessa minore, sia logicamente precedente ed esplicativa della definizione di anima come numero semovente, che appunto è il risultato ottenuto nella conclusione *a partire* da quella premessa; ma egli non fornisce nessuna giustificazione per questa anteriorità dell'una definizione

rispetto all'altra.<sup>34</sup> In altre parole egli non spiega perché *B* costituisca la definizione fondamentale di *C*, tale per cui esso costituisce effettivamente la *causa* della consequenziale appartenenza di *A* a *C*. In questo modo appare evidente che il λογικὸς συλλογισμὸς non solo non riesce a provare la definizione di alcuna cosa senza presupporla, ma non riesce neppure a risolvere il problema per il quale originariamente era stato introdotto, ovvero di avere un metodo che consentisse di trovare il *che cos'è* mostrando come questo costituisca la causa reale dell'essere della cosa di cui è il *che cos'è*; ovvero che possa figurare nelle dimostrazioni concernenti quella cosa come il medio appropriato per spiegare il rapporto predicativo espresso nella conclusione. Riformulando la questione in modo diverso, dobbiamo chiedere: come è stata ottenuta quella certa definizione? Se essa è dimostrabile la domanda si ripresenterà di nuovo per quell'altra definizione che è stata assunta per ottenere quella definizione. Se invece non è dimostrabile ed è stata meramente assunta, allora il problema del rapporto tra definizione e dimostrazione, ovvero della messa a punto di un metodo dimostrativo che consenta di mostrare che il *che cos'è* della cosa è effettivamente la causa reale del suo essere, tale che possa cioè figurare come il medio appropriato nelle dimostrazioni che concernono quella cosa, rimane irrisolto (in *B*, 8, 93a 12-5 Aristotele sembra alludere proprio a questa problematica quando dice che «di conseguenza degli esseri corrispondenti al *che cos'è* di una stessa cosa l'uno è manifestato con una prova e l'altro no. È stato detto prima che questo modo non può essere una dimostrazione, ma è semplicemente un sillogismo dialettico del *che cos'è*»).<sup>35</sup> Così è eliminata anche l'ipotetica replica alle critiche fatte valere contro il λογικὸς συλλογισμὸς che avevamo prefigurato alla fine dell'analisi del quarto capitolo (vedi sopra, *p.* 40), per cui il sostenitore di tale metodo avrebbe potuto comunque insistere che alcune definizioni potessero essere soltanto assunte, e a partire da queste altre potessero essere dedotte. Il λογικὸς συλλογισμὸς risulta insoddisfacente anche sotto questo aspetto.

L'ultima argomentazione esposta nel sesto capitolo prosegue in qualche modo

---

34 La posizione di Senocrate, comunque, riecheggia quella del maestro: *cfr. Phdr.*, 245 c1 *ss.*

35 Per il testo greco vedi *infra*, *p.* 66, *n.* 7.

sulla stessa linea di quanto appena sottolineato:

Per entrambi, sia per chi prova in base alla divisione, sia per chi sillogizza così, c'è la stessa difficoltà: perché l'uomo sarà animale terrestre bipede e non animale e terrestre e bipede? Infatti dalle cose assunte non deriva alcuna necessità che il predicato diventi uno, se non così come lo stesso uomo è musico e grammatico. (*B*, 6, 92a 27-33)<sup>36</sup>

In una dimostrazione di quel tipo non c'è nessuna garanzia che il termine *B* costituisca un'unità, cioè che l'insieme dei predicati in cui esso consiste indichi esattamente ed esaustivamente il *che cos'è* di una stessa cosa *C*, perché quella definizione è meramente assunta. Così, supponendo che il *definiens* sia animale terrestre bipede, che cosa garantisce che questi predicati siano tutti e soli i componenti essenziali di un'unica cosa, cioè di uomo? Se quella definizione è semplicemente assunta non c'è nessuna certezza in merito. Anche qui Aristotele insiste dunque sull'urgenza di costruire un metodo che permetta in qualche modo di *giustificare* la correttezza della definizione: presupporla non è soddisfacente. In questa critica si addossa al metodo della divisione lo stesso tipo di problema; il quinto capitolo spiega più diffusamente il perché.

### 2.3 Dimostrazione e definizione: la divisione. (*B*, 5)

La via ipotizzata da Senocrate per dimostrare le definizioni si è dimostrata impossibile in tutte le sue varianti. Nel quinto capitolo si esamina una possibilità diversa, ispirata stavolta a Platone: il metodo della divisione. Forse che con questo è possibile dimostrare le definizioni?

---

36 πρὸς ἀμφοτέρους δέ, τόν τε κατὰ διαίρεσιν δεικνύντα καὶ πρὸς τὸν οὕτω συλλογισμόν, τὸ αὐτὸ ἀπόρημα· διὰ τί ἔσται ὁ ἄνθρωπος ζῷον πεζὸν δίπουν, ἀλλ' οὐ ζῷον καὶ πεζὸν <καὶ δίπουν>; ἐκ γὰρ τῶν λαμβανομένων οὐδεμία ἀνάγκη ἐστὶν ἐν γίνεσθαι τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ὥσπερ ἂν ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς εἴη μουσικὸς καὶ γραμματικὸς.



Ma nemmeno il metodo della divisione è sillogistico, come è stato detto nell'analisi relativa alle figure. Infatti in nessun punto è necessario che la cosa in questione sia, se queste cose qui sono, così come non dimostra chi fa un'induzione. (1) Infatti non bisogna domandare la conclusione, né che essa sia per una concessione, ma è necessario che essa sia, se quelle cose sono, anche se colui che risponde lo neghi. L'uomo è vivente o inanimato? Chi risponde allora assume vivente e non sillogizza. Di nuovo, ogni vivente è terrestre o acquatico; egli assume terrestre. E che l'uomo sia il tutto, vivente terrestre, non è necessario a partire dalle cose dette, ma egli assume anche questo. Non fa differenza procedere così per molti o pochi passi, giacché è la stessa cosa (2) (invero chi segua questa strada fa un uso non sillogistico anche delle cose che possono essere sillogizzate). (3) Infatti che cosa impedisce che questo tutto sia vero dell'uomo e tuttavia non manifesti il che cos'è e l'essere corrispondente al che cos'è? Inoltre cosa impedisce di aggiungere o togliere o passar sopra a qualcosa dell'essenza? (*B*, 5, 91b 12-27)<sup>37</sup>

Questo brano ripropone alcuni argomenti presentati negli *Analitici Primi* (*cfr.* I, 31), ai quali rimanda esplicitamente la frase di apertura. La critica è scandita in più osservazioni. Innanzi tutto Aristotele considera in generale che nella divisione la conclusione non è dedotta dalle premesse come avviene in un sillogismo, ma è semplicemente «domandata», ed eventualmente concessa (*cfr.* *Top.*, VIII, 2, 158a 7-13). In questo senso (1) non è riscontrabile nessuna necessità logica che giustifichi la definizione ottenuta. Infatti chi pratica il metodo della divisione prende, *p. es.* l'uomo, e chiede: è vivente o inanimato? Pone vivente. Terrestre o acquatico? Pone terrestre. E prosegue in questo modo, per dicotomie, fino ad ottenere una serie di predicati che ritiene appartengano essenzialmente all'uomo. Ma ogni predicato ottenuto nei vari passaggi di questa prova è appunto soltanto assunto, non dedotto; e allo stesso modo

37 Ἄλλα μὴν οὐδ' ἢ διὰ τῶν διαιρέσεων ὁδὸς συλλογίζεται, καθάπερ ἐν τῇ ἀναλύσει τῇ περὶ τὰ σχήματα εἴρηται. οὐδαμοῦ γὰρ ἀνάγκη γίνεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο εἶναι τῶνδὶ ὄντων, ἀλλ' ὥσπερ οὐδ' ὁ ἐπάγων ἀποδείκνυσιν. οὐ γὰρ δεῖ τὸ συμπέρασμα ἐρωτᾶν, οὐδὲ τῷ δοῦναι εἶναι, ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι ἐκείνων ὄντων, κἂν μὴ φῆ ὁ ἀποκρινόμενος. ἄρ' ὁ ἄνθρωπος ζῶν ἢ ἄψυχον; εἴτ' ἔλαβε ζῶν, οὐ συλλελογίσται. πάλιν ἅπαν ζῶν ἢ πεζὸν ἢ ἐνυδρον· ἔλαβε πεζόν. καὶ τὸ εἶναι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὅλον, ζῶν πεζόν, οὐκ ἀνάγκη ἐκ τῶν εἰρημένων, ἀλλὰ λαμβάνει καὶ τοῦτο. διαφέρει δ' οὐδὲν ἐπὶ πολλῶν ἢ ὀλίγων οὕτω ποιεῖν· τὸ αὐτὸ γὰρ ἐστίν. (ἀσυλλόγιστος μὲν οὖν καὶ ἡ χρῆσις γίνεται τοῖς οὕτω μειοῦσι καὶ τῶν ἐνδεχομένων συλλογισθῆναι.) τί γὰρ κωλύει τοῦτο ἀληθὲς μὲν τὸ πᾶν εἶναι κατὰ τοῦ ἀνθρώπου, μὴ μέντοι τὸ εἶναι μὴδὲ τὸ τί ἦν εἶναι δηλοῦν; ἔτι τί κωλύει ἢ προσθεῖναι τι ἢ ἀφελεῖν ἢ ὑπερβεβηκέναι τῆς οὐσίας;

anche la conclusione complessiva. Il fatto, si sottolinea, risulta tanto più evidente quanto si consideri che (2) chi esercita la divisione si attiene a questa pratica anche quando potrebbe effettivamente costruire delle dimostrazioni (*p. es.* se assume che ogni uomo è animale, e che ogni animale è terrestre o acquatico, egli potrebbe almeno inferire validamente che ogni uomo è terrestre o acquatico). Ancora, (3) nella divisione nulla assicura che i predicati ottenuti, pur magari essendo veri del *definiendum*, ne costituiscano effettivamente delle caratteristiche essenziali, costituiscano cioè il *definiens* di quello. E, specularmente, nulla assicura che altri predicati essenziali non siano stati invece dimenticati.

Dopo un paragrafo che prefigura delle regole che è possibile adottare nella divisione per eliminare alcuni di questi problemi, con una parziale riabilitazione della portata conoscitiva del metodo stesso (ciò sarà trattato più ampiamente più avanti nel libro, nel capitolo tredicesimo), Aristotele muove un'ultima critica:

Che cos'è l'uomo? Vivente mortale, dotato di piedi, bipede, senza ali. A proposito di ogni aggiunta: perché? Uno dirà e proverà, come crede, con la divisione: perché ogni vivente è mortale o immortale. Ma una formula siffatta, presa tutt'intera, non è una definizione; di conseguenza, anche se uno dimostrasse ciò con la divisione non certo per questo la definizione diviene un sillogismo. (*B*, 5, 91b 35-92a 5)<sup>38</sup>

Come già nel brano precedente, nella prima parte di quest'altro si nota che con il metodo divisivo ogni differenza che viene aggiunta potrebbe essere contestata perché non è il risultato di una deduzione necessaria. Dunque, ipotizzando che la divisione ponga che l'uomo sia caratterizzato essenzialmente da certi specifici attributi, di ciascuno di questi potremo chiedere su quale base viene affermato. La seconda parte del passo aggiunge a ciò che colui che effettua la divisione potrà replicare che l'uomo è, *p. es.*, vivente mortale perché ogni vivente è mortale o immortale, ritenendo così di aver giustificato l'attribuzione. Ma nella risposta Aristotele sembra ribattere che

---

38 τί ἐστὶν ἄνθρωπος; ζῶον θνητόν, ὑπόπου, δίπου, ἄπτερον. διὰ τί, παρ' ἐκάστην πρόσθεσιν; ἐρεῖ γάρ, καὶ δείξει τῇ διαίρεσει, ὡς οἶεται, ὅτι πᾶν ἢ θνητόν ἢ ἀθάνατον. ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος ἅπας οὐκ ἔστιν ὀρισμός, ὅστ' εἰ καὶ ἀπεδείκνυτο τῇ διαίρεσει, ἀλλ' ὁ γ' ὀρισμὸς οὐ συλλογισμὸς γίνεται.

questo può al massimo provare che l'uomo è vivente mortale o immortale, e che in ogni caso la forma disgiuntiva di questa proposizione non è idonea a rappresentare una definizione di uomo. Insomma, il senso della critica sembra essere che se anche la divisione riuscisse a provare qualcosa, e non sembra poterlo davvero, questa non sarebbe in ogni caso una definizione.

Con ciò si chiude il quinto capitolo. L'ipotesi che il metodo della divisione possa dimostrare il *che cos'è* viene quindi implicitamente ma risolutamente scartata.

#### 2.4 Altri problemi di ordine generale delle definizioni. (B, 7)

Se nei capitoli dal terzo al sesto la discussione aporetica era focalizzata sui problemi concernenti la dimostrabilità delle definizioni, nel capitolo settimo si introduce più radicalmente una serie di problematiche che mettono in dubbio la capacità stessa delle definizioni di stabilire il *che cos'è* delle cose, ossia di attribuire con successo un *definiens* a un *definiendum*.

Come dunque chi definisce mostrerà l'essenza o il che cos'è? Infatti né, come chi dimostra, renderà manifesto, sulla base di cose di cui si ammette che sono, che se quelle sono è necessario che qualcosa di distinto da esse sia (infatti questa è una dimostrazione); né, come chi induce, mostrerà, grazie al fatto che i particolari sono manifesti, che ogni cosa è così perché nessuno di quelli è altrimenti. Infatti costui non mostra che cos'è, ma che è o non è. Allora quale altro metodo gli rimane? Egli non può certo mostrare la definizione percettivamente o con il dito. (B, 7, 92a 34-92b 3)<sup>39</sup>

Il problema posto nel primo argomento si riallaccia alle discussioni precedenti, traen-  
done delle conclusioni generali. Si fa così notare che se l'attribuzione di un *definiens*

---

39 Πῶς οὖν δὴ ὁ ὀρίζομενος δείξει τὴν οὐσίαν ἢ τὸ τί ἐστίν; οὔτε γὰρ ὡς ἀποδεικνύς ἐξ ὁμολογουμένων εἶναι δῆλον ποιήσει ὅτι ἀνάγκη ἐκείνων ὄντων ἕτερόν τι εἶναι (ἀπόδειξις γὰρ τοῦτο), οὔθ' ὡς ὁ ἐπάγων διὰ τῶν καθ' ἕκαστα δῆλων ὄντων, ὅτι πᾶν οὕτως τῷ μηδὲν ἄλλως· οὐ γὰρ τί ἐστι δείκνυσιν, ἀλλ' ὅτι ἢ ἐστίν ἢ οὐκ ἐστίν. τίς οὖν ἄλλος τρόπος λοιπός; οὐ γὰρ δὴ δείξει γὰρ τῆ αἰσθήσει ἢ τῷ δακτύλῳ.

a un *definiendum* non è ottenuta come avviene nelle conclusioni delle dimostrazioni (presumibilmente per i motivi precedentemente esposti in *B*, 3-4; 6), dove un conseguente è ottenuto necessariamente a partire da un antecedente, e d'altra parte neppure è ottenuta come avviene nel procedimento induttivo, perché ciò che possiamo trarre da un esame dei soggetti particolari è che tutti questi possiedono certi predicati ma senza aver modo di sapere se essi sono nel *che cos'è*, allora quell'attribuzione rimane ingiustificata. L'interpretazione qui fornita si discosta da quella generalmente offerta dai commentatori, che leggono l'asserzione «infatti costui non mostra che cos'è, ma che è o non è» sulla base di quanto asserito a *B*, 3, 90b 38-91a 6, per cui Aristotele starebbe qui sostenendo che colui che pratica l'induzione mostra che un predicato appartiene a un certo soggetto, mentre, come spiegava in quell'altro brano, la definizione (il *che cos'è* che essa esprime) non è formulata secondo un nesso predicativo – e per questo l'esclusione della possibilità che chi “mostra” la definizione possa appunto avvalersi del metodo induttivo. L'interpretazione sopra proposta mi sembra però preferibile perché (1) si basa soltanto su quanto il testo dice esplicitamente, senza bisogno di ricorrere ad altri brani per spiegarlo; (2) trova comunque delle affinità in altre osservazioni già mosse da Aristotele (*B*, 5, 91b 24-26: «che cosa impedisce che questo tutto sia vero dell'uomo e tuttavia non manifesti il che cos'è e l'essere corrispondente al che cos'è?», allora detto della divisione); (3) la tesi espressa in quell'altro brano cui gli altri commentatori fanno riferimento è abbastanza anomala, oltre che poco perspicua (vedi *supra*, pp. 31 ss.).

Allora su quale base chi definisce potrebbe aspirare a mostrare il *che cos'è* o l'essenza della cosa definita? La possibilità che la definizione possa essere provata ostensivamente è considerata soltanto per essere scartata immediatamente con una battuta, che gioca sul significato originario di *δεικνύναι* (“provare/mostrare”), cioè appunto “indicare”, o “puntare il dito”.<sup>40</sup> Il capitolo procede poi oltre suggerendo addirittura che nella definizione il *che cos'è* sia in effetti impossibile da provare:

Inoltre come è possibile mostrare il che cos'è? Infatti è necessario che colui il

---

40 Cfr. BARNES [1993], p. 215.

quale sa che cos'è l'uomo, o una qualunque altra cosa, sappia anche che è (giacché di ciò che non è nessuno sa che cosa sia; so che cosa significa l'espressione verbale o il nome, quando dico irrocervo, mentre è impossibile sapere che cos'è l'irrocervo). Ma se ha da mostrare che cos'è e che è, come lo potrà mostrare con lo stesso argomento? Infatti la definizione, così come la dimostrazione, manifesta una sola cosa, mentre che cos'è l'uomo e che l'uomo è sono cose diverse. (B, 7, 92b 4-11)<sup>41</sup>

Questo argomento fa leva sul fatto che preconditione per poter conoscere il *che cos'è* di una cosa è conoscere che la cosa esiste. Il brano compreso nella parentesi è portato a conferma della tesi e osserva che delle cose che non esistono, *p. es.* dell'irrocervo, noi non conosciamo propriamente *che cos'è* ma soltanto il significato del nome. La ragione implicata sembra essere che soltanto di qualcosa che esiste si può predicare – e dunque eventualmente conoscere – realmente qualcosa che ne caratterizzi il suo modo d'essere; o, che è lo stesso, che soltanto di ciò che esiste vi è un'essenza. Perciò, perché la definizione provi efficacemente il *che cos'è* di una cosa, c'è bisogno che esibisca anche che la cosa che è oggetto della definizione esiste. Il problema sollevato è però che se l'esistenza della cosa e il suo *che cos'è* sono cose diverse, e se la definizione ne prova soltanto una delle due (il *che cos'è*), allora la definizione non riesce nell'intento. Un'argomentazione di puntello per mostrare che la definizione presuppone l'esistenza della cosa definita senza mostrarla è offerta immediatamente dopo:

Inoltre diciamo che è necessario mostrare per dimostrazione tutto ciò che una cosa è, a meno che non sia la sua essenza. Ma essere non è l'essenza di nessuna cosa, giacché ciò che è non costituisce un genere. Vi sarà allora dimostrazione del fatto che una cosa è, e questo è quel che fanno correntemente le scienze. Infatti lo studioso di geometria assume che cosa significa triangolo e dimostra che è. Allora che cosa può mostrare chi definisce se non che cos'è il triangolo?

---

41 Ἔτι πῶς δείξει τὸ τί ἐστίν; ἀνάγκη γὰρ τὸν εἰδόμενον τὸ τί ἐστίν ἄνθρωπος ἢ ἄλλο ὅτιοῦν, εἰδέναι καὶ ὅτι ἐστίν (τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τί ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἶπω τραγέλαφος, τί δ' ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι). ἀλλὰ μὴν εἰ δείξει τί ἐστὶ καὶ ὅτι ἐστὶ, πῶς τῷ αὐτῷ λόγῳ δείξει; ὅ τε γὰρ ὀρισμὸς ἐν τι δηλοῖ καὶ ἡ ἀπόδειξις· τὸ δὲ τί ἐστίν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο.

Dunque uno, quando sa che cos'è con la definizione, non sa ancora se è. Ma ciò è impossibile. (*B*, 7, 92b 12-8)<sup>42</sup>

Aristotele asserisce che qualsiasi predicato sia attribuito a una cosa deve essere dimostrato – ovviamente dal punto di vista di chi voglia averne scienza – con l'eccezione di quelli che ne costituiscono l'essenza (presumibilmente ancora per le ragioni esposte in *B*, 3-4; 6). Ora, l'essere non costituisce parte dell'essenza di niente, perché si predica di tutte le cose che esistono e non può perciò stesso costituire il genere o la differenza specifica di alcuna di esse.<sup>43</sup> Dunque l'essere fa parte di quell'insieme di predicati che devono essere dimostrati. Il ricorso all'esempio del triangolo è portato a conferma della tesi, mostrando che questo è quello che in effetti fanno comunemente le scienze: il geometra assume il significato di triangolo e ne prova l'esistenza.<sup>44</sup> Ma se le cose stanno così e chi produce la definizione del triangolo ne mostra invece soltanto l'essenza – ché la dimostrazione e la definizione sono diverse e provano cose diverse – di nuovo sembra che questi lo faccia a prescindere dalla conoscenza dell'esistenza di quello, il che è giudicato impossibile per i motivi già esposti nell'argomento precedente. I due argomenti risultano così strettamente connessi e complementari, perché mostrano sia che la prova del *che cos'è* e la prova dell'esistenza non possono essere identiche (l'una infatti è portata dalla definizione, mentre l'altra è portata dalla dimostrazione), sia che non possono essere distinte (nel senso che nella definizione la prova dell'attribuzione di un *definiens* a un *definiendum* non potrebbe realizzarsi senza al contempo provarne l'esistenza). O altrimenti: essi pongono che, da un lato, l'affermazione dell'esistenza e l'affermazione

---

42 Εἴτα καὶ δι' ἀποδείξεώς φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι δείκνυσθαι ἅπαν ὃ τι ἐστίν, εἰ μὴ οὐσία εἶη. τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. ἀπόδειξις ἄρ' ἔσται ὅτι ἔστιν. ὅπερ καὶ νῦν ποιοῦσιν αἱ ἐπιστῆμαι. τί μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τρίγωνον, ἔλαβεν ὁ γεωμέτρης, ὅτι δ' ἔστι, δείκνυσιν. τί οὖν δείξει ὁ ὀριζόμενος ἢ τί ἐστὶ τὸ τρίγωνον; εἰδὼς ἄρα τις ὀρισμῶ τί ἐστίν, εἰ ἔστιν οὐκ εἴσεται. ἀλλ' ἀδύνατον.

43 Per la verità il testo giustifica la tesi che l'essere non può costituire parte dell'essenza di alcuna cosa osservando soltanto che l'essere non è un genere (e *cfr.* *Met.*, *B*, 3, 998b 22-7). Tuttavia, perché la tesi sia pienamente giustificata è necessario mostrare che l'essere non è neppure una differenza. Anche se ciò non è qui ricordato è dottrina comunque ben presente nel *corpus* (v. *Top.*, *IV*, 1, 121a 18; *Met.*, *Z*, 16, 1040b 16-24; *H*, 6, 1045b 1-7), e lo prendiamo come sottinteso.

44 «È evidente che qui si parla di “esistenza” in senso ampio, ossia in quel senso per cui un predicato è detto esistere se appartiene con verità ad un soggetto esistente, come è appunto il caso del triangolo», MIGNUCCI [2007], p. 264.

dell'essenza di una stessa cosa sono diverse e dovrebbe perciò essere possibile conoscere l'una senza conoscere l'altra, dall'altro lato pongono che conoscere l'essenza di una cosa senza al contempo conoscerne l'esistenza è invece impossibile.

L'argomento successivo prosegue sulla stessa linea, ma esibisce l'esigenza che la definizione debba mostrare ancora di più:

È chiaro anche che, secondo i correnti modi di definizione, coloro i quali definiscono non mostrano che una cosa è. Infatti se anche vi è qualcosa di equidistante dal centro, perché la cosa definita è? E perché questo è il cerchio? Infatti sarebbe possibile anche dire che essa è la definizione dell'oricalco. Infatti le definizioni né manifestano che ciò che è descritto da esse è possibile, né che è ciò di cui pretendono di essere definizioni, ma è sempre possibile chiedere il perché. (*B*, 7, 92b 19-25)<sup>45</sup>

Se la prima frase del passo sembra ripetere quanto già detto, ovvero che chi definisce non riesce a mostrare, come dovrebbe, l'esistenza della cosa oggetto di definizione, ciò che si aggiunge dopo suggerisce che questa volta la critica sia diversa. L'esempio infatti insiste: anche posto che vi sia effettivamente qualcosa che è equidistante dal centro<sup>46</sup>, perché vi è? Si richiede cioè che la definizione mostri non solo che la cosa definita esiste, ma anche perché esiste. Ciò che si sta qui suggerendo è dunque che chi produce la definizione dovrebbe con la stessa provare anche la causa dell'esistenza della cosa definita. Per intendere correttamente il punto mi sembra però importante inserire la discussione nel contesto di quanto era già stato prefigurato nei capitoli di apertura. Si ricordi infatti che in *B*, 1-2 l'esistenza di una cosa era esattamente l'oggetto della domanda *se è*, e, proprio come in questi ultimi argomenti, anche là si urgeva la necessità di trovare una risposta positiva a questa domanda prima di poter rispondere alla domanda *che cos'è* (appunto ciò che mostra la defini-

---

45 Φανερόν δὲ καὶ κατὰ τοὺς νῦν τρόπους τῶν ὄρων ὡς οὐ δεικνύουσιν οἱ ὀρίζομενοι ὅτι ἔστιν. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐκ τοῦ μέσου τι ἴσον, ἀλλὰ διὰ τί ἔστι τὸ ὀρισθέν; καὶ διὰ τί τοῦτ' ἔστι κύκλος; εἴη γὰρ ἂν καὶ ὀρειχάλκου φάναι εἶναι αὐτόν. οὔτε γὰρ ὅτι δυνατὸν εἶναι τὸ λεγόμενον προσδηλοῦσιν οἱ ὄροι, οὔτε ὅτι ἐκεῖνο οὐ φασὶν εἶναι ὀρισμοί, ἀλλ' αἰετὶ ἔξεστι λέγειν τὸ διὰ τί.

46 La definizione di cerchio è appunto quella figura i cui punti del perimetro sono equidistanti dal centro. *Cfr: Rh., III, 6, 1407b 27.*

zione).<sup>47</sup> Non solo, ma si consideri anche che con l'identificazione della ricerca del *che cos'è* con la ricerca del medio appropriato là si implicava proprio che il *che cos'è* dovesse costituire la causa del *se è*, di nuovo come qui.<sup>48</sup> Ciò che dobbiamo trarre da questo parallelismo è che in quest'ultimo argomento, com'era in quei capitoli iniziali, l'essere dell'oggetto, del quale si dice che la definizione dovrebbe esibire la ragione, non è da intendersi tanto come la sua mera esistenza, ma come appunto la sua esistenza secondo un certo modo d'essere, cioè come un esistere così e così (*cf. supra pp.* 12-5). Ciò che in questo argomento si richiede è perciò che l'essenza sia espressa nella definizione così da giustificare l'esistere peculiare dell'oggetto di cui è definizione. Vedremo che il punto è fondamentale per rendere ragione della direzione che prenderà la soluzione positiva aristotelica a questi problemi. Alla luce della lettura proposta la seconda parte del passo esprime una critica perfettamente complementare alla prima. Chi definisce infatti pone, *p. es.*, che la figura i cui punti del perimetro sono equidistanti dal centro sia il cerchio. Ma, si chiede, perché è questo che il cerchio è? Come è manifestata cioè la giustificazione del fatto che questo sia l'essere proprio del cerchio, e non di qualcos'altro (*p. es.* dell'oricalco)? Ciò che qui si richiede è perciò evidentemente ancora e sempre che l'essenza sia espressa nella definizione così da mostrarla proprio come la causa di quell'essere peculiare di ciò di cui costituisce la definizione.

Ma, come riassume la conclusione, le definizioni non riescono a mostrare niente di tutto questo, perciò ancora una volta sembra che chi definisca non provi niente (almeno «secondo i correnti modi di definizione».)<sup>49</sup> Il seguito del testo saggia una

---

47 «Una volta venuti a conoscere che è, cerchiamo che cos'è» (*B*, 1, 89b 34).

48 «Quando, conoscendo o che è oppure se è, o parzialmente o in senso assoluto, cerchiamo ancora il perché o il che cos'è, allora cerchiamo qual è il medio» (*B*, 2, 89b 36-90a 1); «dunque in tutte queste ricerche succede di cercare o se c'è un medio o qual è il medio. Infatti il medio è la causa e in tutti questi casi è questa che è ricercata» (*B*, 2, 90a 6-7). «Infatti la causa [...] dell'esserci in senso assoluto della cosa che è, oppure la ragione per cui è [...] qualcuna delle determinazioni per sé [...], coincide con il medio». (*B*, 2, 90a 9-11).

49 Lascia perplessi il fatto che, come parte del riassunto di ciò che l'argomentazione ha mostrato, Aristotele dica che le definizioni non provano che ciò che è descritto da esse è possibile (*δυνατόν*). Infatti non è questo che è stato mostrato, e in ogni caso l'idea che ciò che è descritto da una definizione possa essere soltanto possibile contrasta con la tesi che solo ciò che esiste ha un'essenza, che è ciò su cui si basano le attuali critiche, e che presumibilmente è accettata in propria persona dallo stesso Aristotele.



via diversa:

Se dunque chi definisce mostra o che cos'è una cosa o che cosa significa il nome, la definizione, se non è assolutamente del che cos'è, dovrebbe essere una formula che significa la stessa cosa di un nome. Ma ciò è assurdo. Infatti innanzitutto (a) ci sarebbero definizioni delle non sostanze e delle cose che non sono, giacché è possibile significare anche le cose che non sono. Inoltre (b) tutte le formule potrebbero essere definizioni. Infatti è possibile assegnare un nome a qualunque formula, cosicché noi tutti discorreremmo facendo definizioni e l'*Iliade* sarebbe una definizione. Inoltre (c) nessuna dimostrazione potrebbe dimostrare che questo nome manifesta questa cosa qui; quindi nemmeno le definizioni manifestano ciò. (*B*, 7, 92b 26-34)<sup>50</sup>

Gli argomenti precedenti hanno portato alla conclusione che chi definisce non riesce a mostrare l'essenza del definito. Forse la definizione prova allora il significato di un nome? Anche questa ipotesi viene scartata, con tre critiche. (a) In primo luogo si nota che se così fosse ci sarebbero definizioni anche delle non sostanze (μη οὐσιῶν) e delle cose che non sono (μη ὄντων), il che è considerato assurdo. Non è chiaro a cosa facciano riferimento le prime, ma forse coincidono con le seconde, perché Aristotele avalla l'osservazione dicendo appunto che è possibile assegnare un significato anche ai nomi delle cose non esistenti (senza curarsi cioè di menzionare le non sostanze separatamente).<sup>51</sup> A questo proposito va osservato comunque che, una volta concesso per ipotesi che la definizione si limiti a mostrare il significato di un nome, non si capisce perché sarebbe assurdo che essa si potesse formulare anche per le non sostanze e le cose non esistenti.<sup>52</sup> Il ragionamento sottostante a questa critica va forse

---

50 Εἰ ἄρα ὁ ὀρίζομενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστὶν ἢ τί σημαίνει τοῦνομα, εἰ μὴ ἔστι μηδαμῶς τοῦ τί ἐστὶν, εἴη ἂν ὁ ὀρισμὸς λόγος ὀνόματι τὸ αὐτὸ σημαίνων. ἀλλ' ἄτοπον. πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μὴ οὐσιῶν ἂν εἴη καὶ τῶν μὴ ὄντων· σημαίνειν γὰρ ἔστι καὶ τὰ μὴ ὄντα. ἔτι πάντες οἱ λόγοι ὀρισμοὶ ἂν εἴεν· εἴη γὰρ ἂν ὄνομα θέσθαι ὀποιουῶν λόγῳ, ὥστε ὄρους ἂν διαλεγόμεθα πάντες καὶ ἡ Ἰλιάς ὀρισμὸς ἂν εἴη. ἔτι οὐδεμία ἀπόδειξις ἀποδείξειεν ἂν ὅτι τοῦτο τοῦνομα τουτί δηλοῖ· οὐδ' οἱ ὀρισμοὶ τοίνυν τοῦτο προσδηλοῦσιν.

51 Alternativamente, BARNES [1993], p. 216 ritiene che le non sostanze siano da riferirsi agli accidenti, e rimanda a *Met.*, Z, 5, 1031a 1-11; 13, 1039a 19-20; MIGNUCCI [2007], p. 265, che nota che gli accidenti sono comunque in qualche modo definibili, ritiene invece che forse le non sostanze siano da riferirsi a quei composti di sostanza e accidente del tipo dell'uomo bianco, rimandando a *Met.*, Z, 4, 1030a 2 ss.

52 Che i nomi dei non esistenti avessero un significato era stato precedentemente concesso: «so che

rintracciato in quanto era stato espresso appena prima (*cfr.* *B*, 7, 92b 20-22), e cioè che perché la definizione sia provata efficacemente si richiede che in essa il *definiens* si costituisca come la causa dell'essere del *definiendum*; mentre nel caso delle cose non esistenti questa esigenza sarebbe evidentemente impossibile da soddisfare.<sup>53</sup>

(b) La seconda critica contro l'idea che le definizioni mostrino il significato di un nome osserva che, se così fosse, sarebbe possibile assumere qualsiasi espressione verbale complessa come la definizione di un nome arbitrariamente scelto. L'esempio dell'*Iliade* va interpretato in questo senso, cioè che potremmo assumere il testo stesso del poema come una lunga definizione di ciò che il nome *Iliade* significa,<sup>54</sup> e in generale ogni discorso potrebbe essere posto essere la definizione di qualche nome coniato *ad hoc*. Anche qui non è offerta una giustificazione del perché questa conclusione sia assurda, se si concede l'ipotesi che la definizione si limiti a mostrare il significato di un nome. È possibile che la motivazione che sottende al ragionamento sia rintracciabile ancora in quanto già osservato precedentemente, e in questo caso il brano più rilevante sembrerebbe *B*, 6, 92a 27-33, dove si richiede che la definizione debba provare l'unità del *definiens*; mentre appunto nell'ipotesi prefigurata ci si limiterebbe ad assumerla arbitrariamente, senza alcun vincolo di sorta. Entrambe le prime due critiche sembrano dunque poggiare su una nozione di definizione pregiudizialmente intesa come un tipo di conoscenza non-nominalistica, tale che debba cioè indurre informazioni sulla realtà.

(c) La terza critica fa leva su una questione formale. A partire dalla premessa che le dimostrazioni non dimostrano che cosa significa un nome, conclude che non lo fanno neppure le definizioni. Poiché la conclusione non segue immediatamente, l'argomento deve poggiare su un'altra premessa, qui taciuta. Una possibilità è che questa sia che le definizioni costituiscono le premesse delle dimostrazioni e le conclusioni dipendono per la loro forma dalle rispettive premesse.<sup>55</sup> Un'altra possibi-

---

cosa significa l'espressione verbale o il nome, quando dico ircocevo» (*B*, 7, 92b 4-11). Il punto qui enfaticizzato dev'essere perciò che questa significazione non può essere presa come una definizione in senso stretto.

53 Ciò vale anche se interpretiamo le non sostanze come proposto nell'ultima ipotesi esposta alla nota precedente: non è possibile rintracciare una causa unica e appropriata di uomo bianco.

54 Lo stesso esempio ricorre in *Met*, *Z*, 4, 1030a 7-13.

55 È la ricostruzione proposta da Zabarella, riportata in MIGNUCCI [2007], p. 266.

lità è che la premessa taciuta sia che le definizioni appaiono nelle conclusioni delle dimostrazioni.<sup>56</sup> Con queste integrazioni segue in effetti che una definizione non può mostrare il significato di un nome, come già nelle argomentazioni precedenti.

Con ciò si conclude la trattazione aporetica del rapporto tra dimostrazione e definizione, e dello statuto di queste ultime. È appena il caso di ricapitolare quanto emerso finora, inserendolo in una cornice più ampia che lo leghi a quanto detto in precedenza e a quanto sarà detto nel seguito, così da mostrarne la continuità.

### 2.5 Osservazioni conclusive.

Riepilogando velocemente, si ricorderà che la conclusione della discussione svolta nei primi due capitoli del libro era che la ricerca del *che cos'è* di una cosa coincide con la ricerca del suo *perché è*. Tale conclusione era tratta dall'evidenziazione del fatto che entrambe queste ricerche consistono, in ultima analisi, nella ricerca del medio appropriato di una dimostrazione che verta su quella cosa, cioè di una dimostrazione che abbia per conclusione l'attribuzione necessaria di un predicato reale alla cosa stessa (o, nel caso la ricerca verta su un predicato, l'attribuzione necessaria di questo a un soggetto esistente). Il medio appropriato è quello che in effetti mostra la causa, cioè appunto il *perché*, di quell'attribuzione, costituendone esso la causa; e il *che cos'è* è esattamente ciò che costituisce la causa dell'esser tale della cosa.

Ora, poiché la definizione esprime il *che cos'è* di una cosa, la suddetta ricerca può essere riformulata come una ricerca delle definizioni. I successivi capitoli, quelli che abbiamo appena analizzato, si focalizzano di conseguenza su questa questione fondamentale: come possiamo cercare e ottenere le definizioni? Di qui l'esame dei possibili metodi tra quelli già proposti da – o almeno ispirati a – altri insigni filosofi. Forse che il *che cos'è* si può ottenere per dimostrazione, come vuole Senocrate? Oppure per divisione, come vuole Platone? La discussione, si è visto, offre una serie di osservazioni volte a mostrare che entrambi questi metodi risultano insoddisfacenti. Il lavoro

---

56 Cfr. BARNES [1993], p. 217.

esegetico è tuttavia complicato dal fatto che, essendo la discussione di natura dialettica, non tutto ciò che in questi capitoli viene asserito dev'essere preso come senz'altro opinione propria di Aristotele. Che cosa possiamo e dobbiamo dunque trarre in generale da questa discussione? Quali sono le limitazioni fondamentali che affliggono quei metodi proposti, per cui essi vengono rigettati? Quali, cioè, i requisiti basilari che secondo Aristotele un eventuale metodo per ottenere le definizioni dovrebbe soddisfare per risultare soddisfacente? Se si riesce a trovare una risposta a queste domande si dovrebbe ottenere almeno la direzione che la soluzione positiva aristotelica dovrebbe prendere, potendo con ciò stesso illuminare quanto verrà effettivamente proposto nel seguito.

Ciò che emerge in primo luogo dalle discussioni offerte in questi capitoli è che il metodo appropriato per conoscere una definizione dovrebbe darci le basi per asserire che la tal definizione è corretta. Il requisito fondamentale sotteso ripetutamente e in vario modo in molte delle considerazioni mosse, infatti, è che la definizione ottenuta sia *giustificata*. Ora, nel metodo del λογικὸς συλλογισμὸς la definizione è ottenuta attraverso una dimostrazione, e in tal modo esso sembra soddisfare il requisito posto. Tuttavia la discussione mostra che questo metodo soffre di alcuni altri gravi difetti. Il primo è di natura formale: la definizione dell'oggetto, che si vorrebbe appunto ottenuta nella conclusione, per essere tratta dev'essere di fatto già assunta nelle premesse. È un'indicazione importante: la definizione non sembra poter apparire nella conclusione di una dimostrazione. Ma oltre a ciò, quel metodo ha il difetto di non giustificare la priorità della definizione assunta rispetto alla definizione ottenuta nella conclusione. Con ciò il requisito fondamentale acquisisce una specificazione significativa, e cioè che il metodo appropriato per arrivare alla definizione di una cosa dovrebbe giustificare l'asserzione che quelle certe caratteristiche da essa espresse sono precedenti a tutte le altre caratteristiche della cosa definita. Ancora, nel λογικὸς συλλογισμὸς l'unità del *definiens* appare semplicemente assunta, e ciò è indicato sicuramente come un altro difetto. Da questa osservazione possiamo perciò trarre un'ulteriore specificazione del requisito fondamentale, e cioè che il metodo appropriato per arrivare alla definizione di una cosa dovrebbe giustificare l'asserzione che

il *definiens* costituisce un'unità reale. Passando invece a considerare il metodo della divisione, ciò che viene osservato è che esso non si basa su un procedimento dimostrativo ma assume tutti i predicati della definizione, e dunque anche la loro priorità sulle altre caratteristiche della cosa definita, la loro unità, oltre che la loro completezza ed esclusività. In tal modo non sembra rispettare nessuno dei requisiti posti.

L'ultima serie di argomenti offre invece una serie di considerazioni più generali sulle definizioni. Essi insistono sul fatto che la prova del *che cos'è* e la prova dell'esistenza non possono essere identiche (l'una infatti è portata dalla definizione, mentre l'altra è portata dalla dimostrazione), ma non possono neppure essere distinte (nel senso che nella definizione la prova dell'attribuzione di un *definiens* a un *definiendum* non potrebbe realizzarsi senza al contempo provarne l'esistenza). Con ciò sembra suggerirsi il requisito che il metodo per ottenere una definizione dovrebbe coinvolgere in qualche modo l'uso della dimostrazione. E d'altra parte, il soddisfacimento di questo requisito sembra ostacolato anche dal problema formale precedentemente visto, per cui la definizione non può apparire nella conclusione di una dimostrazione senza incorrere in una petizione di principio. L'altra via, quella per cui la definizione mostrerebbe soltanto il significato di un nome, ciò che permetterebbe di disinteressarsi dell'esistenza della cosa definita, è infatti scartata sulla base del presupposto che la definizione dovrebbe indurre informazioni sulla realtà, e ciò è comprensibile se si tiene a mente che il trattato si preoccupa di trovare delle definizioni scientificamente rilevanti: in questo contesto il riferimento all'esistenza effettiva della cosa definita costituisce dunque un altro requisito ineludibile.

La chiusura di questa rassegna dialettica, in cui se ne esprime l'esito complessivo, è perciò estremamente problematica. La si è già vista:

Da queste cose risulta quindi che la definizione e il sillogismo non sono la stessa cosa e che il sillogismo e la definizione non sono della stessa cosa; oltre a ciò risulta che la definizione né dimostra né mostra alcunché e che non è possibile conoscere il *che cos'è* né con la definizione né con la dimostrazione. (*B*, 7, 92b 35-8)<sup>57</sup>

---

57 Testo greco: *p.* 34, *n.* 13.

### Capitolo 3: *La soluzione aristotelica. (An. Post. B, 8-10)*

Nei primi due capitoli Aristotele ha gettato le basi della connessione tra la pratica della ricerca scientifica e il procedimento dimostrativo, facendo coincidere la ricerca del *che cos'è/perché è* con la ricerca del medio. Nei capitoli dal quarto al settimo l'attenzione è stata poi focalizzata sulla seguente domanda: posto che il *che cos'è* è espresso nella definizione, è possibile dimostrare le definizioni? La discussione dei vari metodi però, lungi dall'aver risolto soddisfacentemente la questione, ha portato ad un'*impasse* problematica. Ciò richiede che la questione sia riesaminata da capo. Ancora una volta, allora, qual è il rapporto tra la dimostrazione e la definizione? È possibile dimostrare una definizione? I capitoli dall'ottavo al decimo sono dedicati a offrire la soluzione a tali domande.

#### 3.1 *Dimostrazione e definizione: la proposta di Aristotele. (B, 8)*

Accingendosi a presentare la propria soluzione, Aristotele si sofferma a ribadire alcuni punti essenziali su ciò che fin qui è stato detto:

Bisogna esaminare di nuovo quale di queste cose è detta bene e quale no, che cos'è la definizione e se in un qualche senso vi è dimostrazione e definizione del che cos'è oppure non vi è in nessun senso. Dal momento che, come abbiamo detto, è lo stesso conoscere che cos'è e conoscere la causa del se è (la formula definitoria di ciò che è qualcosa è la causa, e questa è la stessa o è un'altra, e se è un'altra, è dimostrabile o indimostrabile) – se allora questa è un'altra ed è possibile dimostrarla, è necessario che la causa sia un medio e che la prova avvenga in prima figura: ciò che è provato infatti è universale e positivo. (B, 8, 93a 1-9; traduzione modificata)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Πάλιν δὲ σκεπτόν τι τούτων λέγεται καλῶς καὶ τί οὐ καλῶς, καὶ τί ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς, καὶ τοῦ τί ἐστὶν ἄρα πως ἐστὶν ἀπόδειξις καὶ ὀρισμὸς ἢ οὐδαμῶς. ἐπεὶ δ' ἐστίν, ὡς ἔφαμεν, ταῦτόν τὸ εἰδέναι

Il testo è molto difficile. La prima frase asserisce che il *che cos'è* di una cosa è la causa del suo *se è*, facendo esplicitamente riferimento a quanto già detto in un capitolo non aporetico (*cf.* *B*, 2, 90a 31-4). Dobbiamo presumere perciò che questo sia accettato da Aristotele come parte di ciò che è detto bene. La parte parentetica che segue mi sembra che non faccia che riformulare ed espandere alla definizione la stessa caratterizzazione: «la formula definitoria di ciò che è qualcosa è la causa» (λόγος δὲ τούτου ὅτι ἔστι τι τὸ αἴτιον). In effetti se il *che cos'è* di una cosa è la causa di quella ed è espresso nella definizione, la definizione esprime la causa stessa. La mia traduzione di questa asserzione, comunque, si distanzia dalle traduzioni solitamente offerte e perciò necessita di qualche spiegazione. In primo luogo ho tradotto λόγος con «formula definitoria» perché questo termine è utilizzato ancora nel capitolo (e nei successivi) per indicare il *che cos'è* di una cosa così com'è espresso nella definizione: *cf.* *B*, 8, 93a 33; b 12. Non vedo perché qui non potrebbe assumere lo stesso significato. Per quanto riguarda τούτου ὅτι ἔστι τι, ritengo che questo possa fare riferimento ad un certo soggetto cui è attribuito un predicato («dico il che è (τὸ ὅτι ἔστιν) parzialmente [...] come nel caso di: la luna subisce eclissi o accrescimento? Infatti in questi casi cerchiamo se una cosa è qualcosa (ἔστι τι)»: *B*, 2, 90a 2ss.). Parafrasando un po', λόγος δὲ τούτου ὅτι ἔστι τι τὸ αἴτιον significherebbe dunque qualcosa come “la formula definitoria di ciò che è qualcosa esprime la causa (della cosa)”. Tale lettura mi sembra legittima a livello testuale, e ha il vantaggio di inserirsi bene nel contesto in cui è inserita perché procede sulla stessa linea di quanto detto appena prima: che appunto il *che cos'è* di una cosa è la causa del suo *se è* (posto che quest'ultimo si articola in una proposizione che esprime comunque un nesso predicativo, analogamente al *che è*, in accordo con quanto già emerso nell'analisi di *B*, 1-2 (*cf. supra*, § 1.2, pp. 19 ss.) e sarà confermato ancora nel resto di questo capitolo (*cf. infra*, p. 68, n. 13)). La frase viene invece solitamente tradotta con «il motivo di

---

τί ἔστι καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ εἰ ἔστι (λόγος δὲ τούτου ὅτι ἔστι τι τὸ αἴτιον, καὶ τοῦτο ἢ τὸ αὐτὸ ἢ ἄλλο, κἂν ἢ ἄλλο, ἢ ἀποδεικτὸν ἢ ἀναπόδεικτον)-εἰ τοίνυν ἐστὶν ἄλλο καὶ ἐνδέχεται ἀποδειξῆαι, ἀνάγκη μέσον εἶναι τὸ αἴτιον καὶ ἐν τῷ σχήματι τῷ πρώτῳ δείκνυσθαι καθόλου τε γὰρ καὶ κατηγορικὸν τὸ δεικνύμενον. (La punteggiatura alla l. 5 è stata modificata eliminando una virgola, sulla base dell'interpretazione della frase da me sotto offerta.)

ciò è che la causa è qualcosa», o simili, ma mi trovo d'accordo con quanto osserva Barnes: così letta essa non ha alcun senso.<sup>2</sup> A cosa farebbe riferimento «ciò» (τούτου)? A quanto detto nella frase precedente? Ma il seguito, che dovrebbe presentare dunque il motivo per cui conoscere il *che cos'è* è lo stesso che conoscere la causa del *se è*, non è affatto esplicativo di quell'identificazione. La spiegazione ipotizzata da Mignucci è che «λόγος δὲ τούτου non esprima la ragione dell'identificazione fra sapere che cos'è X e sapere la ragione per cui X è, ma il motivo, nella strategia espositiva di Aristotele, per cui tale identificazione è richiamata qui».<sup>3</sup> Questa lettura mi pare piuttosto dubbia, e in ogni caso, anche volendo intendere la frase in questo modo, quanto segue non risulta comunque particolarmente consequenziale o esplicativo a meno di aggiungervi ulteriori integrazioni. Inoltre l'espressione «la causa è qualcosa» (che sarebbe allora la traduzione di ἔστι τι τὸ αἴτιον) suona bizzarra. La traduzione offerta da Barnes è «the account of the fact that something is is the explanation», ma anche questa non mi sembra molto aderente al testo.

A quanto detto si aggiunge poi che la causa può essere «la stessa o un'altra». Nessuna spiegazione è qui offerta per chiarificare il significato di questo punto, e per il momento lascio la questione da parte.<sup>4</sup> Ciò che dobbiamo considerare ora è che il testo dichiara che se la causa è un'altra, può essere dimostrabile. Il passo sta allora di fatto prefigurando la possibilità di dimostrare una definizione, contrariamente a quanto sembrava doversi concludere dopo le difficoltà emerse nella rassegna delle aporie svolta nei capitoli precedenti, che perciò fanno parte di ciò che non è stato detto bene. Si tratta però di capire in che modo tale dimostrazione della causa possa costruirsi evitando al contempo di ingenerare quelle stesse difficoltà. Il testo ci dice intanto che in questa dimostrazione la causa dovrà apparire nel medio e che la dimostrazione dovrà essere svolta in prima figura. Ora, la giustificazione di quest'ultima parte dell'asserzione è ricondotta al fatto che «ciò che è provato è infatti universale e positivo». Si potrebbe essere tentati di pensare che qui il riferimento sia ancora alla

---

2 Cfr. BARNES [1993], p. 217.

3 Cfr. MIGNUCCI [2007], p. 267

4 Sarà ripresa in § 3.2, *infra pp.* 83 *ss.*



causa:<sup>5</sup> è di questa che, appena sopra, si diceva che è oggetto di dimostrazione (qualora sia diversa), e inoltre se coincide con il *che cos'è* della cosa, come ancora si ricordava appena sopra, è detta di quella certamente in modo universale e positivo (cfr. *A*, 14, 79a 28-9; *B*, 3, 90b 3-4). Tuttavia il riferimento non può essere alla causa perché dal fatto che essa è universale e positiva non segue che la prova debba essere costruita in prima figura, come preteso: si ricordi che la causa è detta apparire infatti nel medio, cioè nelle premesse, e premesse universali positive appaiono anche nei modi della seconda e terza figura. Il riferimento dev'essere piuttosto alla conclusione della dimostrazione (presumibilmente allora alla proposizione che esprime il *se è* della cosa, dal momento che il *che cos'è* è detto essere causa di quello – l'ennesima conferma che il *se è* consiste allora in una proposizione predicativa della forma  $YaX$ ). Effettivamente se la conclusione è universale e positiva la prova può essere costruita soltanto in prima figura e, anzi, soltanto in *Barbara*.

Dall'indicazione che la causa coincide con il medio ciò che dobbiamo trarre è che, nel metodo che Aristotele sta cominciando a tratteggiare, il senso secondo cui essa è detta essere dimostrabile (*ἀποδεικτόν*) è specialissimo: normalmente infatti questo termine è utilizzato in riferimento a una proposizione, nella misura in cui questa può apparire nella conclusione della relativa dimostrazione; invece qui è utilizzato per un termine, il medio appunto, nella misura in cui questo consente di costruire una dimostrazione, e nel caso specifico, una dimostrazione che provi nella conclusione l'esserci (il *se è*) della cosa di cui la causa è causa. La causa, insomma, è dimostrata *qua* medio.<sup>6</sup>

Prima di proseguire a spiegare nel dettaglio questa dimostrazione *sui generis*, però, egli si sofferma a considerare un altro possibile metodo:

Un modo potrebbe essere quello esaminato ora, ossia il provare il *che cos'è*

---

5 Come suggerito in LANDOR [1985], p. 131.

6 Non a caso verso la conclusione del capitolo Aristotele si curerà di utilizzare un termine meno tecnicamente qualificato: dirà che il *che cos'è* è manifestato (*δηλον*) attraverso una dimostrazione, cfr. *B*, 8, 93b 15 ss.; ripetuto in *B*, 9, 93b 26-9. Ma si faccia riferimento anche a *A*, 24, 85b 23-4: «la dimostrazione è un sillogismo che mostra (*συλλογισμὸς δεικτικός*) la causa e il perché». Comunque, ciò non impedirà ad Aristotele di fare ancora ambigualmente riferimento alla dimostrazione: «[...] della dimostrazione del *che cos'è*» (*τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως*), *B*, 10, 94 a 8.

in virtù di un altro che cos'è. Infatti dei che cos'è è necessario che il medio sia un che cos'è, così come è necessario che sia un proprio per i propri. Di conseguenza degli esseri corrispondenti al che cos'è di una stessa cosa l'uno è dimostrato e l'altro no. È stato detto prima che questo modo non possa essere una dimostrazione, ma è un sillogismo dialettico del che cos'è. (*B*, 8, 93a 9-15; trad. modificata)<sup>7</sup>

Il metodo delineato coincide con quello che era già stato diffusamente criticato in precedenza in *B*, 4, 91a 14-32 (e ancora, nelle sue varianti, nel resto del capitolo quarto e nel sesto; per il testo e l'analisi vedi *supra*, § 2.2, p. 34 ss.). Esso consiste nel cercare di costruire una dimostrazione che, assumendo nelle premesse una definizione della cosa, concluda ad un'altra definizione della stessa. Tale metodo è qui ribadito essere epistemologicamente insoddisfacente, evidentemente per i motivi già esposti – che fanno allora parte di ciò che è stato detto bene –, venendo etichettato come un «sillogismo dialettico» (λογικὸς<sup>8</sup> συλλογισμός).

Alcuni commentatori hanno proposto un'interpretazione affatto diversa dello stesso passaggio, leggendolo come se costituisse la continuazione dei pensieri espressi nelle linee precedenti e ritenendo di conseguenza che trattasse del metodo propriamente abbracciato da Aristotele.<sup>9</sup> Tuttavia questa interpretazione non tiene

---

7 εἷς μὲν δὴ τρόπος ἂν εἴη ὁ νῦν ἐξετασμένος, τὸ δι' ἄλλου τὸ τί ἐστι δείκνυσθαι. τῶν τε γὰρ τί ἐστὶν ἀνάγκη τὸ μέσον εἶναι τί ἐστι, καὶ τῶν ἰδίων ἴδιον. ὥστε τὸ μὲν δείξει, τὸ δ' οὐ δείξει τῶν τί ἦν εἶναι τῷ αὐτῷ πράγματι. Οὗτος μὲν οὖν ὁ τρόπος ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἀπόδειξις, εἴρηται πρότερον· ἀλλ' ἐστὶ λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστιν. (alla l. 10 leggo τὸ (*mss.*, Barnes, Mignucci) anziché του (Ross)).

8 Non è del tutto chiaro il significato secondo cui λογικὸς è in questo caso utilizzato. Per una ricognizione dei vari significati che esso assume nel *corpus*: *cf.* BARNES [1993], p. 173; 218. Mi attengo alla traduzione scelta da Mignucci (e da Ross).

9 LE BLOND [1939], p. 157 ss; forse PELLEGRIN [2005], p. 406, n. 12. *Contra* ROSS, [1949], p. 632; LANDOR [1985], pp. 120-2; BARNES [1993], p. 218; CHARLES [2000], p. 198; MIGNUCCI [2007], p. 267.

Alcuni di quei commentatori propongono la seguente traduzione dell'ultima frase del brano in discussione: «è stato detto prima che questo modo non possa essere una dimostrazione, ma vi è un sillogismo dialettico del che cos'è», cioè dando valore esistenziale all'ἐστι in 93a 15. Tuttavia vorrei osservare che la prima parte della frase è retta dal soggetto οὗτος ὁ τρόπος, e mi sembra piuttosto naturale ritenere che lo stesso avvenga nella seconda parte. In questo caso, però, il verbo essere non potrebbe che avere ancora valore di copula. Comunque, anche ammettendo che abbia valore esistenziale, se seguendo quei commentatori si ritiene che tale «sillogismo dialettico» sia da identificarsi con il metodo esposto nelle righe appena precedenti (nel qual caso, comunque, mi riesce difficile capire perché preferiscano la traduzione esistenziale), e che questo costituisca quello genuinamente aristotelico, allora si incorre ancora nei problemi che espongono di seguito nel testo.

conto dell'evidente parallelismo tra il testo di *B*, 4, 91a 14-32 e questo. Inoltre si consideri come, volendo adottare tale interpretazione, è difficile rendere ragione dell'asserzione, qui presente, che «è stato detto prima (εἴρηται πρότερον) che questo modo non possa essere una dimostrazione». Dove sarebbe stato detto? Questa appare invece riscattata se leggiamo la chiusa proprio di quell'altro brano, nel quarto capitolo: «di conseguenza non si dimostra l'essere corrispondente al che cos'è, giacché lo si è assunto all'inizio» (*B*, 4, 91b 10-1). A conferma del fatto che il riferimento sia a quel brano, si veda anche quanto asserito più avanti nello stesso capitolo ottavo: «né vi è dimostrazione di esso [*scil.* del *che cos'è*], come abbiamo detto anche *nella parte aporetica*» (*B*, 8, 93b 19-20). Infine si consideri che negli esempi offerti da Aristotele del suo metodo, offerti nel seguito, la conclusione non è affatto costituita da proposizioni che esprimono il *che cos'è* (è costituita da proposizioni che esprimono il *che è/se è*: v. sotto, pp. 75 ss.), e dunque quelli non si conformano al metodo proposto in questo brano, che non può perciò stesso rappresentare quello proposto in propria persona da Aristotele.

Con ciò la discussione preparatoria è finita. Aristotele dunque si accinge ad esporre la sua dottrina, ma non prima di ricapitolare – integrandoli con alcune importanti indicazioni – alcuni dei punti fondamentali raggiunti nei primi due capitoli:

Diciamo ora in che modo è possibile che vi sia una dimostrazione, riprendendo di nuovo il discorso da principio. Come cerchiamo il perché avendo il che, e talvolta essi divengono manifesti anche insieme, mentre non è possibile acquisire il perché prima del che, così è manifesto che non è possibile conoscere l'essere corrispondente al che cos'è senza il che è. Infatti è impossibile sapere che cos'è ignorando se è. Il se è talvolta lo possediamo accidentalmente, talvolta invece possedendo qualcosa dell'oggetto stesso, come per esempio del tuono che è un certo rumore nelle nubi, o dell'eclissi che è una certa privazione di luce, o dell'uomo che è un certo animale, o dell'anima che è qualcosa che muove sé stesso. (*B*, 8, 93a 15-24)<sup>10</sup>

10 Οὗτος μὲν οὖν ὁ τρόπος ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἀπόδειξις, εἴρηται πρότερον· ἀλλ' ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστίν. ὃν δὲ τρόπον ἐνδέχεται, λέγωμεν, εἰπόντες πάλιν ἐξ ἀρχῆς. ὥσπερ γὰρ τὸ διότι ζητοῦμεν ἔχοντες τὸ ὅτι, ἐνίοτε δὲ καὶ ἅμα δῆλα γίνεται, ἀλλ' οὔτι πρότερόν γε τὸ διότι δυνατὸν γνωρίσαι τοῦ ὅτι, δῆλον ὅτι ὁμοίως καὶ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἄνευ τοῦ ὅτι ἐστίν· ἀδύνατον

La prima parte del brano ricorda la priorità posta per la ricerca del *che è* rispetto a quella del *perché è*, e, parallelamente, della ricerca del *se è* rispetto a quella del *che cos'è*,<sup>11</sup> precisando che talvolta le due coppie divengono manifeste anche insieme. Il senso di queste affermazioni è stato almeno in parte già chiarito:<sup>12</sup> inserite nell'ambito della dimostrazione scientifica, la ricerca del *che è* e quella del *se è* sono da identificarsi con la ricerca del *se* vi sia un qualche medio che permetta di provare l'appartenenza di certo un predicato al rispettivo soggetto nella conclusione della dimostrazione, mentre la ricerca del *perché è* e del *che cos'è* sono da identificarsi con la ricerca di quale sia il medio adeguatamente esplicativo di quella stessa appartenenza. Secondo questo quadro di riferimento, evidentemente, non avrebbe senso cercare quale sia il medio prima di avere trovato che c'è, o, che è lo stesso, non avrebbe senso cercare *perché è/che cos'è* prima di aver trovato *che è/se è*.<sup>13</sup> Il significato di questa prima parte del brano sembra allora ragionevolmente chiaro. La seconda parte, tuttavia, aggiunge un'altra distinzione che complica il quadro. In essa si osserva infatti che il *se è* può essere afferrato «accidentalmente» (κατὰ συμβεβηκός) o con «qualcosa dell'oggetto stesso» (τι αὐτοῦ τοῦ πράγματος). Aristotele offre anche alcuni esempi, tra i quali quello del tuono, che è un certo rumore nelle nubi, o dell'eclissi, che è una certa privazione di luce. La caratterizzazione di questi modi di cogliere il *se è*, quindi, così prosegue:

Delle cose, dunque, di cui sappiamo accidentalmente che sono, necessariamente non possediamo assolutamente alcunché che conduca al *che cos'è*,

---

γὰρ εἰδέναι τί ἐστίν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν. τὸ δ' εἰ ἔστιν ὅτε μὲν κατὰ συμβεβηκός ἔχομεν, ὅτε δ' ἔχοντες τι αὐτοῦ τοῦ πράγματος, οἷον βροντῆν, ὅτι ψόφος τις νεφῶν, καὶ ἔκλειψιν, ὅτι στέρησις τις φωτός, καὶ ἄνθρωπον, ὅτι ζῷόν τι, καὶ ψυχὴν, ὅτι αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν.

11 Cfr. *B*, 1, 89b 29; 89b 34; *B*, 2, 89b 38-90a 1; 90a 22-3; *B*, 7, 92b 4-8.

12 Cfr. *supra*, § 1.2, pp. 19 ss..

13 È interessante osservare che in questo brano la ricerca del *se è* e quella del *che è* vengono di fatto sovrapposte anche nel loro essere propedeutiche alla ricerca del *che cos'è*: «non è possibile conoscere l'essere corrispondente al *che cos'è* senza il *che è*. Infatti è impossibile sapere che *cos'è* ignorando se è». La sovrapposizione riemerge anche nelle linee successive. Lungi dal sorprendere, questa è perfettamente conseguente ai discorsi svolti nei primi due capitoli, e crea difficoltà (ancora una volta) solo per chi volesse optare per un'interpretazione del *se è* come concernente la semplice esistenza di una cosa (cfr. *supra*, pp. 21 ss.).

giacché non sappiamo nemmeno che sono e cercare il che cos'è senza avere il che è è non cercare niente. Per le cose di cui possediamo qualcosa è più facile. Di conseguenza, nella misura in cui possediamo il che è, possediamo anche qualcosa che conduce al che cos'è. (*B*, 8, 93a 24-9)<sup>14</sup>

Sul senso e la portata di questo passo i commentatori hanno discusso molto, e in effetti esso è decisivo per l'interpretazione della successiva proposta aristotelica.<sup>15</sup>

Secondo una certa lettura, gli esempi menzionati sono della circostanza in cui il *se è* è afferrato accidentalmente: il *se è* della cosa è afferrato avendo «qualcosa dell'oggetto stesso» soltanto quando conosciamo la causa; *p. es.*, in base agli esempi che saranno offerti da Aristotele nel seguito del capitolo, del tuono che è lo spegnimento di fuoco, o dell'eclissi che è l'interposizione della terra. Unicamente quando siamo in possesso della causa infatti conosciamo scientificamente in senso proprio *che* ci sono tuoni e che ci sono eclissi, perché mediante essa possiamo costruire una dimostrazione che predichi necessariamente gli uni o le altre dei rispettivi soggetti nella sua conclusione (si ricordi che l'esistenza di un certo evento o attributo è provata nel caso questo sia dimostrato appartenere a un certo soggetto esistente). Ma appunto possedendo la causa, e costruendo attraverso essa la suddetta dimostrazione, è facile ricavare allora la definizione della cosa. Una lettura alternativa, e più diffusa, ritiene invece che gli esempi sopra riportati siano di casi in cui il *se è* è colto affermando «qualcosa dell'oggetto stesso». Diversamente da una persona che abbia una nozione del tuono o dell'eclissi che non include alcuna proprietà realmente caratteristica del tuono o dell'eclissi, una persona effettivamente consapevole del fatto che il tuono è un certo rumore nelle nuvole o che l'eclissi è una certa privazione di luce è

---

14 ὅσα μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς οἶδαμεν ὅτι ἔστιν, ἀναγκαῖον μηδαμῶς ἔχειν πρὸς τὸ τί ἐστίν· οὐδὲ γὰρ ὅτι ἔστιν ἴσμεν· τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστὶ μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μηδὲν ζητεῖν ἐστίν. καθ' ὅσων δ' ἔχομεν τι, ῥῆθον. ὥστε ὡς ἔχομεν ὅτι ἔστιν, οὕτως ἔχομεν καὶ πρὸς τὸ τί ἐστίν.

15 Una rassegna ragionata delle diverse interpretazioni si trova in ACKRILL [1993], pp. 299-304, che qui seguiamo in parte. Semplificando, le varie interpretazioni saranno qui ridotte a due filoni principali. Oltre a questi, vi sarebbe da aggiungere quello secondo il quale il *se è* sarebbe afferrato con «qualcosa dell'oggetto stesso» quando avessimo la definizione nominale dell'oggetto (*cf.*, *p. es.*, BOLTON [1976], pp. 514-44). In questo caso potremmo conoscere che ci sono eclissi quando sapessimo che cosa il termine “eclissi” significa, perché potremmo allora cercare empiricamente casi particolari di eventi di questo tipo e riconoscerne l'esistenza. Ad ogni modo, in *B*, 10, 93b 29-35 chi possiede soltanto la definizione nominale dell'oggetto sembra incluso nel gruppo di coloro che conoscono il *se è* accidentalmente (*cf.* sotto, pp. 87-8).

infatti consapevole dell'esistenza di questi fenomeni secondo certe loro specifiche caratteristiche. Di qui è allora sulla giusta strada per ricercarne e scoprirne la causa, potendo con questa stessa costruire una dimostrazione a partire dalla quale si possa ricavare la definizione degli stessi.

Mi sembra che entrambe le opzioni interpretative trovino qualche appiglio nel testo, e che entrambe esprimano dei punti di vista che non sono estranei al senso di ciò che Aristotele dice. L'intento principale di questi passaggi testuali è certamente quello di spiegare in che modo la dimostrazione si connetta alla definizione, in che modo cioè si possa e si debba ottenere quest'ultima a partire da quell'altra. Indubbiamente, però, i particolari di questa spiegazione differiscono nelle due letture.

Per il momento vorrei indicare alcuni difetti che mi sembra affliggano entrambe. Nel caso della prima lettura, si è visto che essa intende il «qualcosa dell'oggetto stesso» come riferentesi alla causa; ma se questa costituisce a tutti gli effetti il *che cos'è* della cosa, come più volte dichiarato, è difficile credere che essa possa essere caratterizzata come *qualcosa* dell'oggetto stesso: essa è l'oggetto stesso. Similmente, non si capisce bene come Aristotele potrebbe dire che il possesso di «qualcosa dell'oggetto stesso» rende «più facile» (ῥᾶον) la ricerca del *che cos'è*: se il «qualcosa dell'oggetto stesso» è la causa, e se essa costituisce il *che cos'è* della cosa, possederlo significa già aver aver concluso positivamente quella ricerca. A meno che la causa non costituisca in effetti che parte della definizione completa (la definizione completa essendo quella ricavabile dal diverso arrangiamento dei termini della dimostrazione, su questo tornerò più tardi commentando il capitolo decimo), ma allora, daccapo, non si capisce come «qualcosa dell'oggetto stesso» potrebbe essere identificato esclusivamente con la causa, come pretende questa interpretazione. Per quanto riguarda l'altra lettura, si è visto che essa suppone che la conoscenza del *se è* sia afferrata con «qualcosa dell'oggetto stesso», cioè non accidentalmente, nel caso in cui si posseda una nozione della cosa che ne catturi un qualche aspetto caratteristico, così da permetterci di identificare e discriminare appropriatamente i casi di quella certa cosa, e con ciò stesso di riconoscere questa come esistente. Di qui potrebbe partire poi la ricerca della causa, e la conseguente costruzione della dimo-

strazione nella quale sarebbe esibito il *che cos'è* della cosa stessa. Considerando però l'insistenza con cui Aristotele ha posto (*cf.* B, 2) che anche la sola ricerca del *se è* coincide con la ricerca di un medio, sarebbe sorprendente se, come sembra suggerire questa interpretazione, egli ponesse ora che la conoscenza del *se è* potrebbe essere afferrata non accidentalmente prima di, e indipendentemente da, avere trovato un medio; cioè senza che tale conoscenza sia il risultato di una dimostrazione, apparendo come sua conclusione. Ciò contravverrebbe anche al principio fondamentale, posto nel primo libro e ribadito a più riprese anche nel secondo,<sup>16</sup> che conoscere scientificamente, contrapposto al conoscere accidentalmente, è appunto conoscere per dimostrazione.

Vista la complessità del tema è piuttosto difficile proporre una soluzione interpretativa che sia esente da qualsiasi problema, tuttavia è forse possibile almeno evitare i problemi che affliggono le letture sopra discusse adottandone una in qualche modo 'mediana'. Per fare ciò bisogna che in tale soluzione si assegni all'espressione «qualcosa dell'oggetto stesso» un referente che non sia ristretto alla sola causa dell'oggetto, da un lato, e che si mantenga che la conoscenza non accidentale del *se è* sia comunque connessa alla dimostrazione, dall'altro. Bisogna inoltre che tale soluzione ben si adatti all'esempio della dimostrazione in cui sappiamo *se è* ma non *che cos'è*, e all'esempio della dimostrazione in cui sappiamo anche *che cos'è*, che Aristotele espone nel seguito e che dobbiamo ancora vedere.

Si ricominci da una più attenta considerazione degli esempi di conoscenza del *se è* offerti da Aristotele. Riporto di nuovo il brano rilevante:

Il *se è* talvolta lo possediamo accidentalmente, talvolta invece possedendo qualcosa dell'oggetto stesso, come per esempio del tuono che è un certo rumore

---

16 «Riteniamo di conoscere scientificamente qualcosa in senso proprio, e non accidentalmente alla maniera sofistica, quando riteniamo di conoscere la causa per la quale la cosa è, che essa è la causa e che ciò non può essere altrimenti» A, 2, 71b 9-12. Questo brano è però forse fin troppo esigente: in questo caso la conoscenza scientifica del *se è* sarebbe impossibile da raggiungere prima di quella del *che cos'è*. Forse esso sta caratterizzando una conoscenza scientifica "assoluta" (*ἐπίστασθαι ἀπλῶς*). Gli altri passi rilevanti sono in effetti meno restrittivi: *cf.* A, 2, 71b 17-9 (per il testo vedi *supra*, p. 10 n. 4), e A, 2, 71b 28. «Conoscere scientificamente ciò che è dimostrabile consiste nell'avere dimostrazione di esso» B, 3, 90b 9-10; *cf.* anche B, 11, 94a 20.

nelle nubi, o dell'eclissi che è una certa privazione di luce, o dell'uomo che è un certo animale, o dell'anima che è qualcosa che muove sé stesso. (*B*, 8, 93a 21-24)<sup>17</sup>

Ci si concentri per il momento soltanto sul caso del tuono. Dai discorsi svolti risulta che gli interpreti di entrambe le letture sopra menzionate hanno inteso quell'esempio di possesso del *se è* come se esso consistesse nel possesso della proposizione «rumore nelle nubi conviene al tuono». La sola differenza tra le due letture sta nel fatto che la prima intende che tale espressione del *se è* sia accidentale, mentre la seconda che sia avendo «qualcosa dell'oggetto stesso». Ma vorrei ora far notare che quella proposizione non sembra corrispondere affatto ad una proposizione concernente il *se è*. Si ricordi infatti che la conoscenza del *se è*, nel caso di un predicato o un evento, consiste tipicamente nell'attribuzione di questo a un soggetto esistente.<sup>18</sup> In quella proposizione, invece, il tuono è trattato come soggetto grammaticale cui è attribuito un altro predicato, rumore nelle nubi. Basterebbe forse già solo questa considerazione per mettere in dubbio l'opportunità di così rendere il senso di ciò che Aristotele dice,<sup>19</sup> ma ciò risulta ancora più urgente considerando il fatto che parte di quel predicato che nella suddetta proposizione è attribuito al tuono è in realtà considerato da Aristotele esattamente come sinonimo di quello: nell'esempio che egli fornirà a *B*, 8, 93b 7-13 (*cf. sotto*, pp. 79-80), il termine «rumore» è utilizzato interscambiabilmente con «tuono». Ciò non è sicuramente frutto di disattenzione,<sup>20</sup> perché un analogo scambio è implicato in *B*, 2, 90 a 15-18 (*cf. sopra*, p. 24) per «privazione di luce» ed «eclissi». Congetturò allora che l'esempio offerto da Aristotele vada inteso nel senso che il possesso del *se è* del tuono consiste nel possesso della proposizione «un certo rumore conviene alle nuvole», dove «un certo rumore» è appunto equivalente a, e sostituibile con, «tuono». «Tuono conviene alle nuvole» è certamente una proposizione tipica concernente il *se è* di un evento.

---

17 Testo greco: p. 67, n. 10.

18 *Cfr. supra*, p. 21.

19 Puntualizzo: non voglio dire che non sia possibile trattare un predicato o evento come soggetto grammaticale, soltanto dubito che questo sia quello che Aristotele intende fare in quel brano.

20 Come ipotizzato in BARNES [1993], p. 220. Più tardi cercherò di mostrare che questo scambio è fondato sul fatto che il primo costituisce la definizione nominale del secondo.



Proseguendo sulla stessa linea interpretativa, il successivo esempio di possesso del *se è* dell'eclissi dovrebbe consistere allora nel possesso della proposizione «privazione di luce conviene alla luna», dove «privazione di luce» è sinonimo di «eclissi», e quindi quella proposizione è equivalente a «eclissi conviene alla luna». Tuttavia va notato che nel testo la luna non è menzionata. La difficoltà non mi sembra però insormontabile: l'integrazione del riferimento alla luna è richiesta da qualsiasi interpretazione del brano si scelga. Anche volendo adottare l'interpretazione 'classica', infatti, il possesso del *se è* dell'eclissi dovrebbe consistere nel possesso della proposizione «privazione di luce dalla luna conviene a eclissi» per essere simmetrica a quella del tuono. Anzi, qui l'integrazione sarebbe ancora più urgente perché se «privazione di luce» e «eclissi» sono termini sinonimi – e ciò, come già osservato, è implicato dall'evidente parallelismo dell'esempio di *B*, 2, 90 a 15-18 con l'esempio del tuono che ricorre a *B*, 8, 93b 7-13, nel quale appunto «rumore» è utilizzato interscambiabilmente con «tuono» - allora non avrebbe senso far consistere il possesso del *se è* dell'eclissi nel possesso della proposizione «privazione di luce conviene all'eclissi». Infine che, nel caso dell'eclissi di cui si sta trattando, la privazione di luce sia da attribuire alla luna è ancora una volta evidente dallo stesso esempio offerto in *B*, 2, 90 a 15-18.

Se questa lettura è corretta, si è detto, gli esempi di possesso del *se è* del tuono e dell'eclissi consistono rispettivamente nel possesso della proposizione «rumore (tuono) conviene alle nuvole» e «privazione di luce (eclissi) conviene alle luna». Ora dobbiamo tornare a chiedere: questi esempi sono offerti come casi di possesso del *se è* accidentali o «avendo qualcosa della cosa stessa»? Avanzo l'ipotesi che non siano offerti come casi di alcuno dei due. Credo infatti che, avendo adottato la suddetta interpretazione, sia possibile leggere la distinzione posta secondo un'altra prospettiva, di modo che risulti forse più rispondente di ciò che Aristotele dice qui e meglio inserita nel contesto generale di quanto ha detto finora. Ipotizzo allora che tale distinzione riguardi due modi di *possedere* (ἔχομεν; ἔχοντές) il *se è*, e non un *se è* che è accidentale e uno che non lo è (anche se ovviamente di un *se è* che esprime una predicazione accidentale – *p. es.* “bianco appartiene a uomo” – non si potrà che avere

un possesso accidentale). In altre parole, credo che quegli esempi siano offerti come semplici casi di proposizioni concernenti il *se è*, dei quali si dice appunto che possono essere posseduti con «qualcosa dell'oggetto stesso» o accidentalmente, intendendo con tale distinzione fare riferimento al fatto che siano stati ottenuti rispettivamente attraverso una dimostrazione o meno. Come più volte ricordato, infatti, la conoscenza di una proposizione dimostrabile è ottenuta non accidentalmente soltanto nel caso in cui se ne abbia dimostrazione. Perciò, se il convenire di un predicato o di un evento a un soggetto – ciò in cui consiste la proposizione concernente il *se è* di quello – è dimostrabile, la conoscenza di quel convenire è ottenuta non accidentalmente soltanto nel caso in cui questo risulti provato nella conclusione di una dimostrazione. Nel brano Aristotele caratterizza il possesso non accidentale della proposizione concernente il *se è* dicendo che in questo caso possediamo «qualcosa dell'oggetto stesso». Il referente di questa espressione potrebbe allora essere identificato nel medio della dimostrazione. Il medio, infatti, è ciò in virtù di cui il predicato o l'evento è provato convenire al soggetto nella conclusione della dimostrazione – la proposizione *se è* – ma che soltanto nei casi più favorevoli coinciderà con la causa, altrimenti sarà appunto *qualcosa* dell'oggetto stesso (τι αὐτοῦ τοῦ πράγματος), cioè qualcosa che ne costituisce un aspetto della sua natura, o un aspetto suo per sé, o un aspetto in qualche altro modo a esso necessariamente collegato, e in questi casi la ricerca della causa appropriata dovrà proseguire. In questa eventuale situazione in cui il medio rinvenuto non coincida con la causa, si capisce come Aristotele possa dire che la ricerca di essa sarà comunque *più facile* (ῥᾶλλον): avremo in tal caso conosciuto in senso proprio, cioè dimostrativamente, che l'oggetto esiste e inoltre alcune caratteristiche peculiari che necessariamente gli si accompagnano. L'indagine sarà allora impostata nel modo giusto per poter proseguire e risalire fino a quel medio che si riveli infine essere la causa reale dell'essere in quel certo modo proprio dell'oggetto, causa che coinciderà dunque con il suo *che cos'è*. Invece nel caso opposto, quello in cui si abbia una conoscenza accidentale del *se è* dell'oggetto, cioè non giustificata dimostrativamente, in senso proprio non si conosce affatto che l'oggetto esiste e neppure possediamo qualche caratteristica suo peculiare. In tale situazione la ricerca

scientificamente della causa risulta evidentemente complicata, se non impossibile.<sup>21</sup>

Mi sembra che l'interpretazione proposta si adatti abbastanza bene a quanto il testo dice, e dia un chiaro significato all'equivalenza già posta tra la ricerca del *se è* e la ricerca di *un* medio e tra la ricerca del *che cos'è* e la ricerca di *quale* sia il medio,<sup>22</sup> oltre che alla consequenzialità epistemologica delle due domande, sulla quale avevano insistito le righe appena precedenti. Tale interpretazione evita poi al contempo quelle difficoltà che erano state rilevate per le altre sopra ricordate: da un lato, assegna all'espressione «qualcosa dell'oggetto stesso» un referente non ristretto alla sola causa dell'oggetto, dall'altro, mantiene che la conoscenza non accidentale del *se è* sia in quanto tale connessa alla dimostrazione. Rimane solo da mostrare la congruità di tale interpretazione con gli esempi dimostrativi offerti nel prosieguo del capitolo. Per motivi di ordine espositivo, riporto per primo quello che nel testo è il secondo esempio:

Altrimenti sappiamo il che e non il perché. Sia luna *C*, eclissi *A*, il non poter fare ombra durante il plenilunio senza che sia visibile nulla tra noi e la luna ciò che è indicato da *B*. Allora se *B*, il non poter far ombra senza che vi sia nulla tra noi e la luna, conviene a *C* e a *B* conviene *A*, subire l'eclissi, è manifesto che la luna subisce l'eclissi, ma non ancora perché, e sappiamo che c'è l'eclissi, ma non che cos'è. Essendo manifesto che *A* conviene a *C*, cercare perché è cercare qual è *B*, se è un'interposizione o una rotazione della luna o un suo spegnimento. Questa è la formula definitoria di uno degli estremi, ossia, in questi esempi, di *A*. Infatti l'eclissi è un'interposizione della terra. (*B*, 8, 93a 36-93b 6)<sup>23</sup>

Il sillogismo proposto è di questo tipo:

---

21 Quanto detto costituisce la mia spiegazione di *B*, 8, 93a 24-29, per il testo *cf. supra*, p. 67.

22 *Cfr. B*, 2, 89b 36-90a 1 e *supra*, pp. 19 ss..

23 εἰ δὲ μή, τὸ ὅτι, τὸ διότι δ' οὐ. σελήνη Γ, ἔκλειψις Α, τὸ πανσελήνου σκιάν μὴ δύνασθαι ποιεῖν μηδενὸς ἡμῶν μεταξύ ὄντος φανεροῦ, ἐφ' οὗ Β. εἰ τοίνυν τῷ Γ ὑπάρχει τὸ Β τὸ μὴ δύνασθαι ποιεῖν σκιάν μηδενὸς μεταξύ ἡμῶν ὄντος, τούτῳ δὲ τὸ Α τὸ ἐκλειπέσθαι, ὅτι μὲν ἐκλείπει δῆλον, διότι δ' οὐπω, καὶ ὅτι μὲν ἔστιν ἔκλειψις ἴσμεν, τί δ' ἐστὶν οὐκ ἴσμεν. δῆλον δ' ὄντος ὅτι τὸ Α τῷ Γ ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τί ὑπάρχει, τὸ ζητεῖν τὸ Β τί ἐστὶ, πότερον ἀντίφραξις ἢ στροφή τῆς σελήνης ἢ ἀπόσβεσις. τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ ἑτέρου ἄκρου, οἷον ἐν τούτοις τοῦ Α· ἔστι γὰρ ἡ ἔκλειψις ἀντίφραξις ὑπὸ γῆς.

- (1) Eclissi (A) conviene al non poter fare ombra [...] (B)  
 Non poter fare ombra [...] (B) conviene alla luna (C)
- 
- Eclissi (A) conviene alla luna (C).

Da una parte, Aristotele nota che con tale sillogismo ci appare manifesto *che* la luna è eclissata (ὅτι μὲν ἐκλείπει δῆλον) e, parimenti, sappiamo che *c'è* l'eclissi (ὅτι μὲν ἔστιν ἔκλειψις ἴσμεν). La giustificazione di ciò risiede presumibilmente nel fatto che la proposizione che esprime il convenire dell'eclissi alla luna, e con ciò stesso l'esserci dell'eclissi, è in quel sillogismo provata. Chi costruisca quella dimostrazione, in effetti, possiede una conoscenza necessaria del fatto che la luna subisce eclissi, ovvero che esiste un evento di questo tipo. Dall'altra parte, Aristotele nota che con questo sillogismo non sappiamo *perché* la luna subisce eclissi, o *che cos'è* quest'ultima. Poiché il seguito chiarisce ancora una volta che cercare (e dunque trovare) *perché è* è cercare (trovare) qual è il termine medio, la ragione di questa notazione deve risiedere nel fatto che il medio trovato in questo particolare sillogismo, vale a dire «non poter fare ombra durante il plenilunio senza che sia visibile nulla tra noi e la luna», pur essendo adeguato per garantire la necessità della conclusione «eclissi conviene alla luna», non è appropriato per spiegarla. Il medio appropriato, chiarisce ancora il testo, è invece quello che costituisce il *definiens* (ὁ λόγος) di uno degli estremi del sillogismo, ovvero, in questo caso, «interposizione della terra» (si intende: tra il sole e la luna) di eclissi.

Mi soffermo allora a considerare la congruità di quanto fin qui emerso rispetto alle interpretazioni del brano di *B*, 8, 93a 21-29 sopra discusse. In primo luogo, osservo che la forma della proposizione concernente il *se è* dell'eclissi che appare nella conclusione di questo esempio («eclissi conviene alla luna») non corrisponde a quella dell'altro brano com'era letta nelle altre due interpretazioni, le quali prendevano «eclissi» come soggetto grammaticale, cui era attribuito il predicato «privazione di luce dalla luna». Corrisponde invece a quella che era letta nella mia interpretazione, che era appunto «privazione di luce conviene alla luna», dove «privazione di luce» è inteso come sinonimo di «eclissi». In secondo luogo, osservo che Aristotele

presenta questo esempio come un caso in cui possediamo il *se è*, nonostante il termine medio del sillogismo («non poter fare ombra durante il plenilunio senza che sia visibile nulla tra noi e la luna») non costituisca la causa appropriata di quello. Ciò rappresenta una difficoltà per la prima delle altre interpretazioni del brano di *B*, 8, 93a 21-29, secondo la quale il *se è* di un oggetto poteva essere conosciuto esclusivamente quando se ne conoscesse la causa. Ciò è invece in linea con la mia interpretazione perché, secondo questa, quel brano asseriva precisamente che per concludere non accidentalmente al *se è* di un oggetto è sufficiente averne *qualcosa* di proprio, anche se non è la causa; in questo caso, una condizione sufficiente del presentarsi dell'eclissi. In terzo luogo, è da notare che la ragione per cui, in questo esempio, il *se è* dell'eclissi è detto essere conosciuto sembra riposare appunto sul fatto che questo è provato attraverso una dimostrazione. Ciò non sembrava richiesto adottando la seconda delle interpretazioni del brano di *B*, 8, 93a 21-29, mentre lo è adottando la mia. Di più, questo esempio sembra proprio interessato a illustrare il modo con cui possiamo afferrare con necessità la proposizione concernente il *se è*, piuttosto che il fatto che questa proposizione esprime una predicazione non accidentale dell'oggetto. Meglio, esso mostra che tale predicazione non accidentale è saputa tale *in conseguenza* del fatto che quella proposizione è provata, apparendo nella conclusione della relativa dimostrazione.

Dal momento che questo sillogismo – assieme agli altri che saranno presto analizzati – è presumibilmente portato per chiarire ed esemplificare la discussione svolta in *B*, 8, 93a 21-29, mi sembra allora che le considerazioni sopra esposte costituiscano altrettanti punti favorevoli per l'interpretazione da me proposta di quello.

È ora il caso di proseguire presentando il testo dove Aristotele espone l'esempio in cui si afferra al contempo il *che è/se è* e il *perché è/che cos'è*:

Per quelle cose di cui possediamo qualcosa del che cos'è, si cominci da questo caso. Sia l'eclissi ciò che è indicato da *A*, la luna ciò che è indicato da *C*, l'interposizione della terra ciò che è indicato da *B*. Cercare se la luna si eclissa o no è cercare se *B* è o no. Questo non è affatto diverso da cercare se c'è una formula definitoria di ciò. Qualora vi sia questo, diciamo che c'è anche quello.

[...] Quando abbiamo trovato, sappiamo insieme il che e il perché, qualora si proceda attraverso medi.<sup>24</sup> (*B*, 8, 93a 29-36)<sup>25</sup>

Il sillogismo offerto ha la seguente forma:

(2) Eclissi (*A*) conviene all'interposizione della terra (*B*)

Interposizione della terra (*B*) conviene alla luna (*C*)

---

Eclissi (*A*) conviene alla luna (*C*).

Tale sillogismo (2) è identico a (1), con la differenza che in questo il termine medio trovato, vale a dire «interposizione della terra», è quello che il brano precedentemente visto dichiarava costituire il *perché* del convenire dell'eclissi alla luna, e che dichiarava corrispondere alla formula definitoria dell'eclissi. Proprio come qui ribadisce il testo, allora, in questo caso sappiamo assieme il *che* e il *perché* di quel convenire. Se, alla luce di quanto già detto, il senso generale del passo è di conseguenza ragionevolmente chiaro, dobbiamo cercare di approfondire il significato di due espressioni che qui appaiono: Aristotele introduce questo come un caso in cui abbiamo «qualcosa del *che cos'è*» (τι τοῦ τί ἐστίν) della cosa, e conclude dicendo che questa situazione in cui sa assieme il *che* e il *perché* si ottiene qualora si proceda «attraverso medi» (διὰ μέσων).

Per quanto riguarda l'aver «qualcosa del *che cos'è*», intendo che con questa espressione Aristotele segnali un caso particolare dell'aver «qualcosa dell'oggetto stesso».<sup>26</sup> Si è visto che, nell'interpretazione da me proposta, il significato di quest'ultima espressione era da individuarsi nel possesso del medio che consente di costruire una dimostrazione che concluda necessariamente a una proposizione concernente il *se è* dell'oggetto indagato. Interpreto allora che avere «qualcosa del

---

24 Leggo διὰ μέσων (maggioranza dei *mss.*, Barnes, Mignucci) invece che δι' ἀμέσων (Waitz, Ross).

25 ὄν οὖν ἔχομεν τι τοῦ τί ἐστίν, ἔστω πρῶτον μὲν ὧδε: ἔκλειψις ἐφ' οὗ τὸ Α, σελήνη ἐφ' οὗ Γ, ἀντίφραξις γῆς ἐφ' οὗ Β. τὸ μὲν οὖν πότερον ἐκλείπει ἢ οὐ, τὸ Β ζητεῖν ἔστιν, ἄρ' ἔστιν ἢ οὐ. τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρει ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι λόγος αὐτοῦ. [...] ὅταν δ' εὕρωμεν, ἅμα τὸ ὅτι καὶ τὸ διότι ἴσμεν, ἂν διὰ μέσων ᾖ.

26 *Contra* MIGNUCCI [2007], p. 268, che prende le due espressioni come equivalenti.

*che cos'è*» significhi trovarsi nel caso particolare e favorevole in cui il possesso di «qualcosa dell'oggetto stesso» si riveli essere di quel medio appropriato non solo per costruire la dimostrazione che concluda alla proposizione concernente il *se è*, ma anche per spiegare la predicazione in essa espressa. In questo caso infatti, e come asserisce il brano, il medio corrisponderà proprio al *che cos'è* dell'oggetto indagato. Il sillogismo (2) corrisponde appunto a questa situazione, perché «interposizione della terra» è la causa del convenire dell'eclissi alla luna, e costituisce perciò stesso il *che cos'è* dell'eclissi. Osservo che questa lettura, per cui il caso di avere «qualcosa del *che cos'è*» costituisce un caso speciale di avere «qualcosa dell'oggetto stesso», è compatibile soltanto con l'interpretazione del brano in *B*, 8, 93a 21-29 da me proposta. D'altra parte, mi sembra l'unica che riscatti e giustifichi la differenza d'espressione.

Si diceva poi che Aristotele conclude il passo asserendo che questa situazione in cui si perviene assieme alla conoscenza del *che* e del *perché* si ottiene qualora si proceda «attraverso medi». Interpreto che con tale asserzione egli faccia riferimento al fatto che il possesso del *che* e del *perché* sia tipicamente preceduto dal rinvenimento di una serie di medi che, pur giustificando la predicazione espressa nella conclusione della dimostrazione (il *che*), non sono però esplicativi di quella stessa (il *perché*), e perciò sono intermedi. Soltanto alla fine di questa ricerca seriale, dunque, si perviene finalmente a quel medio che costituisce la causa reale di quella stessa predicazione (come di tutte le altre predicazioni intermedie), cioè il suo *perché*, e che dunque costituisce il *che cos'è* dell'oggetto indagato. Se questa lettura è corretta, anche qui il senso di quanto asserito da Aristotele mi sembra ben riscattato dall'interpretazione da me offerta dei passaggi precedenti.

Esaurita l'analisi di questi due esempi, è il caso di riportare l'ultimo offerto nel capitolo:

Che cos'è il tuono? Spegnimento del fuoco in una nube. Perché tuona? Per lo spegnersi del fuoco nella nube. Nube sia *C*, tuono *A*, spegnimento del fuoco *B*. *B* conviene a *C*, la nube (infatti il fuoco si spegne in essa) e a *B* conviene *A*, rumore; e *B* è una formula definitoria di *A*, il primo estremo. Qualora vi sia un

altro medio di ciò, esso verrà dalle restanti formule definitorie. (*B*, 8, 93b 7-14)<sup>27</sup>

Il sillogismo è in questo caso della seguente forma:

- (3) Tuono/Rumore (*A*) conviene allo spegnimento del fuoco (*B*)  
Spegnimento del fuoco (*B*) conviene alle nuvole (*C*)  
-----  
Rumore (*A*) conviene alle nuvole (*C*).

Il sillogismo (3) è analogo al (2), perché il termine medio in esso coinvolto costituisce la causa della predicazione espressa nella conclusione dimostrativa,<sup>28</sup> ma concerne un evento diverso, ovvero il tuono. Come anticipato precedentemente, una particolarità di questo sillogismo è che in esso Aristotele sembra utilizzare indifferentemente il termine «tuono» e il termine «rumore». Si è detto che ciò non può essere frutto di disattenzione, perché un analogo scambio è implicato in *B*, 2, 90 a 15-18; presumibilmente, la ragione di tale scambio è che 'tuono' è considerato significare lo stesso che 'un certo rumore (= quello che avviene nelle nuvole)', e allora la conclusione dimostrativa «rumore conviene alle nuvole» è connessa in maniera ovvia all'oggetto di cui si ricerca la causa, cioè appunto al tuono, anche se quest'ultimo non appare esplicitamente.<sup>29</sup> Tuttavia, poiché la discussione sulle formule «di ciò che significa il nome» sarà reintrodotta soltanto nel decimo capitolo, rimando all'analisi di quello per una discussione più approfondita. Nel caso di tale sillogismo, comunque, la conclusione «rumore conviene alle nuvole» è ottenuta attraverso il medio «spegnimento del fuoco». Come in (2), con questa dimostrazione sappiamo al contempo il *che* e il *perché*, e sappiamo che il medio che in esso appare costituisce

27 τί ἐστι βροντή; πυρὸς ἀπόσβεσις ἐν νέφει. διὰ τί βροντᾶ; διὰ τὸ ἀποσβέννυσθαι τὸ πῦρ ἐν τῷ νέφει. νέφος Γ, βροντή Α, ἀπόσβεσις πυρὸς τὸ Β. τῷ δὲ Γ τῷ νέφει ὑπάρχει τὸ Β (ἀποσβέννυται γὰρ ἐν αὐτῷ τὸ πῦρ), τούτῳ δὲ τὸ Α, ψόφος· καὶ ἔστι γε λόγος τὸ Β τοῦ Α τοῦ πρώτου ἄκρου. ἂν δὲ πάλιν τούτου ἄλλο μέσον ἦ, ἐκ τῶν παραλοΐπων ἔσται λόγων.

28 Se non altro, per ipotesi: vedi *sotto*, in questa stessa pagina.

29 *Cfr.* CHARLES [2000], p. 197. La pur ingegnosa proposta di BAYER [1995], per cui in questo esempio sarebbero in realtà coinvolti due sillogismi, uno identificativo e uno esplicativo, e da ciò la ragione per cui i termini qui presentati sono quattro, mi sembra che finisca per generare più complicazioni di quelle che è chiamata a risolvere.



allora la definizione del rispettivo estremo maggiore, il tuono. C'è da aggiungere che l'ultima frase del brano sembra comunque considerare la possibilità che «spegnimento del fuoco» non sia davvero il medio appropriato per giustificare la conclusione, e che la sua attribuzione al tuono sia perciò a sua volta mediata, motivo per cui bisogna che l'indagine continui per acquisire la reale conoscenza del *perché*. In effetti, in *Mete.*, II, 9, 369b 11 ss. la causa del tuono qui addotta è criticata.<sup>30</sup> Ciò sembra confermare l'interpretazione della frase «qualora si proceda attraverso medi» discussa appena sopra: tipicamente, è soltanto alla fine di una ricerca in cui si ottengono vari medi che si perviene da ultimo a quello che costituisce la causa reale della predicazione espressa nella conclusione dimostrativa (e di tutte le altre predicazioni intermedie), cioè appunto il suo *perché*.

Così si conclude il capitolo:

Si è detto allora come è ottenuto il che cos'è e come diviene noto; di conseguenza non si produce né un sillogismo né una dimostrazione del che cos'è, e tuttavia esso è manifestato attraverso un sillogismo e attraverso una dimostrazione; di conseguenza né è possibile conoscere il che cos'è, nei casi in cui la ragione è altra, senza la dimostrazione, né vie è dimostrazione di esso, come abbiamo detto anche nella parte aporetica. (*B*, 8, 93b 15-20)<sup>31</sup>

Tirando le somme complessive della discussione degli esempi svolta, il testo osserva che mediante il metodo proposto le definizioni non sono dimostrate. È questo il significato della frase «non si produce né un sillogismo né una dimostrazione del che cos'è» (ὥστε συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστὶν οὐ γίνεται οὐδ' ἀπόδειξις). In effetti anche in (2), dove il termine «eclissi» – ciò di cui si cerca la definizione – appare esplicitamente nella conclusione, questa non esprime la definizione di esso (è piuttosto una proposizione del *se è*). Allora, il senso secondo cui Aristotele, a volte, parla ambiguamente di dimostrazioni del *che cos'è*, dev'essere interpretato nel senso che, come

---

30 MIGNUCCI [2007], p. 273.

31 Ὡς μὲν τοίνυν λαμβάνεται τὸ τί ἐστὶ καὶ γίνεται γινώριμον, εἴρηται, ὥστε συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστὶν οὐ γίνεται οὐδ' ἀπόδειξις, δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως ὥστ' οὐτ' ἄνευ ἀποδείξεως ἔστι γινῶναι τὸ τί ἐστὶν, οὗ ἔστιν αἴτιον ἄλλο, οὐτ' ἔστιν ἀπόδειξις αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς διαφορήμασιν εἴπομεν.

ribadisce qui il testo, «esso è manifestato attraverso un sillogismo e attraverso una dimostrazione» (δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως). In tali dimostrazioni, infatti, il termine medio è costituito dal *perché*, ovvero dalla causa appropriata del *se è* del fenomeno, la quale altro non è che il *che cos'è* della cosa indagata: «infatti in tutti questi casi è manifesto che è lo stesso il *che cos'è* e il *perché è*» (B, 2, 90a 14-5); «è la stessa cosa sapere *che cos'è* e sapere la causa del *se è*» (B, 8, 93a 4). Il *che cos'è*, ovvero la definizione, è con questo metodo dunque dimostrato *qua medio*.

Allargando la discussione, dobbiamo ora mostrare come il metodo per mostrare le definizioni proposto in propria persona da Aristotele riesca eventualmente a risolvere quei problemi che la discussione aporetica dei capitoli 3-7 aveva mostrato affliggere i metodi ispirati a Senocrate e Platone. (1) Si è visto che il requisito fondamentale sotteso ripetutamente e in vario modo in molte delle considerazioni là mosse era che, nel metodo da proporsi, la definizione dovesse risultare *giustificata*. Ciò suggeriva che tale metodo dovesse avvalersi in qualche modo della dimostrazione. (2) Allo stesso tempo, però, questioni formali avevano mostrato che la definizione non poteva apparire nella conclusione della dimostrazione, pena una petizione di principio. (3) Oltre a ciò, risultava che il metodo da proporsi avrebbe dovuto esibire la priorità degli attributi espressi dalla definizione rispetto a ogni altro attributo della cosa definita, e inoltre l'unità reale del *definiens*. (4) Una serie di considerazioni più generali sulle definizioni aveva poi insistito sul fatto che la prova del *che cos'è* e la prova del *se è* non potevano essere identiche (perché l'una è mostrata dalla definizione, mentre l'altra è mostrata dalla dimostrazione), ma non potevano neppure essere distinte (nel senso che nella definizione la prova dell'attribuzione di un *definiens* a un *definiendum* non potrebbe realizzarsi senza al contempo provare l'esistenza di quest'ultimo).

Il metodo proposto da Aristotele soddisfa evidentemente i requisiti espressi nei punti (1) e (2). Esso si avvale infatti della dimostrazione, e perciò della necessità che caratterizza la concatenazione delle proposizioni espresse in essa, ma il *che cos'è* della cosa definita non è ottenuto come sua conclusione, non è dimostrato: esso è

piuttosto esibito in quanto coincidente con il medio. Ora, all'interno del procedimento sillogistico, il medio rappresenta la spiegazione dell'appartenenza del predicato al soggetto espressa nella conclusione. Poiché però, nell'ambito scientifico della dimostrazione, ogni termine del sillogismo è la controparte di un'entità oggettivamente esistente nel mondo, il medio rappresenta in effetto la causa reale di quell'appartenenza. Esso esprime dunque quegli attributi fondamentali della cosa in forza dei quali ogni altro è detto di essa. In questo modo è soddisfatto anche il requisito (3). In altre parole, poiché il *che cos'è* coincide con il *perché è*, cioè appunto con la causa, in tale metodo è chiaramente esibita la priorità dell'attribuzione nel *che cos'è* rispetto a qualsiasi altra attribuzione che riguardi la cosa definita. Infine, (4) è soddisfatto perché nel metodo proposto la dimostrazione in cui è esibito il *che cos'è* ha per conclusione una proposizione concernente il *se è* della cosa definita. In questo modo, l'esistenza di quest'ultima è sempre al contempo necessariamente dimostrata. Il metodo delineato sembra dunque soddisfare tutti i requisiti emersi nella discussione aporetica precedente.

Verso la fine del passaggio ora in discussione, Aristotele limita l'applicazione di questo metodo ai «casi in cui la causa è altra» (οὗ ἔστιν αἴτιον ἄλλο), qualcosa che aveva già adombrato verso l'inizio del capitolo (*cfr.* B, 8, 93 a 5-8). Il senso di questa precisazione è approfondito nel nono capitolo.

### 3.2 *Le cose a cui la proposta aristotelica si applica.* (B, 9)

Presento il testo relativo:

Di alcune cose c'è una causa che è diversa da esse, mentre di altre non c'è. Di conseguenza è manifesto che anche dei *che cos'è* alcuni sono immediati e principi: quelli delle cose di cui bisogna presupporre, o render chiaro in altro modo, che sono e che cosa sono (che è quel che fa lo studioso di aritmetica; in effetti dell'unità presuppone *che cos'è* e *che è*); invece di quelle cose che hanno un medio e della cui sostanza c'è una causa diversa da loro, è possibile manifestare

il che cos'è, come abbiamo detto, attraverso una dimostrazione, senza dimostrarlo. (*B*, 9, 93b 21-8)<sup>32</sup>

Il senso del testo è tutt'altro che limpido.<sup>33</sup> Dall'asserzione che vi sono cose la cui causa è diversa da esse stesse e cose la cui causa è identica a esse stesse, Aristotele trae (ὥστε) che la medesima distinzione si applica anche ai *che cos'è*. Per cercare di chiarificare il punto, possiamo ricorrere al precedente esempio del tuono, che fa sicuramente parte di quelle cose la cui causa è diversa da esse stesse (infatti il testo dice che solo di queste cose è possibile manifestare il *che cos'è* attraverso una dimostrazione, e per il tuono ciò è stato fatto nel capitolo precedente). Allora, la proposizione che esprime il *se è* del tuono è «rumore nelle nuvole», e tale caratterizzazione include degli elementi non accidentali del tuono che possiamo considerare in qualche modo parte della sua definizione (*cf.* *B*, 10, 94a 7-8), cioè del suo *che cos'è* o della sua sostanza (οὐσία). Ma la causa del *se è*, cioè di tale sostanza, è diversa da essa, nel senso che c'è una cosa diversa da «rumore nelle nuvole» che giustifica perché tale rumore si produca nelle nuvole. Tale causa, lo si è visto, è «spegnimento del fuoco». «Spegnimento del fuoco» costituisce a propria volta il *che cos'è* del tuono e dunque, assieme a «rumore nelle nuvole», concorre a costituire la definizione completa del fenomeno (*B*, 10, 94a 5) che è possibile esibire attraverso la rispettiva dimostrazione scientifica. Nel senso stabilito sopra, allora, il tuono ha anche una causa del *se è* e un *che cos'è* diversi da esso stesso.

Di contro, vi sono cose rispetto alle quali il *che cos'è* è attribuito immediatamente e come principio (τῶν τί ἐστὶ τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν). Procedendo in opposi-

---

32 Ἔστι δὲ τῶν μὲν ἕτερόν τι αἴτιον, τῶν δ' οὐκ ἔστιν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστὶ τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστὶν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι (ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ· καὶ γὰρ τί ἐστὶ τὴν μονάδα ὑποτίθεται, καὶ ὅτι ἔστιν)· τῶν δ' ἐχόντων μέσον, καὶ ὧν ἔστι τι ἕτερον αἴτιον τῆς οὐσίας, ἔστι δι' ἀποδείξεως, ὥσπερ εἶπομεν, δηλῶσαι, μὴ τὸ τί ἐστὶν ἀποδεικνύντας.

33 La ricostruzione qui presentata è debitrice di quanto proposto in MIGNUCCI [2007], p. 274, e lascia aperta la questione di quali tipi di cose siano implicate dalla distinzione posta. Alcuni interpreti suppongono tale distinzione riguardi le sostanze, che non hanno una causa o un *che cos'è* diverso da esse stesse, e gli accidenti, che hanno una causa o un *che cos'è* diverso da essi stessi: *cf.*, p. es., ROSS [1949], p. 633. *Contra* BARNES [1993], p. 217. Il testo, qui e altrove, non mi sembra avvalorare una simile supposizione. DESLAURIERS [2007], pp. 48 ss. suppone che la distinzione sia quella tra cose semplici e complesse. Più che spiegare la distinzione mi sembra però ribadirla.

zione a quanto detto precedentemente, dobbiamo supporre allora che per questi casi non sia possibile distinguere tra la sostanza, ovvero il *che cos'è* (o parte del *che cos'è*) della cosa, e un'altra diversa sua causa o *che cos'è*. In questi casi è possibile dare appunto soltanto una definizione immediata della cosa, tale cioè che non sia possibile da rendere manifesta attraverso il procedimento dimostrativo. Per queste cose, si può solo presupporre o render chiaro in altro modo *che sono* e *che cosa sono* (ἄ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστὶν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι). Con ciò si chiude l'analisi di questo breve capitolo.

### 3.3 I diversi tipi di definizione. (B, 10)

Il capitolo decimo presenta una discussione generale dei diversi tipi di definizione che costituisce il coronamento della trattazione precedente, con alcune importanti integrazioni. Si apre così:

Poiché la definizione è detta essere la formula del *che cos'è*, è manifesto che un tipo di definizione sarà la formula di che cosa significa il nome o un'altra espressione denominativa, come per esempio che cosa significa triangolo. (B, 10, 93b 29-32)<sup>34</sup>

L'argomentazione procede in questo modo: dalla premessa che «la definizione è detta essere la formula del *che cos'è*», Aristotele conclude che «un tipo di di definizione sarà la formula di che cosa significa un nome o “un'altra espressione denominativa” (ἕτερος ὀνοματώδης)<sup>35</sup>». La consequenzialità della conclusione rispetto alla premessa sembra però tutt'altro che *manifesta*. È allora necessario supporre che egli assuma un'altra premessa, taciuta nel testo. Il senso di ciò che Aristotele intende potrebbe

---

34 Ὅρισμός δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ, φανερόν ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης, οἷον τί σημαίνει [τί ἐστὶ] τρίγωνον.

35 ROSS [1949], p. 635, identifica queste con termini complessi assimilabili a nomi quali “linea retta”. Un diverso suggerimento in CHARLES [2000], p. 26 n. 6. Il testo è troppo conciso per decidere quale sia il senso effettivo dell'espressione, ma in ogni caso questo non è discriminante per l'interpretazione generale del passaggio. In ciò che segue mi concentrerò soltanto sul caso dei nomi.

essere il seguente.<sup>36</sup> (P1) la definizione, in generale, è la formula che esprime *che cos'è X*; (P2, taciuta) in alcuni casi (quelli dove *X* stia per un nome, '*X*') la formula che esprime *che cos'è X* è la formula che esprime che cosa significa '*X*'; (C) in alcuni casi la definizione è la formula che esprime che cosa significa '*X*'. Secondo quanto ipotizzato, l'esempio che Aristotele offre subito dopo va inteso quindi nel senso che dare una definizione di 'triangolo' equivale a dare una formula che esprima che cosa significa 'triangolo'.<sup>37</sup>

Alcuni interpreti offrono una lettura affatto diversa, ritenendo che il passo sia dedicato a introdurre un tipo di definizione che sia la formula di che cosa significa il nome nel quale il nome denoti qualcosa di esistente.<sup>38</sup> Nel resto del libro (e ciò sembra ripetuto in questo stesso brano, ma vedi sotto in questa pagina) la definizione era stata caratterizzata come una formula del *che cos'è*, ovvero dell'essenza (*cfr. B, 3, 90b 16*). Proprio per questo nel capitolo settimo, avendo osservato che le formule di cosa significa un nome si possono dare anche di cose non esistenti, le quali non hanno un *che cos'è* (*cfr. B, 7, 92b 5-8.*), si era negato che queste formule potessero costituire davvero delle definizioni (*cfr. B, 7, 92b 26-8*). Ma in questo passo Aristotele riabiliterebbe appunto quelle formule come un tipo di definizione ponendo la clausola che siano ristrette ai soli nomi di cose esistenti, ciò che permette di evitare le aporie precedentemente emerse.

Questa interpretazione va però incontro a gravi difficoltà. In primo luogo, nel testo non è segnalata nessuna restrizione dell'applicazione dell'argomento ad *alcune* formule di ciò che significa il nome, quelle che denotino esistenti. Se la posizione di tale restrizione fosse stata esattamente l'intento del brano, ci si aspetterebbe che essa fosse segnalata chiaramente. In secondo luogo, se diamo alla definizione di definizione (P1) il senso forte per cui una definizione è la formula dell'*essenza* di una cosa, l'argomentazione diventa oscura: in che senso una formula di cosa significa il nome, sia pure di un esistente, potrebbe essere in questo caso qualificata come una defini-

---

36 Qui e nel seguito accolgo molte delle osservazioni offerte in CHARLES [2000], *pp.* 26 *ss.*

37 *Cfr. A, 1, 71a 13-5*, dove le espressioni «che cos'è ciò che è detto» e «che cosa significa» sono usate indifferentemente (*cfr. anche A, 2; 10*).

38 In vario modo: *p. es.*, BOLTON [1976], *pp.* 529 *ss.*; SORABJI [1980], *pp.* 196 *ss.*; DEMOSS e DEVEREUX [1988], *pp.* 133 *ss.*

zione? Bisognerebbe interpretare (P2) nel senso a sua volta forte che la formula di cosa significa il nome è sempre la formula che esprime l'essenza della cosa denotata dal nome, il che è tutt'altro che ovvio. In effetti, Aristotele assume l'opposto (*cf.* *B*, 7, 92b 26-8).

L'interpretazione precedentemente offerta non soffre di simili problemi perché non pone la suddetta restrizione per l'applicazione dell'argomento, il quale diventa così immediatamente chiaro. Rimane però il fatto che, nel resto del libro, Aristotele sembrava aver escluso che formule di che cosa significa il nome fossero assimilabili a definizioni. Ma la gravità di questo problema è forse attenuata se si considera che la discussione è introdotta da un «si dice» (*λέγεται*), il quale suggerisce che la posizione qui espressa rispecchi un'opinione diffusa, ovvero segnali un rilassamento rispetto ai requisiti personalmente posti da Aristotele per le definizioni senza che con ciò egli vi rinunci. Inoltre, nel seguito del capitolo egli dirà che questa è *una* «definizione di definizione» distinguendola da un'altra che segue (*cf.* *B*, 10, 93b 38). Considerando però che poi *tutte* le altre che seguono sono in qualche modo connesse con il procedimento dimostrativo, mentre la formula di che cosa significa il nome no (*cf.* *B*, 7, 92b 32-3), si può forse intendere la frase come se suggerisse che la prima è una definizione distinta da tutte; ciò che costituirebbe una conferma che la formula di che cosa significa il nome è allora qui ammessa essere un tipo di definizione in un senso peculiare e lato. Quest'ultima è comunque solo una congettura.

Il testo così procede:

Se possediamo che esso è, cerchiamo perché è; ma è difficile cogliere in questo modo quelle cose di cui non sappiamo che sono. Si è detta prima la ragione della difficoltà, e cioè che non sappiamo nemmeno se la cosa è o no, se non accidentalmente. (*B*, 10, 93b 32-5)<sup>39</sup>

La lettura da dare di questo passo è in buona parte dipendente dall'interpretazione che si dà di *B*, 8, 93a 15-29, a cui il testo fa riferimento («si è detto prima...»). Sulla base

---

<sup>39</sup> ὅπερ ἔχοντες ὅτι ἔστι, ζητοῦμεν διὰ τί ἔστιν· χαλεπὸν δ' οὕτως ἔστι λαβεῖν ἢ μὴ ἴσμεν ὅτι ἔστιν. ἢ δ' αἰτία εἴρηται πρότερον τῆς χαλεπότητος, ὅτι οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἴσμεν, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.

dell'interpretazione che ho data di quello (*cf. supra*, pp. 67 ss.), allora, è possibile così leggerlo. Nella prima frase Aristotele ricorda che avendo la conoscenza del *che* è di una cosa procediamo nell'indagine del *perché* è; e insiste che è difficile cogliere «in questo modo» (οὕτως) – cioè procedendo a conoscere il *perché* è –<sup>40</sup> quelle cose di cui non sappiamo che sono. Il motivo della difficoltà lo si è visto. La conoscenza non accidentale del *se è/che* è di una cosa si ottiene quando se ne abbia dimostrazione. La dimostrazione rilevante ci consente infatti di ottenere una conoscenza certa che la cosa esiste ed assieme alcune sue caratteristiche non accidentali. Il possesso di queste informazioni allora guida la successiva ricerca del *perché* è nella giusta direzione, fino a che si risalga a quel medio che costituisce la causa reale dell'esistere in quel certo modo proprio dell'oggetto, causa che coinciderà con il suo *che cos'è*. Viceversa, quando non conosciamo il *se è/che* è della cosa non abbiamo alcuna guida per poter proseguire nell'indagine del *perché* è/*che cos'è*, e la stessa situazione si verifica nel caso in cui 'conosciamo' il *se è/che* è soltanto accidentalmente.

Il contesto in cui è inserito il passo suggerisce che tale conoscenza accidentale del *che* è ha qualche attinenza con il conoscere che cosa significa il nome. Qualcuno in possesso della sola conoscenza di che cosa significa 'triangolo' non sa ancora in effetti se il triangolo esiste e in che modo (il significato di un nome si dà anche per quelle cose che non esistono, *cf. B*, 7, 92b 5-8), o al limite lo sa soltanto accidentalmente (cioè non dimostrativamente, *cf. B*, 7, 92b 32-3 ). Il passo, allora, costituisce un invito a non considerare le formule di che cosa significa un nome alla stessa stregua delle altre formule del *che cos'è*, che sono le sole definizioni che danno informazioni reali sulle cose e sulle loro proprietà necessarie. Tale invito è consequenziale a ciò che precede nel capitolo secondo l'interpretazione che ne è stata offerta: che le formule di cosa significa un nome sono definizioni in un senso lato, e che non sono ristrette ad esistenti. Ciò che segue porta avanti la stessa linea di pensiero:

Una formula è una in due modi: o per congiunzione, come l'*Iliade*, oppure

---

40 CHARLES [2000], p. 34 n. 18. Una discussione delle possibili interpretazioni di οὕτως si trova in ACKRILL [1993], pp. 303-4.



per il fatto di manifestare una cosa di una cosa non accidentalmente. (*B*, 10, 93b 35-7)<sup>41</sup>

Qui Aristotele osserva che l'unità espressa da una definizione può essere di due tipi: una è quella che consiste nell'attribuzione non accidentale di qualcosa a qualcosa (τῷ ἐν καθ' ἑνὸς [...] μὴ κατὰ συμβεβηκός); l'altra, esemplificata dall'*Iliade*, è per congiunzione (συνδέσμῳ). L'esempio diventa chiaro se si fa riferimento alla discussione svolta nel settimo capitolo (*cf.* 92b 30-3), dove si osservava che i versi del poema potrebbero essere presi come una lunga formula di che cosa '*Iliade*' significa. In questo caso l'unità delle parti della formula definitoria è puramente artificiale. L'altro caso, per opposizione, è invece quello in cui le parti della formula definitoria siano legate tra loro per un'unità naturale, cioè oggettiva, perché esprimono delle connessioni essenziali della cosa stessa. Similmente a prima, l'invito è evidentemente a non considerare le formule di che cosa significa un nome alla stessa stregua delle altre formule del *che cos'è*, perché soltanto queste ultime manifestano necessariamente delle relazioni non accidentali, mentre le prime potrebbero esprimere delle relazioni che sono soltanto artificiali. Ciò che risulta ancora implicato è insomma che le formule di cosa significa un nome sono considerate definizioni in un senso lato.

Il testo così prosegue:

Una definizione della definizione è quella detta, mentre un'altra è la formula che manifesta perché una cosa è. Di conseguenza, il primo tipo significa qualcosa, ma non lo prova, mentre è chiaro che il secondo sarà come una dimostrazione del che cos'è, differendo dalla dimostrazione per la disposizione dei termini. Infatti fa differenza dire perché c'è il tuono e che cos'è il tuono. Si dirà infatti così: perché il fuoco si spegne nelle nubi. Ma che cos'è il tuono? Rumore del fuoco che si spegne nelle nubi. Di conseguenza la stessa formula è espressa in modo diverso, e in un modo è una dimostrazione continua, nell'altro una definizione. (*B*, 10, 93b 38-94a 7)<sup>42</sup>

---

41 (λόγος δ' εἷς ἐστὶ διχῶς, ὁ μὲν συνδέσμῳ, ὡσπερ ἡ Ἰλιάς, ὁ δὲ τῷ ἐν καθ' ἑνὸς δηλοῦν μὴ κατὰ συμβεβηκός.)

42 Εἷς μὲν δὴ ὅρος ἐστὶν ὅρου ὁ εἰρημένος, ἄλλος δ' ἐστὶν ὅρος λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἔστιν. ὥστε ὁ μὲν πρότερος σημαίνει μὲν, δείκνυσι δ' οὐ, ὁ δ' ὕστερος φανερόν ὅτι ἔσται οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί

Aristotele introduce qui un secondo tipo di definizione: la formula che manifesta *perché* una cosa è. Questo tipo è contrapposto al primo in quanto non si limita a indicare il significato di un nome, ma è «come una dimostrazione del *che cos'è*» (οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστί). Il senso secondo cui quest'ultima espressione dev'essere letta è quello emerso commentando i capitoli precedenti (vedi *supra*, pp. 65 e 81-2): il *che cos'è* è dimostrato *qua* medio. Ciò è evidente per il fatto che, esattamente come prima, qui la formula definitoria (= ciò che esprime il *che cos'è*) è detta manifestare il *perché* della cosa definita, cioè la causa, e nella dimostrazione la causa appare come medio. La dimostrazione a cui questa definizione è paragonata, accennata nel seguito del testo, è quindi esattamente la stessa di quella proposta in *B*, 8, 93b 9-14, e va così ricostruita:<sup>43</sup>

Rumore (*A*) conviene allo spegnimento del fuoco (*B*)

Spegnimento del fuoco (*B*) conviene alle nubi (*C*)

---

Rumore (*A*) conviene alle nubi (*C*).

dove 'tuono' è evidentemente considerato da Aristotele significare lo stesso che 'un certo rumore (= quello che avviene nelle nubi)' e allora la conclusione dimostrativa «rumore conviene alle nubi» è connessa in maniera ovvia al tuono, anche se quest'ultimo non appare esplicitamente.<sup>44</sup> In tale sillogismo ciò che è dimostrato in

---

ἐστί, τῇ θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως. διαφέρει γὰρ εἰπεῖν διὰ τί βροντᾶ καὶ τί ἐστί βροντή· ἐρεῖ γὰρ οὕτω μὲν "διότι ἀποσβέννυται τὸ πῦρ ἐν τοῖς νέφεσι". τί δ' ἐστί βροντή; ψόφος ἀποσβεννυμένου πυρὸς ἐν νέφεσιν. ὥστε ὁ αὐτὸς λόγος ἄλλον τρόπον λέγεται, καὶ ὡδὶ μὲν ἀπόδειξις συνεχῆς, ὡδὶ δὲ ὀρισμός.

43 Secondo alcuni (*p. es.* BARNES [1993], p. 224) essa va invece ricostruita diversamente:

Rumore nelle nubi (*A*) conviene allo spegnimento del fuoco (*B*)

Spegnimento del fuoco (*B*) conviene al tuono (*C*)

---

Rumore nelle nubi (*A*) conviene al tuono (*C*).

Contro tale ricostruzione non ho nulla da aggiungere rispetto a quanto osservato in LANDOR [1985], pp. 122-8.

44 Ciò suggerisce che la formula di che cosa significa il nome, pur non essendo direttamente coinvolta nella 'dimostrazione del che cos'è', gioca comunque un ruolo importante nella ricerca. Con il possesso di quella formula uno pone infatti che la cosa denotata dal nome, se esiste, possiede una certa proprietà. A partire da questa posizione, uno può arrivare a conoscere che quella proprietà

senso proprio è il convenire del rumore alle nubi o, che è lo stesso, l'esistenza del tuono. Ma poiché quel convenire è tratto in forza della causa «spegnimento del fuoco», in un senso derivato si può dire che è dimostrata anche questa. Aristotele asserisce allora che, con una diversa «disposizione dei termini» (τῆ θέσει)<sup>45</sup>, dalla stessa dimostrazione si costruisce la definizione intesa come la formula che manifesta la causa, ovvero il *perché è*, dell'esistere necessariamente in quel certo modo proprio del tuono: rumore del *fuoco che si spegne* nelle nubi. L'altra asserzione ambigua presente nel testo secondo la quale «fa differenza dire *perché c'è* il tuono e *che cos'è* il tuono» non va intesa come se con essa Aristotele intendesse dire che il *perché è* del tuono non coincide con il *che cos'è* – se così fosse ogni risultato raggiunto qui e nei capitoli precedenti sarebbe rimesso in discussione – ma, come spiega l'ultima parte del testo, va intesa nel senso che «*la stessa formula è espressa in modo diverso*, e in un modo è una dimostrazione continua, nell'altro una definizione», secondo quanto sopra illustrato.

Si è detto che la conclusione del sillogismo offerto sopra stabilisce che il tuono esiste. C'è allora da osservare che se il secondo tipo di definizione differisce da tale sillogismo solo per la disposizione dei termini, in esso è sempre implicata la conoscenza che la cosa definita esiste. All'opposto, si è visto che per Aristotele una persona può conoscere la formula di che cosa significa un nome senza conoscere necessariamente che la cosa denotata dal nome esiste. Inoltre, sempre per via della sua connessione alla dimostrazione, nella definizione che manifesta il *perché* di una cosa è sempre implicata l'unità delle sue parti. Ciò non è assicurato dalla formula di che cosa significa il nome, che per Aristotele può esprimere un'unità artificiale. Da ciò si deve trarre che, anche quando il *definiens* espresso nelle due definizioni sia di fatto lo stesso, le due definizioni differiscono cionondimeno. Ciò è chiaro, d'altra parte, anche considerando il diverso loro scopo: la prima è dedicata a esibire il signi-

---

appartiene in effetti non accidentalmente alla cosa; ciò risulterà nel caso riesca a provare dimostrativamente quell'appartenenza (conoscenza del *che*). Infine, a partire da questa conoscenza, uno può arrivare a scoprire la causa appropriata di tale caratterizzazione, causa che coinciderà col *che cos'è* della cosa (conoscenza del *perché*). Per una discussione dettagliata di questo ruolo iniziale delle formule di cosa significa il nome nella ricerca: cfr. CHARLES [2000], pp. 23-77.

45 Questa traduzione di θέσις è giustificata dalla successiva riformulazione della stessa espressione in B, 10, 94a 12: «che differisce solo per forma grammaticale (πρώσει) dalla dimostrazione».

ficato di un nome, la seconda la natura della cosa stessa.

Il testo introduce quindi un terzo tipo di definizione:

Inoltre definizione del tuono è «rumore nelle nubi». Questa è la conclusione della dimostrazione del che cos'è. (*B*, 10, 94a 7)<sup>46</sup>

Aristotele fa di nuovo riferimento a una dimostrazione del *che cos'è*, ma il senso secondo cui questa espressione dev'essere presa è già stato chiarito. Egli asserisce che la conclusione del sillogismo prefigurato sopra, «rumore nelle nubi (= rumore conviene alle nubi)», che propriamente è una proposizione concernente il *se è*, costituisce un terzo tipo di definizione del tuono. Ciò è detto presumibilmente perché tale proposizione include comunque degli elementi non accidentali del fenomeno, in quanto ottenuti necessariamente attraverso la dimostrazione relativa, che possiamo dunque considerare parte della sua definizione o della sua sostanza (lo stesso era implicato in quanto detto nel capitolo nono, vedi sopra, *p.* 84). È importante osservare che, essendo questa definizione a sua volta strettamente connessa alla dimostrazione, essa differisce dalla definizione come formula di che cosa significa il nome quand'anche il *definiens* espresso fosse di fatto lo stesso, per motivi analoghi a quelli esposti nella pagina precedente con riferimento al secondo tipo di definizione.

La definizione degli immediati è la posizione indimostrabile del che cos'è. (*B*, 10, 94a 7-9)<sup>47</sup>

L'ultima definizione introdotta è quella degli immediati (τῶν ἀμέσων), la quale è detta essere indimostrabile nel senso che, diversamente dalle due precedenti, non è possibile nemmeno esibirla attraverso una dimostrazione (vedi sopra, *p.* 83-4). Anch'essa comunque differisce dal primo tipo di definizione nella misura in cui tratta della cosa stessa, e non del significato di un nome. Per questo è comunque legata alla dimostrazione, nel senso che può apparire tra le premesse dimostrative (*cf.* *B*, 9, 93b

---

46 (ἔτι ἐστὶν ὄρος βροντῆς ψόφος ἐν νέφεσι· τοῦτο δ' ἐστὶ τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπέρασμα.)

47 ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὀρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος.

22), al contrario dell'altra.

Il capitolo si avvia quindi alla sua chiusura proponendo prima un riassunto di ciò che è stato appena detto, e poi di ciò che è stato detto complessivamente negli ultimi capitoli:

Un tipo di definizione è dunque la formula indimostrabile del che cos'è; un altro tipo è il sillogismo del che cos'è, che differisce solo per la forma grammaticale dalla dimostrazione, e un terzo la conclusione della dimostrazione del che cos'è.

È chiaro allora dalle cose dette in che senso ci sia dimostrazione del che cos'è e in che senso non ci sia, e di quali cose ci sia e di quali non ci sia; inoltre in quanti modi venga detta la definizione e in che senso essa provi il che cos'è e in che senso non lo provi, e di quali cose vi sia definizione e di quali no; inoltre in che rapporto stia con la dimostrazione e in che senso vi possa essere definizione e dimostrazione della stessa cosa e in che senso non vi possa essere. (*B*, 10, 94a 7-9)<sup>48</sup>

La discussione fin qui svolta ha mostrato che la formula di che cosa significa il nome costituisce un tipo di definizione diverso da qualsiasi altro di quelli proposti nel capitolo. Ciò spiega perché essa sia tralasciata nel riassunto che qui viene offerto, il quale ricorda appunto soltanto le altre tre definizioni connesse con la dimostrazione e rilevanti in ambito scientifico.

Per quanto riguarda la seconda parte del brano le prime due righe si riferiscono ai capitoli ottavo e nono, le successive due al decimo, e le ultime ai capitoli ottavo, nono, e decimo insieme. Se quanto detto commentandoli è chiaro, il loro significato dovrebbe essere chiaro a sua volta.

---

48 Ἔστιν ἄρα ὁρισμὸς εἰς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος, εἰς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστὶ, πτόσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπέρασμα. φανερόν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ πῶς ἔστι τοῦ τί ἐστὶν ἀπόδειξις καὶ πῶς οὐκ ἔστι, καὶ τίνων ἔστι καὶ τίνων οὐκ ἔστι, ἔτι δ' ὁρισμὸς ποσαχῶς τε λέγεται καὶ πῶς τὸ τί ἐστὶ δείκνυσι καὶ πῶς οὐ, καὶ τίνων ἔστι καὶ τίνων οὐ, ἔτι δὲ πρὸς ἀπόδειξιν πῶς ἔχει, καὶ πῶς ἐνδέχεται τοῦ αὐτοῦ εἶναι καὶ πῶς οὐκ ἐνδέχεται.

### 3.4 Osservazioni conclusive.

È ora il caso di riepilogare i risultati raggiunti in questo capitolo ponendoli in connessione con quanto emerso nella discussione precedente.

Si ricorderà che la conclusione cui si era giunti nei primi due capitoli del libro era che la ricerca del *che cos'è* di una cosa coincide con la ricerca del suo *perché* è. Tale conclusione era tratta dall'osservazione che entrambe queste ricerche consistono, nell'ambito del procedimento scientifico, nella ricerca del medio appropriato di una dimostrazione che verta su quella cosa, cioè di una dimostrazione che abbia per conclusione l'attribuzione necessaria di un predicato reale alla cosa stessa (o, nel caso la ricerca verta su un predicato, l'attribuzione necessaria di questo a un soggetto esistente). In effetti, all'interno della dimostrazione, il medio appropriato rappresenta la causa, cioè appunto il *perché*, di quell'attribuzione; e il *che cos'è* è esattamente ciò che costituisce la causa dell'esser tale della cosa, che nell'attribuzione è espresso.

Ora, poiché la definizione è la formula del *che cos'è* di una cosa, la suddetta ricerca può essere riformulata come una ricerca delle definizioni. Il successivo blocco di capitoli, dal terzo al settimo, si era focalizzato allora su questa questione fondamentale: come possiamo cercare e ottenere le definizioni? Di qui l'esame dei possibili metodi già proposti da – o almeno ispirati a – altri insigni filosofi. In seguito alla discussione svolta, quei metodi erano risultati inadeguati perché incapaci di soddisfare una serie di requisiti indispensabili.

Nei capitoli dall'ottavo al decimo, che abbiamo ora commentato, Aristotele propone di conseguenza un altro e diverso metodo capace di soddisfare quei requisiti, e lo fa sfruttando esattamente le osservazioni emerse nei primi due capitoli che si sono ricordate sopra. Secondo tale metodo, per condurre la ricerca del *che cos'è* di una cosa è anzitutto fondamentale conoscere l'esistere della cosa sotto un suo aspetto non accidentale, vale a dire il *che è/se è* della cosa. Poniamo che la cosa di cui si ricerca la definizione sia un evento. Tale evento è allora conosciuto sotto un suo aspetto non accidentale nel caso risulti attribuito a un soggetto nella conclusione di una dimostrazione. In questo caso, infatti, sapremo che l'evento esiste come qualcosa

che conviene necessariamente al rispettivo soggetto. Avendo costruito quella dimostrazione, però, sapremo che l'evento è attribuito necessariamente anche a qualcos'altro, cioè a ciò che nella dimostrazione è espresso dal termine medio, che è appunto ciò che, convenendo a sua volta al soggetto, è il responsabile del necessario convenire dell'evento al soggetto nella conclusione della dimostrazione. Ora, nei casi più fortunati, quel qualcosa costituirà proprio la causa appropriata che giustifica il convenire dell'evento al soggetto nella conclusione della dimostrazione, cioè il *perché*, e in questo caso esso coinciderà con il *che cos'è* dell'evento – che avremo con ciò stesso ottenuto. Altrimenti avremo comunque conosciuto l'evento sotto un suo altro aspetto necessario, e potremo proseguire nella ricerca fino a scoprire *quel* medio che è appropriato per giustificare questo e ogni altro convenire dell'evento, cioè di nuovo il *perché/che cos'è* dell'evento. Si è visto che il suddetto metodo riesce contemporaneamente a soddisfare tutti i requisiti che erano risultati dalla discussione aporetica svolta nei capitoli centrali (*supra*, pp. 82-3).

Nel seguito Aristotele precisa che tale metodo non è applicabile a qualsiasi cosa, ma soltanto a quelle la cui causa è diversa da esse stesse. Per le altre cose, quelle la cui causa *non* è diversa, è necessario cercare in altro modo il loro *che cos'è* (e parte dei capitoli *B*, 13 e *B*, 19 sarà dedicata a questo problema). Infine, a coronamento della trattazione svolta, egli offre una discussione dei vari tipi di definizione emersi.

## *Conclusione*

Giunti alla fine del commento del testo dei primi dieci capitoli del secondo libro degli *Analitici secondi*, a guisa di conclusione complessiva è forse opportuno richiamare per sommi capi quanto è emerso nell'interpretazione che di essi è stata offerta. Naturalmente, rimando alle discussioni precedentemente svolte per una esposizione più approfondita dei vari punti.

Nel primo capitolo Aristotele apre la trattazione enumerando quattro tipi di cose che possono essere oggetto di ricerca, ai quali fa corrispondere quattro tipi di conoscenza che è possibile ottenere. Questi ammontano precisamente al *che è*, *perché è*, *se è*, *che cos'è*. Nel commentarli, si è osservato che la conoscenza che è qui oggetto di discussione è la conoscenza *scientifica*: così letta, l'asserzione che i tipi di conoscenza possibili si esauriscono in quei quattro soltanto diviene allora ragionevole. Secondo la caratterizzazione offerta di seguito, ciascuna ricerca (e ciascuna corrispondente conoscenza) è quindi così esplicabile. La ricerca del *che è* riguarda l'eventuale convenire di un certo predicato a un certo soggetto. Saputo il *che è*, si può proseguire nella ricerca del *perché è*. Questa ricerca consiste nell'indagare, appunto, perché quel certo predicato convenga al rispettivo soggetto. Aristotele preciserà più avanti che a volte le due conoscenze possono divenire manifeste anche insieme, dunque si è sottolineato che l'ordine posto non va letto tanto in senso temporale, quanto piuttosto in senso logico. La ricerca del *se è* riguarda invece l'esistenza di un soggetto o di un predicato, e a questa è consequenziale la ricerca del *che cos'è* quel soggetto o quel predicato stesso, cioè quali sono i suoi caratteri essenziali.

Il secondo capitolo introduce delle precisazioni ulteriori e fondamentali rispetto a quanto detto. In esso Aristotele riconduce la ricerca del *che è* e la ricerca del *se è* alla ricerca di un medio, mentre riconduce la ricerca del *perché è* e la ricerca del *che cos'è* alla ricerca di quale sia il medio. Egli spiega infatti che il medio è ciò che costituisce la causa, e che quest'ultima è l'obiettivo ultimo di ogni indagine. Il medio a cui



fa riferimento è stato naturalmente identificato con il medio dimostrativo. Allora, per quanto riguarda il *che è* la prospettiva aristotelica è stata esplicitata nel modo seguente: cercare scientificamente se un certo predicato convenga a un soggetto significa cercare se vi sia un qualcosa tale che il predicato convenga al qualcosa, e il qualcosa convenga al soggetto, per cui, attraverso la mediazione di quello, il predicato a sua volta convenga al soggetto nella conclusione di una dimostrazione. Cercare *perché è* significa invece cercare, tra gli eventuali molteplici termini medi rinvenibili, quale costituisca quello appropriato per spiegare il convenire del predicato al soggetto in quella conclusione, vale a dire quale rappresenti la causa reale di tale convenire. Per quanto riguarda la ricerca del *se è*, per via della stessa suddetta caratterizzazione che di essa è data, si è stabilito che con essa non cerchiamo la semplice esistenza di un soggetto o di un predicato, come poteva sembrare di primo acchito, ma piuttosto di nuovo il convenire di un certo predicato a un certo soggetto. Tale convenire implica in effetti l'esistenza dell'uno e dell'altro; analogamente a quanto avviene nella ricerca del *che è*, allora, tale indagine è condotta cercando un medio che leghi quel soggetto e quel predicato nella conclusione di una dimostrazione. E, analogamente a quanto avviene nell'indagine del *perché è*, la ricerca del *che cos'è* è condotta cercando, tra gli eventuali vari medi rinvenibili, quello che costituisca la causa appropriata per spiegare quel convenire del predicato al soggetto nella conclusione della dimostrazione. Il *che cos'è*, vale a dire l'essenza, è ciò che invero spiega l'esistere così e così (cioè possedendo necessariamente alcune altre caratteristiche) di ciascuna cosa.

Ciò che risulta da quanto detto nel secondo capitolo è che l'apparentemente netta distinzione delle quattro domande posta in apertura del trattato tende progressivamente a farsi più sfumata, e si risolve infine in due coppie di domande strettamente legate (*che è/se è?*; *perché è/che cos'è?*), le quali costituiscono in effetto due momenti di un'unica domanda fondamentale (*c'è un medio della cosa cercata? E dunque, qual è quello appropriato?*) nella pratica della ricerca scientifica. Il punto è di grande importanza, perché allude a quella peculiare assimilazione del *che cos'è/perché è* di una cosa con la *causa* del *che è/se è* della cosa stessa; assimilazione

giustificata dal fatto che, si è visto, all'interno della dimostrazione la causa è rappresentata dal medio appropriato, e questo è appunto ciò che in ultima è ricercato nell'indagine del *che cos'è/perché è*. Aristotele sfrutterà proprio queste osservazioni nella messa a punto del metodo per cercare le definizioni che proporrà in seguito.

Nei capitoli successivi egli comincia infatti una lunga discussione volta ad indagare attraverso quale metodo, le definizioni possano essere cercate e ottenute. Il collegamento di questa discussione con quanto detto precedentemente si spiega in questo modo: posto che la definizione esprime il *che cos'è*, la ricerca del *che cos'è* può allora essere riformulata come la ricerca della definizione. Il capitolo terzo inizia la suddetta discussione, che è tuttavia svolta in modo aporetico fino al settimo, considerando la possibilità di ottenere una definizione per dimostrazione, vale a dire considerando la possibilità formale che una proposizione costituisca al contempo la conclusione di una dimostrazione e una definizione. Contro tale possibilità Aristotele offre una lunga serie di argomenti strategicamente organizzati in tre momenti. Inizialmente egli critica la tesi che ogni conclusione di una dimostrazione sia una definizione, poi critica la converso di questa, cioè che ogni definizione sia la conclusione di una dimostrazione, e infine critica la tesi più debole rispetto alle precedenti, per la quale esiste qualche conclusione di una dimostrazione che è una definizione. Nell'analisi di questa serie di argomenti si è visto che non tutti hanno la stessa rilevanza e conclusività logica. Il più importante è forse quello che fa leva sui due seguenti principi: (i) se  $P$  è la conclusione di una dimostrazione, è possibile conoscere  $P$  soltanto per via di dimostrazione; e (ii) se  $P$  è una definizione, è possibile conoscere  $P$  per via di definizione. Nell'ipotesi in cui  $P$  sia al contempo la conclusione di una dimostrazione e una definizione, allora, per (ii) potremmo conoscere  $P$  per via di definizione, ma con ciò stesso sarebbe violato (i). Dunque, contro l'ipotesi, non è possibile che alcuna proposizione  $P$  sia assieme la conclusione di una dimostrazione e una definizione. Pur costituendo il testo di questo capitolo una discussione prettamente critica, si sono sottolineate alcune opinioni sulle definizioni che emergono come accettate sicuramente in propria persona da Aristotele. Queste sono che le definizioni hanno forma universale e affermativa, che esprimono il *che cos'è* di

una cosa, e che appaiono nelle premesse delle dimostrazioni che vertono sull'oggetto da esse definito. Tali elementi effettivamente saranno ritrovati e rispettati nel metodo per cercare e ottenere le definizioni proposto positivamente da Aristotele.

Si è detto poi che la discussione aporetica, nonostante l'apparente annuncio contrario posto in apertura del quarto capitolo, continua ancora. L'oggetto polemico di questo capitolo è un metodo per dimostrare le definizioni che, nella qui adottata interpretazione, è stato identificato con quello che più tardi, nel capitolo ottavo, è denominato un λογικὸς συλλογισμὸς, un «sillogismo dialettico». Questo metodo, ispirato probabilmente a Senocrate, consiste di nuovo nel costruire una dimostrazione che abbia per conclusione una definizione. Contro tale metodo Aristotele muove una serie di argomenti piuttosto complessi, tesi a mostrare che per costruire una dimostrazione di quel tipo si è costretti ad assumere già nelle premesse la definizione dell'oggetto del quale si cerca la definizione, incorrendo così in una petizione di principio. Di più, a tale metodo Aristotele rimprovera più o meno esplicitamente anche altre mancanze, come il fatto di non giustificare la priorità della definizione assunta rispetto a quella che si pretende dimostrata nella conclusione, e il fatto di non giustificare l'unità del *definiens*. Nel capitolo sesto egli riprende la discussione sul λογικὸς συλλογισμὸς assieme ad altre possibili dimostrazioni del *che cos'è* analoghe, ma costruite a partire da presupposizioni, e con argomenti altrettanto complessi dei precedenti ribadisce le mancanze già menzionate. Nel commento si è osservato che queste costituiscono allora altrettanti requisiti che il metodo proposto da Aristotele sarà chiamato a soddisfare.

Nel quinto capitolo egli discute la possibilità che le definizioni siano cercate e ottenute attraverso il metodo platonico della divisione. Contro di essa osserva che in tale metodo non è riscontrabile nessuna necessità logica che giustifichi la correttezza della definizione eventualmente ottenuta. La divisione infatti non costituisce un procedimento deduttivo, ma assume tutti i predicati che ritiene siano compresi nella definizione della cosa. In questo modo essa non sembra soddisfare nessuno dei requisiti sopra posti, e inoltre non garantisce che i predicati assunti costituiscano effettivamente le proprietà essenziali del *definiendum* o, comunque, che siano tali da esaurirle

tutte. Perciò, anche se nel capitolo tredicesimo tale metodo verrà parzialmente riabilitato, qui viene scartato perché complessivamente insoddisfacente.

Il settimo capitolo, l'ultimo della serie aporetica, espone altri problemi più generali delle definizioni. Qui si mette infatti in dubbio la capacità stessa di queste ultime di mostrare il *che cos'è* delle cose. Si nota infatti che se l'attribuzione di un *definiens* a un *definiendum* non può essere ottenuta dimostrativamente (per i motivi esposti nei capitoli precedenti), e neppure induttivamente (perché ciò che possiamo trarre attraverso questo procedimento è che le cose particolari possiedono certi predicati, ma senza sapere se essi siano effettivamente parte dell'essenza di quelle cose), allora tale attribuzione rimane sempre ingiustificata. Non solo, ma qui si osserva anche che la prova del *che cos'è* e la prova dell'esistere di una cosa non possono essere identiche (l'una infatti è portata dalla definizione, mentre l'altra dalla dimostrazione), ma non possono neppure essere distinte (nel senso che la prova del *che cos'è* di una cosa non può realizzarsi senza al contempo provare l'esistere di quest'ultima: solo gli esistenti hanno un *che cos'è*). Con ciò sembra ancora ribadito il requisito che il metodo per ottenere una definizione debba coinvolgere in qualche modo la dimostrazione. E, però, si ricordi anche il problema formale precedentemente visto per cui la definizione non può apparire nella conclusione di una dimostrazione, perché altrimenti si finisce inevitabilmente per incorrere in una petizione di principio. L'altra possibilità per evitare queste ultime problematiche, cioè quella per cui le definizioni mostrerebbero soltanto il significato di un nome, è in questo stesso capitolo scartata con degli argomenti che fanno leva sul presupposto che la definizione deve indurre informazioni sulla realtà, per cui il riferimento all'esistenza della cosa definita costituisce un requisito ineludibile, mentre le definizioni nominali possono appunto denotare anche non esistenti, o essere comunque poste artificialmente.

Nel capitolo ottavo Aristotele presenta finalmente il metodo da lui personalmente proposto per cercare e ottenere le definizioni, capace di soddisfare i requisiti sopra riportati facendo leva sulle osservazioni offerte nei primi due capitoli. Secondo tale metodo per dare il via alla ricerca del *che cos'è/perché è* di una cosa, di questa bisogna innanzi tutto conoscere *se è/che è*. Si è detto che questa conoscenza è otte-

nuta scientificamente qualora si riesca a costruire una dimostrazione che, nella propria conclusione, attribuisca un certo predicato a un certo soggetto. Grazie alla necessità che caratterizza i rapporti tra i termini compresi nella dimostrazione, infatti, in questo caso sapremo che quel predicato conviene necessariamente a quel soggetto, e conosceremo perciò l'esistere di questo e di quello (quale dei due ci interessi dipenderà dal fatto che la ricerca verta sul predicato o sul soggetto) sotto un suo aspetto non accidentale. Ma la costruzione della suddetta dimostrazione avviene grazie al rinvenimento di un termine medio che permette di concludere a quel convenire del predicato al soggetto. Allora, nei casi più fortunati tale termine medio costituirà appunto la causa appropriata per giustificare quel convenire, e in questo caso, poiché si è detto che il *che cos'è* di una cosa coincide con la causa del *se è* della cosa ricercata, avremo allora con ciò stesso ottenuto la definizione della cosa. Altrimenti, avremo comunque conosciuto un altro aspetto necessario della cosa, e potremo proseguire nella ricerca attraverso i vari medi rinvenuti, fino a ottenere *quel* termine medio che costituisce la causa reale dell'esser così e così della cosa, il suo *che cos'è*.

Il metodo proposto da Aristotele si avvale dunque della dimostrazione, e perciò della necessità deduttiva che caratterizza la concatenazione delle proposizioni espresse in essa, ma il *che cos'è* della cosa non è ottenuto come sua conclusione: esso è piuttosto manifestato in quanto appare come quel medio che permette appunto di giustificare il necessario convenire del predicato al soggetto nella conclusione della dimostrazione. Con tale metodo, allora, la definizione è giustificata, ma senza apparire nella conclusione della dimostrazione. Inoltre tale metodo esibisce la priorità delle caratteristiche espresse dalla definizione su ogni altra caratteristica necessaria della cosa, nella misura in cui le prime sono *causa* delle seconde. Ciò giustifica anche l'unità del *definiens*. Infine, poiché la prova conclude al *se è/che è* della cosa, in essa la definizione è sempre manifestata assieme all'esistere della stessa. Il metodo offerto, come anticipato, soddisfa allora tutti i requisiti precedentemente esposti.

Nel nono capitolo si precisa comunque che il metodo delineato è applicabile soltanto ad alcuni tipi di cose: quelle la cui causa, e perciò stesso il suo *che cos'è*, è diversa da esse stesse. Per le cose la cui causa e il cui *che cos'è* non sono diversi, si

dice invece che è necessario mostrare in altro modo *che sono* e *che cosa sono*.

Nel decimo capitolo Aristotele propone una discussione generale dei diversi tipi di definizione. Il primo tipo individuato è la formula di che cosa significa un nome. Commentando il testo, si è mostrato che questa è un tipo di definizione in un senso lato, perché non è ristretta ad esistenti, non mostra delle caratteristiche unitarie e reali del denotato (che è appunto soltanto un nome), e non è mai coinvolta direttamente nella dimostrazione. Il secondo tipo di definizione individuato è la formula che manifesta *perché* una cosa è. Questo tipo è stato in sostanza identificato con quello che è manifestato nel metodo per cercare e ottenere le definizioni proposto da Aristotele, giacché di esso si dice che differisce dalla stessa dimostrazione soltanto per la diversa disposizione dei termini. Il terzo tipo di definizione individuato è quello che appare nella conclusione della stessa dimostrazione, nella misura in cui in questa include comunque degli elementi non accidentali della cosa, perché ottenuti necessariamente appunto attraverso la relativa dimostrazione, che possiamo perciò in un certo senso considerare parte della sua sostanza. Il quarto e ultimo tipo di definizione individuato è quello che concerne le cose la cui causa non è diversa da esse stesse, già adombrate nel capitolo nono, ed è detta essere la posizione indimostrabile del *che cos'è*. Chiude il capitolo un breve riassunto dei risultati che sono stati raggiunti, e che qui abbiamo presentato.

## **Appendice: Discussion Note on the Causality of the Immovable Mover.<sup>1</sup>**

Book *Lambda* of the *Metaphysics* contains the only sustained discussion in the Aristotelian corpus of the separate immovable substance, also in its role as the Immovable mover. The direct exposition of this doctrine takes just four short chapters, while the rest of the book focuses on the other types of substance, on the number of such immovable substances, corresponding to the number of heavenly spheres, and contains many further considerations against the doctrines of other philosophers. Nevertheless, those four chapters are for good reasons considered of central importance, and so were an object of constant discussion and continuous scrutiny throughout all periods of the history of philosophy.

During the last decade of twentieth century a debate concerning the book arose out again. Part of the commentators, offering new and incisive considerations, questioned the interpretation of the Immovable mover's causality as an instance of final causation, favouring instead efficient (or also efficient) causality.<sup>2</sup> The discussion has been carried on, and still continues to this day.<sup>3</sup>

In this discussion note I would like to make a few remarks about this debate. In particular, I shall try to discuss some of the critical considerations recently propounded by the commentators of the 'revisionist' side, in order to defend the view of the First mover's final causality. Naturally, I am well aware that the whole issue

---

1     Pubblicato in «Rhizomata», 2015; 3 (2), pp. 200-13. Una delle questioni classiche dell'esegesi aristotelica è se, e in quale misura, il metodo di ricerca scientifica delineato negli *Analitici secondi* venga effettivamente messo in pratica negli altri trattati. Molte pagine, per esempio, sono state dedicate all'indagine di questa questione con riferimento alle opere biologiche. Non altrettante si sono spese con riferimento alle opere teoretiche, come la *Metafisica*. Il presente articolo non costituisce ancora un tentativo in questa direzione, tuttavia lo considero come uno studio in qualche modo preparatorio a questo tentativo, e per questo motivo è stato qui incluso.

2     Such an interpretation has been offered several times in the history of philosophy. It dates back at least to Simplicius (*in Cael.* 271, 13ff.; *in Phys.* 1354, 34ff.), who challenged the finalistic interpretation famously offered by Alexander of Aphrodisias.

3     For a presentation of the relevant bibliography until 2003 see BERTI (2003), pp. 279-97 (now BERTI 2005, pp. 489-500).

will still be far away from being resolved, for the problems are many and difficult. But if I turn out to provide some insights on at least some of these, I shall have contributed towards advancement of this extremely difficult matter.

\* \* \*

One of the points on which commentators insist<sup>4</sup> for proving the efficient causality of the Immovable mover is Aristotle's statement according to which, in order to explain the movement of the first heaven, it is necessary to admit a "moving or acting» principle (Λ.6 1071b12: κινητικὸν ἢ ποιητικόν).<sup>5</sup> In fact, even if this statement could be read as expressing a simple disjunction between two types of causality (i.e. between a further not specified moving cause and an efficient cause),<sup>6</sup> and so without making clear in which of these two the principle is taken to be a cause, it would be possible to give an exegetic function to the particle ἢ. In this case, then, the quoted passage would mean something like "moving as acting", this way stating explicitly how the heavens' mover moves. Moreover, the latter reading of the sentence would in effect be not only possible, but necessary, for later Aristotle argues against philosophers who "speak of the contraries" (i.e. those who posit contraries as principles) asserting that "none of the contraries will be, as such, a moving and acting principle" (1075b31: καὶ κινητικὸν καὶ ποιητικόν); this statement implying manifestly that for him the principle must be both.

That this proof is significant for those who hold an 'efficientist' interpretation

---

4 This point was emphasised by JUDSON (1994), esp. p. 167; and also Enrico Berti, who has variously discussed it in many of his articles, see BERTI (1997), esp. pp. 59 and 81; BERTI (2000) (now in BERTI 2005, pp. 427-52, esp. pp. 433 and 450); BERTI (2002) (now in BERTI 2005, pp. 453-70, esp. p. 455); BERTI (2003) (now in BERTI (2005), esp. p. 500); BERTI (2007), esp. pp. 8-9.

5 For the demonstration of the generic meaning of κινητικόν: NATALI (1999), with further details in NATALI (1997), esp. p. 107. See also note 31 below. For what concerns the word ποιητικόν, the justification furnished by commentators to understand it as meaning an efficient causality is taken from *De gen. et corr.* I.7 324b15-16: "the ποιῆτικόν is a cause in the sense of that from which the movement originates, while that for the sake of which it takes place is not ποιῆτικόν" ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ δ' οὐ ἔνεκα οὐ ποιητικόν.

6 As pointed out by LAKS (2000), esp. p. 242, a suggestion he nevertheless rejects. Laks moreover observes that the suffix -ικόν, initially viewed as indicating a capacity of making (and so of an efficient nature), indicates instead in a very generic way a certain relation between the root-verb and what is said to be -ικόν.



goes without saying: this is, probably, the only direct textual evidence that seems to confirm explicitly this interpretation, while the rest of their proofs are more generally based “on conceptual considerations” or “on reasonable suppositions”, to use Sarah Broadie’s formulations.<sup>7</sup> Furthermore, because that statement appears at the beginning of chapter 6 of the book, at the very beginning of the exposition of the Immovable mover’s doctrine, all the following statements of the book may be read in its light. As a consequence of this, the supporters of the First mover’s efficient causality can plausibly consider as merely metaphoric the expressions of chapter 7, which in turn seem to endorse a causal role in terms of final causality.

Returning to the point here under discussion, we have seen that the reason for translating *κινητικὸν ἢ ποιητικόν* in 1071b12 with “moving as acting” is taken from a subsequent passage in which the Stagirite, arguing against earlier philosophers, asserts that “none of the contraries will be, as such, a moving and acting principle”. But how would this claim imply that the principle posited by Aristotle himself should then be both? What Aristotle is here really saying is only that contraries can neither serve as a moving principle nor as an acting principle.<sup>8</sup> In dealing with this point it is important to bear in mind that the claim is made in a dialectical context, devoted to the criticism of rival theories about the problem from which the whole discussion started out: viz. the problem of identifying the principle of the eternal movement of the heavens. What Aristotle is interested in demonstrating here is, then, that the principles posited by other philosophers (= the contraries, in this case) are not suitable for resolving this problem in any way. The explanation for this claim is given in the following lines:

None of the contraries will be, as such, a moving and acting principle; for it would be possible for it not to be. At least, its action would be posterior to its

---

<sup>7</sup> BROADIE (1993), p. 376.

<sup>8</sup> Strictly speaking, the proposition “there does not exist a contrary that is a moving cause and an efficient cause”, does not imply the non-existence of a contrary that is either the former or the latter (actually, only the former, as the latter is a species of the former, and so if a contrary could be an efficient cause, it would be, contrary to this claim, also a moving cause). Aristotle’s further remarks, however (see quotation below) in effect exclude this option: a contrary cannot be either of the two conjoints.

potency. Then there would not be eternal beings. But there are: it is necessary then to refuse one of these premises. This has been said how. (1075b30-34)<sup>9</sup>

The reason for which it is excluded that any of the contraries (e.g. hot/cold, love/repulsion, one/dyad, etc.) could be taken as such a principle is that, as Aristotle had shown in the *Physics*, contraries require an underlying subject – the matter – in which they inhere.<sup>10</sup> Now, matter involves potentiality, hence of actually not being what it is potentially (and in any case, even when it is, its being in act is posterior to its prior being in potency). But – at least in the eyes of an ancient Greek – the movement of the heavens and of heavenly bodies is eternal, i.e. always in act, and so its cause cannot itself not always be in act. As it was shown previously, in chapter 6 (1071b12-22), it is necessary for the principle of such movement to be pure act – which is precisely to say to be free from matter and potentiality. Therefore with this reasoning it is excluded that contraries may be taken as principles. But then again: what Aristotle is here trying to show is, clearly, that contraries can be neither (more generally) moving cause nor (more specifically) efficient cause of heavens and heavenly bodies' eternal movement. But that the principle posited by him should consequently be cause in both those ways (or, which is the same, in the former providing that it is in the latter) is, instead, an unsound inference.<sup>11</sup> The circumstances being these, this phrase in 1075b31 cannot be used to decide upon the meaning of the expression in 1071b12, which then maintains its natural disjunctive sense, and means “moving or acting principle”.

One more problem still remains, at this point, to discuss. Criticizing the disjunctive interpretation of the expression, Berti raises another objection: given that κινήτικόν may indicate any type of cause of motion,<sup>12</sup> i.e. the one which moves as a

---

9 ἀλλὰ μὴν οὐδέν γ' ἔσται τῶν ἐναντίων ὅπερ καὶ ποιητικὸν καὶ κινητικόν· ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν μὴ εἶναι. ἀλλὰ μὴν ὕστερόν γε τὸ ποιεῖν δυνάμεως. οὐκ ἄρα ἀίδια τὰ ὄντα. ἀλλ' ἔστιν ἀναιρετέον ἄρα τούτων τι. τοῦτο δ' εἴρηται πῶς.

10 See N.1 1087a29-b4 and A.2 1069b7-34.

11 A similar opinion is held also by GOURINAT (2004), where he observes that Aristotle specifically excluded the possibility for contraries that some of them might be a principle as an efficient cause, simply because this was the type of causality assigned to them by Platonic philosophers.

12 (All quotations taken from texts written in other modern languages are here translated into English by me.) In Italian “causa motrice” is sometimes employed to mean the efficient or moving

final cause, and the one which moves as an efficient cause,<sup>13</sup> two options are then available:

1. either we admit that the expression is a real disjunction (between a final cause and an efficient cause), and so we have to take κινητικόν to mean only a final cause, which seems to me not quite plausible; or 2. it is not a real disjunction, because the general moving cause includes both the final one and the efficient one, and so it can mean nothing but a specification: “a cause moving as acting”.<sup>14</sup>

Facing this objection we must certainly admit that the term κινητικόν is to be maintained as indicating a cause of motion in general (i.e. not specifically a final one), yet it does not seem to me that this would bring us to the conclusions stated. Before discussing the point, however, I observe in a general fashion that the attribution of the generic meaning to κινητικόν still is wholly compatible with the finalistic interpretation, and that this latter matches well the structure of the Aristotelian treatise. In 1071b12 ff., where the expression appears, Aristotle’s attention is primarily devoted to demonstrate that it is necessary to admit a First mover. That it moves as a final cause will be, on this hypothesis, explained later (in chapter seven). It is indeed entirely reasonable that, in such an early passage, he does not expound this feature (which certainly requires an explanation, once offered, since usually the final cause moves as connected intimately with an internal condition of the subject which is moved, and not as a substance separated from it, like in this case). In other words, it is absolutely plausible that Aristotle focused, in a first moment, only on the demonstration of the necessity of a generic first “moving or acting” principle, considering to specify only later in what way this cause actually moves (which will turn out to be the mode of operation of a final cause). On the contrary, wishing to take the expression now under discussion as a specification, would result in quite an unsatisfactory

---

cause. But here, from the context, it is plain that it is employed to mean a cause of motion, a moving cause in the broader sense.

13 And – we may well add – the one which moves as formal cause: NATALI (1997), p. 107. See also note 31 below.

14 *Prefazione*, in BERTI (2005), p. 9.

exposition: in this case, in fact, the Stagirite would have commenced the discussion declaring from the very first moment that the principle moves as an efficient cause, never giving a justification of such a claim (quite a significant omission, as I shall argue in the following section).

Finally – returning to the objection – the claim that if we take κινητικόν as generic moving cause, the expression in 1071b12 would then not express a real disjunction, and hence could not mean anything but a specification, seems to me dubious. Such a reading is possible only if the moving principle indeed turns out to be an efficient one.

The Greek particle ἢ may indeed mean both an exclusive and an inclusive disjunction (exactly like the English “or”). In this latter type of disjunction it is possible that both the disjuncts are true. And it is even possible that one of the disjuncts represents a specific case of the other one. But that both the disjuncts are true is not necessary at all. Certainly, if the more specific is true, the more generic will also be true (and therefore the disjunction will be – as a matter of fact – a specification); but it could well be the case that only the generic, but not the specific is true. Therefore, the disjunction is real even when it is inclusive, and even when one of its two terms is included in the other; it is not reducible to a specification. Returning to the expression: κινητικόν ἢ ποιητικόν would express a specification if, and only if, it would really turn out that the principle is an efficient cause. But this is exactly what is to be verified, and, as long as it is not, the disjunction has to be maintained as a bona fide disjunction, possibly a not-exclusive one.

In conclusion, it does not seem to be possible to take the statement in 1071b12 as a proof for the ‘efficientist’ interpretation of the Immovable mover’s causality, and not even if read in connection with that other passage in 1075b30-4.

\* \* \*

Extending the survey, we shall now focus on the entire passage in which the expression we discussed before appears. It contains indeed further relevant elements

for the debate on the causality of the Immovable mover:

But if there is a moving or acting cause, which is not exercising his causal power, there will not be movement: it is in fact possible that that which has a potency does not exercise it. So there is not any advantage even if we suppose eternal substances, as they who posit Ideas, if there is not in them some principle capable of producing movement.<sup>15</sup> Then neither this, nor another substance besides the Ideas is sufficient: if it does not exercise his causal power, there will be not movement. (1071b12-17)<sup>16</sup>

As can be noticed, the reasoning here is interested in showing the requirement which the principle of the eternal and continuous movement is to have: i.e. actuality. Indeed, it is here explained that if such principle were to be only in potency, there would in fact be no eternal and continuous movement – whereas the existence of such movement was asserted in the just preceding lines.

Now, it is worth observing that in the quoted excerpt there seems to be an allusion not only and simply to the principle's necessary actuality, as noted above, but also to an active exercise of it, as rendered in the translation. This is evidenced by the use of the verb ἐνεργεῖν, in its three occurrences, as well as from the polemic reference to Ideas: being eternal and immovable these are most likely to be considered in act,<sup>17</sup> but even so they are excluded as not suitable to serve as principles. The explanation offered for such exclusion is exactly that there is not in them a principle capable of producing movement. The requirement expressed here then seems to be that the mover of the eternal and continuous movement is to possess and to actively exercise this moving capacity. Such a specification, though, looks way more appropriate for a

---

15 I have translated δυναμένη μεταβάλλειν with “capable of producing movement”, in this following all major commentators of the Aristotelian text. However, this translation has been contested by FAZZO (2009, esp. pp. 121-33), who observed that it does not fit with the predominant use of the verb μεταβάλλω, which is intransitive. She consequently translates the expression with “capable of being moved” (ending up with relating the whole argument to the subject of the eternal movement, i.e. to the heavenly sphere, and not to the First mover).

16 ἄλλα μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύνάμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἔαν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἰκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσῃ, οὐκ ἔσται κίνησις.

17 However, see note 19 below.

principle which moves acting, and so efficiently, than for one which moves as an end.<sup>18</sup>

Without doubt these observations pose significant difficulties to the interpretation of the Immovable mover as a final cause.<sup>19</sup> However, it seems to me that the same passage involves no fewer and less significant problems for the rival interpretation. It clearly recalls some paragraphs in *Metaphysics* A.9, in which the Ideas' causal capacity is examined in detail, and to which therefore it is necessary to refer for a full understanding of the argumentation here expounded. In lines 991a8ff. it is in fact asked what could Ideas cause to sensible things, eternal or corruptible, since they «are neither causes of the movement nor of any change in them» (οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς). Now, the interesting point is that, in the whole subsequent discussion, the reason submitted for the Ideas' inability to be causes is their status of absolute separation. This is asserted specifically for both the formal cause and the efficient cause: in 991b1-9 a claim held in the *Phaedo* is recalled, according to which “Ideas are causes both of being and of becoming” (καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτια τὰ εἶδη ἐστίν), and this claim is criticized by observing that on the contrary it is impossible for Ideas to be “the substances of things, being separated” (οὐσίαι τῶν πραγμάτων, οὔσαι χωρίζ) from them; and that “the things which share in them do not come into being unless there is some mover” (οὐ γίνεταί τὰ μετέχοντα ἂν μὴ ἧ τὸ κινῆσον). Accordingly, Ideas are not suitable to

---

18 For a final cause, the difference between being in potency and being in act seems to depend, rather than on the cause itself, on the subject of which it is end, which may desire it but without moving towards it, or which may move actively to realize it. I just briefly observe that, if the principle referred to in the paragraph were instead the subject of the eternal movement (as suggested by Silvia Fazzo, see note 15 above), the requirement stated here could be precisely this: that the item moved has to move actively (while the rest of the discussion – in chapter 7 – would instead explain why, i.e. moving for the sake of which end this movement occurs).

19 BERTI (1997), pp. 60-61; BERTI (2000), pp. 434-35; BERTI (2002), pp.455-57; BERTI (2007), pp. 9-11. Although a reasonable assumption, it is controversial whether the Ideas are really to be considered as in act: see, e.g., the resolute denial expressed in *Θ.8* 1049b34-1051a2. It remains though that the *Λ* passage now under discussion seems to be interested in refuting an active causal exercise of the Ideas, rather than in questioning their actuality. So I am inclined to take anyway seriously the following conclusion drawn by Berti on this passage, namely that according to Aristotle the principle is then to be actively exercising its causality. I will consequently deal with the significance of this conclusion for the question of the Immovable mover's causality immediately below in this note. Here I just want to stress that even if, to the contrary, we take the passage as simply questioning – in a manner consistent with *Θ* – the Ideas' actuality, the passage in book *A* discussed below remains equally relevant for the debate on the Immovable mover's causality.

be the efficient causes of sensible things. To vindicate this criticism Aristotle does not offer a different explanation, which is then obviously the one already presented discussing the formal cause: Ideas cannot be the efficient causes of sensible things because they are separated from them.<sup>20</sup> In the light of this we can understand why, in the *Lambda* passage quoted in the opening of this section, it is firmly denied that the Ideas possess a principle capable of producing movement.

What are the (easily predictable) consequences of this outcome for the question of the Immovable mover's causality we will see in a moment. Before that I note that it does not seem to be possible to criticize this reference to *Alpha* for the comprehension of the argument in *Lambda*, by submitting that the two passages are totally independent. In effect, it is true that elsewhere Aristotle says so as if the claim was immediately evident,<sup>21</sup> yet it remains the fact that Plato must have had a different opinion, as the lines of the *Phaedo* referred to and criticised by Aristotle show. Consequently it would be really unique (and unsatisfactory) if the exclusion of a moving principle from the Ideas – in what is a really crucial point of the discussion in *Lambda* – was taken by him for granted, without considering at all Plato's more nuanced expressed opinion. Instead, bearing in mind the explanation given in *Alpha* (where chapter 9 is expressly devoted to critically discuss the theory of Ideas, among other things), that judgment appears to be fully clear and vindicated. In other words: if in *Lambda* Aristotle may legitimately say that the Ideas do not possess a principle capable of producing movement in sensible things, it is because he thinks that they cannot have it, having already discussed and argued so in A.9.

Finally drawing the conclusions of the discussion made above, and returning to the discourse on the Immovable mover, one should stress that this mover, too, is “separate from sensible things” (1073a4: *χεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*). It is therefore plain that it cannot move the heavenly sphere acting efficiently on it, exactly as Ideas cannot.<sup>22</sup>

---

20 For an extensive comment on this whole passage see FRONTEROTTA (2010), pp. 93-119.

21 A.7 988b2-4: “they do not suppose either Ideas as being the principle of movement – for they say these are causes rather of immobility and of being at rest” οὐθ' ὡς ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως γιγνομένην ὑπολαμβάνουσιν - ἀκινήσιος γὰρ αἴτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἡρεμίᾳ εἶναι φασιν.

22 That the efficient cause is to have physical contiguity with the object on which it acts is a widely

There still remain, though, the aforementioned problems that the passage raises for the finalistic interpretation. But it is possible that these are not as serious as they may appear in the first moment. Once considered that the Immovable mover is essentially a perfect activity, namely thought that thinks on thought, and that such activity is what is the most pleasant and excellent, which is to say what makes its life really the best and eternal (like the one of a god)<sup>23</sup>, it is not hard to guess that it is because of this activity that it is the object of first heavens' love. So it is perhaps comprehensible why, in the quoted passage, within the characterisation of the principle there is an allusion to an activity, and it is required that this has to be actively exercised: it is indeed with this activity that the First mover actually becomes an end, and has therefore in itself a principle capable of producing movement.

\* \* \*

One more point I shall here discuss is a critical observation introduced by Sarah Broadie, namely according to which “the argument in 1072b30ff. against Pythagoreans and Speusippus lacks of efficacy, unless to *kalliston kai ariston*, l. 32, is to be referred to the efficient cause”<sup>24</sup>. In order to evaluate this contention I am quoting in full the passage there referred to:

Those who suppose, as the Pythagoreans and Speusippus, that supreme beauty and goodness are not in the principle, because the principles both of plants and of animals are causes, but beauty and completeness are in what derive from these, do not think correctly. The seed in fact comes from other prior and complete beings, and the first thing is not the seed but what is complete. (1072b30-1073a1)<sup>25</sup>

---

recurring opinion in the Aristotelian corpus, see STEVENS (2011), esp. p. 127.

23 This is the well-known description of  $\Lambda.7$  1072b13-30. Actually, this description also raises some difficulties for the ‘efficientist’ interpretation: if the activity ascribed to the Immovable mover is the thinking on thought, in what manner could this very same activity be the cause of the heavenly sphere's movement? For it is not possible to attribute to the Mover two different activities, because of its simplicity.

24 BROADIE (1993), p. 379 n. 4.

25 ὅσοι δε ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ



Whatever may be the justifications and the significance of the doctrine Aristotle attributes to Pythagoreans and Speusippus, what appears to be clear from this passage is that it consists in attributing beauty and perfection not to the principle, but to what derives from the principle (in the particular example discussed there: not to the seed, but to the full-grown plant or animal).

Now, in the Aristotelian reply, where it is argued that the proper principle of the full-grown plant (or animal) is not the seed from which it originates, but the other plant (or animal) from which that seed (or semen) was generated, the true principle is certainly to be identified with an efficient cause. In this case, then, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον, which is to be referred to the principle, is certainly to be referred to an efficient cause.

However, as said before, it is not clear how this may then entail that Aristotle, with his own Immovable mover, intends precisely to speak of a principle of an efficient kind. In effect, in the passage now under consideration, the argumentation of the Stagirite is directed only to reject the thesis that beauty and goodness are not to be attributed to the highest principle too. As it is only to be expected in such a dialectical context, Aristotle deploys the example offered by his rivals as a proof for their own thesis, and shows (through the doctrine of priority of act on potency) that in that case, in reality, the principle is a different item. The conclusion, even if there not explicitly stated, is evidently that beauty and goodness actually belong to the principle. As can be seen, therefore, the passage is not devoted to show the kind of causality exercised by the Immovable mover. The fact that that principle is of an efficient kind is therefore true, but is limited to the example there discussed, and it does not seem to be legitimate to draw an inference from this same example about the First mover's nature (except that, because of its being principle too, beauty and goodness belong to it).

That the argumentation is not at all devoted to expounding the kind of causality

---

ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἐτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν ἀλλὰ τὸ τέλειον.

exercised by the Moving principle is evident also because of another fact. If indeed the parallel between the principle – as it is presented in the example – and the Immobile mover were to be taken in a strict manner, then the latter should be understood as the cause of existence for what it is the principle of. In the quoted passage the principle is indeed the plant (or the animal) that produces the seed (or the semen), from which the other plant (or animal) then grows. But in this way, the Immobile mover would be conceived in the manner of a creating agent or a progenitor. Yet it is clear that such a conception would be deeply in contrast with what genuinely belongs to Aristotelian philosophy. Hence it does not seem possible at all to use the passage in 1072b30ff. for proving the interpretation of the First mover's efficient causality.

The case is instructive because it definitely shows the need to use the highest caution in dealing with the comparisons and examples which Aristotle introduces in *Lambda*. In particular, we should restrict the information on the Immobile mover we extract from them to the aspect which called for their introduction. In light of this awareness, and before proceeding to the next section, I shall briefly consider another famous comparison: that with the general in chapter 10 (1075a10-15). There it is said that the universe possesses “the good and the highest good” both like something separated and by itself, and like his own order; in a similar way to what happens to be in an army. In fact the good of an army lies both in the general and in its order, and possibly more in the former: it is the order that depends on the general and not the other way about. Now, it is evident that the analogue of the general, in the case of the universe, is the First mover. A lot of discussions were then provoked by this comparison, and many commentators saw in it a confirmation of the Immobile mover's efficient causality:<sup>26</sup> in effect the general organizes the army by giving orders, i.e. efficiently. But, apart from the consideration that it is possible to take the general's influence also differently,<sup>27</sup> what is important to observe is that the compar-

---

26 E.g. BROADIE (1993), p. 379 n. 4; GILL (1994), esp. p. 34.

27 “It is not necessary to think that the general has to be an efficient cause of the order, sometimes his presence, static and silent, is sufficient for the soldiers to arrange themselves in order and stand at attention”, NATALI (1997), p. 119.

ison is offered only to elucidate in what way the good belongs to the universe (namely both indwelling in it and separately from it, with the priority of the latter).<sup>28</sup> The kind of causality eventually exercised by the separate principle is not here under discussion, hence no information can be extracted from this passage about that issue.

\* \* \*

I shall conclude this note with some more general considerations. There is no doubt that the passages devoted to expound the Immovable mover's doctrine, within book *Lambda* of the *Metaphysics*, are not easy to interpret. Aristotle's statements are often laconic, and this way they are naturally open to many different readings. The contemporary debate is a further manifest evidence of this situation. Nevertheless, the traditional interpretation – according to which the Immovable mover moves as a final cause – does rely on some phrases which are hard to take as equivocal. One such passage in particular is that which affirms

so there is something which moves without being moved, being eternal and substance and in act. In this way does the object of desire and the object of thought move: they move without being moved;

and perhaps even more the one, closely following, which reaffirms

thus <the First mover> moves as what is loved, and through what is moved it moves the other things. o there is something which moves without being moved, being eternal and substance and in act. In this way does the object of desire and the object of thought move: they move without being moved;<sup>29</sup>

---

28 As observed before in SHARPLES (2002), esp. pp. 10-11; and in GOURINAT (2004). Sharples' article illustrates what conclusions might eventually be drawn from the same passage if taken as a blueprint for the controversial issue of the Immovable mover's knowledge of the world – the “divine-general” knows the high officers (the animated spheres?) and the military organization principles (the first principles?), but not the single privates. This underlines again the problematic character of pressing Aristotle's paradigmatic similes into such service.

29 Λ.7 1072a24-6: τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίων καὶ οὐσία καὶ ἐνεργεῖα οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα; 1072b3-4: κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμεον, κινουμένῳ

Naturally somebody could reply, like some commentators who are committed to the ‘efficientist’ interpretation actually do, that those statements are just metaphorical. Those statements, in other words, would be used by Aristotle only to explain that the First mover moves itself not being in motion, exactly as the object of desire, of thought, and of love do, themselves not being in motion. However, the point is that no convincing justification is offered (i.e. a justification based on the text) for such a restrictive reading. On the contrary, the literal interpretation seems really immediate. It is sufficient to consider that the parallel between the First mover and the objects which move as final causes is stated twice, in a book which certainly does not linger on any issues, and that the second phrase in particular seems to have been precisely introduced for explaining in what manner the Immovable mover moves; furthermore the passage that comes between the two phrases, in which the first object of desire is identified with the first object of thought,<sup>30</sup> would otherwise constitute a rather pointless digression. Finally, another subsequent statement is relevant in this respect in which it is noticed that

some rightly say that it is a principle, but how the good is a principle they do not say – whether as end or as mover or as form.<sup>31</sup>

It would in fact be awkward that Aristotle would blame for such an omission other

---

δὲ τᾶλλα κινεῖ (I maintain κινουμένων – widely attested in the codices – without introducing any conjecture; this additionally makes it harder to suppose that the implicit subject of the phrase would not be the Immovable mover).

30 Λ.7 1072a26-b 1: “And the object of desire and the object of thought move in this way; they move without being moved. The primary object of desire and of thought are the same. For the apparent good is the object of appetite, and the real good is the primary object of wish. But desire is consequent on opinion rather than opinion on desire; for the thinking is the starting-point. And thought is moved by the object of thought, and one side of the list of opposites is in itself the object of thought; and in this, substance is first, and in substance, that which is simple and exists actually. (The one and the simple are not the same; for ‘one’ means a measure, but ‘simple’ means that the thing itself has a certain nature.) But the good, also, and that which is in itself desirable are on this same side of the list; and the first in any class is always best, or analogous to the best.” (Tr. by W. D. Ross, in BARNES 1984).

31 Λ.10 1075a38-b1. The statement is interesting also because it reveals that the principle (and it is implied: of the movement) may be not only an efficient cause, but also a final or a formal cause. This is then an additional confirmation to what is argued in NATALI (1997), p. 107.

philosophers, without having himself given a clear indication of the answer to that question. And in the whole book *Lambda* the two aforementioned phrases are undoubtedly what come closest to such an explicit answer.

#### REFERENCES:

Barnes, J., ed. (1984): *The Complete Works of Aristotle*, vol. II. Princeton: Princeton University Press.

Berti, E. (1997): “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7”, *Méthexis* 10, pp. 59-82.

Berti, E. (2000): “Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaph.* XII 6”. In: Frede, and Charles, eds. (2000), pp. 181-206.

Berti, E. (2002): “La causalità del Motore immobile secondo Aristotele”, in *Gregorianum* 83, pp. 637-54.

Berti, E. (2003): “Il dibattito odierno sulla cosiddetta «teologia» di Aristotele”. *Paradigmi* 21, pp. 279-97.

Berti, E. (2005): *Nuovi studi Aristotelici*, vol. II: Fisica, antropologia e metafisica, Brescia: Morcelliana.

Berti, E. (2007): “Ancora sulla causalità del Motore immobile”, *Méthexis* 20, pp. 7-2.

Broadie, S. (1993): “Que fait le premier moteur d’Aristote? Sur la théologie du livre *Lambda* de la «Metaphysique»”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 183, pp. 375-411.

S. Fazzo. (2009): “Fra atto e potenza: l’eternità del cielo nel libro *Lambda* della Metafisica”. In: Fermani, A. and M. Migliori (eds.), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 113-46.

Frede, M. and D. Charles, eds. (2000): *Aristotle’s Metaphysics Lambda*. Symposium Aristotelicum. Oxford: Clarendon Press.

Fronterotta, F. (2010): “La critica Aristotelica della funzione causale delle idee platoniche: Metafisica A 9. 991a8-b9”. In: Fronterotta, F. (ed.): *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele (= Elenchos 54)*. Naples: Bibliopolis, pp. 93-

Gill, M.L. (1994): "Aristotle on Self-Motion". In: Gill and Lennox, eds. (1994), pp. 15-34.

Gill, M.L. and J.G. Lennox, eds. (1994): *Self-motion. From Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press.

Gourinat, J.-B. (2004): "L'intellect divin d'Aristote est-il cause efficiente?", *Bollettino filosofico (Università della Calabria)* 20, pp. 54-81.

Judson, L. (1994): "Heavenly Motion and the Unmoved Mover". In: Gill and Lennox (eds.), pp. 155-71.

Laks, A. (2000): "*Metaphysics*  $\Lambda$  6". In: Frede and Charles, eds. (2000), pp. 207-43.

Natali, C. (1997): "Causa motrice e causa finale nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele", *Méthexis* 10, pp. 105-23.

Natali, C. (1999): "I due sensi della causa motrice nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele". In: Pentzopoulou-Valalas, T. and S. Dimopoulos (eds.), *Aristotle on Metaphysics*, Thessaloniki: Aristotle University, pp. 127-38.

Sharples, R.W. (2002): "Aristotelian theology after Aristotle". In: Frede, D. and A. Laks (eds.): *Traditions of theology: studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*. Leiden: Brill, pp. 1-40.

Stevens, A. (2011): "La causalité de l'intellect dans la *Métaphysique* et le traité *De l'Âme*". In: Couloubartsis, L. and S. Delcomminette (eds.): *La causalité chez Aristote*. Paris: Vrin-Bruxelles: Ousia, pp. 125-37.

## **Bibliografia**

### *TESTI:*

- Ross W.D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 1949.
- Barnes J., *Aristotle. Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 2a ed. riv., 1993 (1a ed. 1975).
- Pellegrin P., *Aristote. Seconds analytiques. Organon IV*, Paris: Flammarion, 2005.
- Mignucci M., *Aristotele. Analitici secondi. Organon IV*, Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Medda R., *Analitici secondi*, in (a cura di) Migliori M., *Aristotele. Organon*, Milano: Bompiani, 2016.

### *STUDI:*

Ackrill J.L.

- 1993 *La teoria aristotelica della definizione: alcune questioni su Analitici Secondi II 8-10*, in Cambiano – Repici [1993], pp. 287-312 (orig. pubblicato come *Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II 8-10*, in Berti [1981], pp. 359-384).

Balme D.M.

- 1987 *Aristotle's Use of Division and Differentiae*, in Gotthelf – Lennox [1987], pp. 69-89.

Bambrough R.

- 1965 (a cura di) *New Essays on Plato and Aristotle*, New York: Humanities Press.

Barnes J.

- 1993a *La teoria aristotelica della dimostrazione*, in Cambiano – Repici [1993], pp. 187-220 (orig. pubblicato come *Aristotle's Theory of Demonstration*, in «Phronesis», 14, 1969, pp. 123-52).
- 1993b *Aristotle's Philosophy of the Sciences*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11, pp. 225-41.

Barnes J. – Schofield M. – Sorabji R.

- 1975a (a cura di) *Articles on Aristotle. I: Science*, London: Duckworth.
- 1975b (a cura di) *Articles on Aristotle. III: Metaphysics*, London: Duckworth.

Bayer G.

1995 *Definition through Demonstration: The Two Types of Syllogisms in Posterior Analytics II.8*, «Phronesis», 40, pp. 241-64.

1997 *The What-Is-X? Question in the Posterior Analytics*, «Ancient Philosophy», 17, pp. 317-34.

Berti E.

1981 (a cura di) *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics». Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Padova: Antenore.

Bolton R.

1976 *Essentialism and Semantic Theory in Aristotle*, «Philosophical Review», 85, pp. 514-44.

1987 *Definition and Scientific Method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals*, in Gotthelf – Lennox [1987], 120-66.

1993 *Division, définition et essence dans la science aristotélicienne*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 197-222.

Brunschwig J.

1981 *L'objet et la structure des Seconds Analytiques d'après Aristote*, in Berti [1981], pp. 61-96.

Burnyeat M.

1993 *Comprendere e conoscere in Aristotele*, in Cambiano – Repici [1993], pp. 221-62 (orig. pubblicato come *Aristotle on Understanding Knowledge*, in Berti [1981], pp. 97-139).

2001 *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh: Mathesis Publications.

Cambiano G. – Repici L.

1993 (a cura di) *Aristotele e la conoscenza*, Milano: LED.

Canto-Sperber M. – Pellegrin P.

2002 (a cura di) *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris: Les belles lettres.

Charles D.

2000 *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Oxford University Press.

2010a *Definition and Explanation in the Posterior Analytics and Metaphysics*, in Charles [2010b], pp. 287-328.

2010b (a cura di) *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Chiba K.

2000 *Aristotle on Essence and Defining-Phrase in his Dialectic*, in Charles



[2010b], pp. 204-51.

Demoss D. – Devereux D.

1988 *Essence, Existence, and Nominal Definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10*, «Phronesis», 33, pp. 133-54.

Deslauriers M.

2007 *Aristotle on Definition*, Leiden: Brill.

Ferejohn M.

1982 *Definition and the Two Stages of Aristotelian Demonstration*, «Review of Metaphysics», 36, pp. 375-95.

Frede D.

1974 *Comment on Hintikka's Paper*, "On the Ingredients of an Aristotelian Science", «Synthese», 28, pp. 78-89.

Frede M.

1987 *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frede M. – Patzig G.

2001 *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero (orig. pubblicato come Aristoteles "Metaphysik Z", 2 voll., Munich: Beck, 1988).

Gerson L.P.

1999 (a cura di) *Aristotle. Critical Assessments*, London-New York: Routledge.

Goldin O.

1996 *Explaining an Eclipse. Aristotle's Posterior Analytics 2. 1-10*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Gomez-Lobo A.

1980 *The So-Called Question of Existence in Aristotle An. Post. 2. 1-2*, «Review of Metaphysics», 34, pp. 71-89.

1981 *Definitions in Aristotle's Posterior Analytics 2. 1-10*, in O'Meara [1981], pp. 25-46.

Gothelf A. – Lennox J.G.

1987 (a cura di) *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Grandy R.E. – Warner R.

1986 (a cura di) *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*, Oxford: Clarendon Press.

Hintikka J.

1972 *On the Ingredients of an Aristotelian Science*, «Nous», 6, pp. 55-69.

1974 *Reply to Dorothea Frede*, «Synthese», 28, pp. 91-6.

Koterski J.W.

1980 *Aristotle on Signifying Definitions*, «The New Scholasticism», 54, pp. 75-86.

Kung J.

1977 *Aristotle on Essence and Explanation*, «Philosophical Studies», 31, pp. 361-83.

Landor B.

1981 *Definitions and Hypotheses in Posterior Analytics 72 a 19-25 and 76 b 35-77 a 4*, «Phronesis», 26, pp. 308-18.

1985 *Aristotle on Demonstrating Essence*, «Apeiron», 19, pp. 116-32.

Le Blond J.-M.

1939 *Logique et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin (2a ed. 1970).

1979 *Aristotle on Definition*, in Barnes – Schofield – Sorabji [1979b], pp. 63-79 (orig. pubblicato come *La définition chez Aristote*, «Gregorianum», 20, 1939, pp. 351-80).

Lennox J.G.

1987 *Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice*, in Gotthelf – Lennox [1987], pp. 339-59.

Lloyd A.C.

1981 *Necessity and Essence in the Posterior Analytics*, in Berti [1981], pp. 157-171.

Mansion S.

1976 *Le jugement d'existence chez Aristote*, 2a ed. riv., Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie (1a ed. 1946).

McKirahan R.D.

1992 *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press.

Modrak D.

1981 *Nominal Definitions in Aristotle*, in Charles [2010b], pp. 252-85.

Mignucci M.

1965 *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze: Sansoni.

1975 *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi, I*, Padova: Antenore.

- Natali C.  
2014 *Aristotele*, Roma: Carocci.
- O'Meara D.  
1981 *Studies in Aristotle*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Owen G.E.L.  
1965 *Aristotle on the Snares of Ontology*, in Bambrough [1965].
- Owens J.  
1978 *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3a ed. riv., Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies (1a ed. 1951).
- Patzig G.  
1968 *Aristotle's Theory of the Syllogism*, Dordrecht: D. Reidel (orig. pubblicato come *Die Aristotelische Syllogistik*, 2a ed. riv., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963).
- Sainati V.  
2000a *La teoria aristotelica dell'apodissi. (Introduzione ad An. post., A)*, in Sainati [2000c], pp. 116-68 (orig. pubblicato in «Teoria», 10, 1990).  
2000b *L'epistemologia «fisica» di Aristotele. (Introduzione ad An. post., B)*, in Sainati [2000c], pp. 237-57 (orig. pubblicato in S. Marcucci (a cura di), *Scienza e filosofia. Problemi teorici e di storia del pensiero scientifico. Studi in onore di Francesco Barone*, Pisa: Giardini, 1995).  
2000c *Logica e filosofia*, Pisa: Edizioni ETS.
- Sorabji R.  
1981 *Definitions: Why Necessary and in What Way?*, in Berti [1981], pp. 205-44.
- Upton T.V.  
1999 *The If-It-Is Question in Aristotle*, in Gerson [1999], pp. 110-7.
- Wedin M.W.  
2000 *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford: Oxford University Press.