

να γελοῖον, ὅτι αὐταὶ αὐταῖς αἰ αὐταὶ· πάντα γὰρ οὕτω
15 γίνεταί ταῦτά. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ ἐξ ἀπάντων δεῖκνυσθαι
ὀτιοῦν, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ζητεῖν ἀπάντων εἶναι τὰς αὐτὰς ἀρχάς·
λίαν γὰρ εὐήθης. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς φανεροῖς μαθήμασι τοῦτο
γίνεται, οὔτ' ἐν τῇ ἀναλύσει δυνατόν· αἱ γὰρ ἄμεσοι προ-
20 τάσεις ἀρχαί, ἕτερον δὲ συμπέρασμα προσληφθείσης γίνε-
ται προτάσεως ἀμέσου. εἰ δὲ λέγοι τις τὰς πρώτας ἀμέσους
προτάσεις, ταύτας εἶναι ἀρχάς, μία ἐν ἐκάστῳ γένοι ἐστίν. εἰ
δὲ μήτ' ἐξ ἀπασῶν ὡς δέον δεῖκνυσθαι ὀτιοῦν μήθ' οὕτως ἐτέ-
ρας ὡσθ' ἐκάστης ἐπιστήμης εἶναι ἐτέρας, λείπεται εἰ συγ-
γενεῖς αἱ ἀρχαὶ πάντων, ἀλλ' ἐκ τῶνδὶ μὲν ταδί, ἐκ δὲ
25 τῶνδὶ ταδί. φανερόν δὲ καὶ τοῦθ' ὅτι οὐκ ἐνδέχεται· δέδει-
κται γὰρ ὅτι ἄλλαι ἀρχαὶ τῷ γένει εἰσὶν αἱ τῶν διαφο-
ρων τῷ γένει. αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ-
αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοιναί, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδια, οἷον ἀριθμός,
μέγεθος.

33

30 Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ
δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ
δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δὲ τινα ἀληθῆ
μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν
ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἐστίν· εἴη γὰρ ἂν ἀδύνατα
35 ἄλλως ἔχειν τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς
(λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης) οὐδ' ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος·
τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως. ἀληθῆς δ'
89a1 ἐστὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὸ διὰ τούτων λεγό-
μενον· ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψευ-
δος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπό-
ληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας. καὶ ὁμο-
5 λογούμενον δ' οὕτω τοῖς φαινομένοις· ἢ τε γὰρ δόξα ἀβε-
βαιον, καὶ ἡ φύσις ἢ τοιαύτη. πρὸς δὲ τούτοις οὐδεὶς οἶε-
ται δοξάζειν, ὅταν οἴηται ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ἐπί-

lo asserire che sono gli stessi, perché essi sono identici a loro stessi; in-
fatti in tal modo tutte le cose diventano le stesse. 15

Ma nemmeno la pretesa di provare qualunque cosa da tutti i prin-
cipi equivale al cercare se i principi di tutte le cose sono gli stessi. Ciò
è veramente ingenuo. Infatti ciò non accade nelle matematiche, che
sono manifeste, né è possibile che ciò avvenga nell'analisi. Infatti le
premesse immediate sono principi e una diversa conclusione si ha
quando sia aggiunta una premessa immediata. Se poi uno dicesse che 20
le premesse primitive immediate sono principi, allora in ciascun ge-
nere c'è un solo principio.

Se la tesi non è né che bisogna provare qualunque cosa da tutti i
principi, né che i principi siano diversi in modo tale che siano diversi
i principi di ciascuna scienza, rimane da vedere se i principi di tutte le
scienze siano omogenei e tuttavia da questi principi dipendano que-
ste cose e da questi altri queste altre cose. È manifesto che non è pos-
sibile neanche questo. Infatti è stato provato²⁷ che i principi delle cose
che differiscono nel genere sono diversi nel genere. Infatti i princi-
pi sono di due tipi: quelli *da cui* e quelli *circa cui*; e mentre i principi
da cui sono comuni, quelli *circa cui* sono propri, come numero e gran-
dezza. 25

CAPITOLO 33

Ciò che è conoscibile scientificamente e la conoscenza scientifica diffe- 30
riscono da ciò che è opinabile e dall'opinione, perché la conoscenza
scientifica è universale e dipende da cose necessarie e il necessario non
può essere altrimenti. D'altra parte vi sono alcune cose che sono vere e
che sono, ma che possono essere anche altrimenti. È chiaro allora che
di esse non c'è conoscenza scientifica, sennò le cose che possono esse-
re altrimenti sarebbero tali da non poter essere altrimenti. Ma di esse 35
non c'è nemmeno intellesione (chiamo intellesione il principio della co-
noscenza scientifica) né conoscenza scientifica indimostrabile; ciò
coincide con la persuasione circa una proposizione immediata. Vere so-
no l'intellezione, la conoscenza scientifica, l'opinione e ciò che è detto
89a1 grazie ad esse. Di conseguenza rimane che l'opinione sia di ciò che è ve-
ro o falso, ma che può essere anche altrimenti.

Ciò coincide con la persuasione circa una proposizione immedia-
ta e non necessaria. Ciò è in accordo con le cose così come appaiono. 5
Infatti l'opinione è insicura e tale è la natura delle cose di cui stiamo
parlando. Inoltre nessuno ritiene di avere un'opinione di qualcosa
quando ritiene che non possa essere altrimenti, ma ritiene piuttosto di

στασθαι· ἀλλ' ὅταν εἶναι μὲν οὕτως, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλως
οὐδὲν κωλύειν, τότε δοξάζειν, ὡς τοῦ μὲν τοιοῦτου δόξαν οὖσαν,
10 τοῦ δ' ἀναγκαίου ἐπιστήμην.

Πῶς οὖν ἔστι τὸ αὐτὸ δοξάσαι καὶ ἐπίστασθαι, καὶ διὰ
τί οὐκ ἔσται ἡ δόξα ἐπιστήμη, εἴ τις θήσει ἅπαν ὃ οἶδεν ἐν-
δέχεσθαι δοξάζειν; ἀκολουθήσει γὰρ ὁ μὲν εἰδὼς ὃ δὲ δοξά-
ζων διὰ τῶν μέσων, ἕως εἰς τὰ ἄμεσα ἔλθῃ, ὥστ' εἴπερ
15 ἐκεῖνος οἶδε, καὶ ὁ δοξάζων οἶδεν. ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ὅτι
δοξάζειν ἔστι, καὶ τὸ διότι· τοῦτο δὲ τὸ μέσον. ἢ εἰ μὲν
οὕτως ὑπολήπεται τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν ὥσπερ
ἔχει τοὺς ὀρισμοὺς δι' ὧν αἱ ἀποδείξεις, οὐ δοξάσει ἀλλ' ἐπι-
στήσεται· εἰ δ' ἀληθῆ μὲν εἶναι, οὐ μέντοι ταῦτά γε αὐτοῖς
20 ὑπάρχειν κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ τὸ εἶδος, δοξάσει καὶ οὐκ
ἐπιστήσεται ἀληθῶς, καὶ τὸ ὅτι καὶ τὸ διότι, ἐὰν μὲν διὰ
τῶν ἀμέσων δοξάσῃ· ἐὰν δὲ μὴ διὰ τῶν ἀμέσων, τὸ ὅτι
μόνον δοξάσει; τοῦ δ' αὐτοῦ δόξα καὶ ἐπιστήμη οὐ πάντως
ἔστιν, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ψευδῆς καὶ ἀληθῆς τοῦ αὐτοῦ τρό-
25 πον τινά, οὕτω καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα τοῦ αὐτοῦ. καὶ γὰρ
δόξαν ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ὡς μὲν τινες λέγουσι τοῦ αὐτοῦ
εἶναι, ἄτοπα συμβαίνει αἰρεῖσθαι ἄλλα τε καὶ μὴ δοξά-
ζειν ὃ δοξάζει ψευδῶς· ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ πλεοναχῶς λέγε-
ται, ἔστιν ὡς ἐνδέχεται, ἔστι δ' ὡς οὐ. τὸ μὲν γὰρ
30 σύμμετρον εἶναι τὴν διάμετρον ἀληθῶς δοξάζειν ἄτοπον·
ἀλλ' ὅτι ἡ διάμετρος, περὶ ἣν αἱ δόξαι, τὸ αὐτό, οὕτω τοῦ
αὐτοῦ, τὸ δὲ τί ἦν εἶναι ἐκατέρω κατὰ τὸν λόγον οὐ τὸ αὐτό.
ὁμοίως δὲ καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα τοῦ αὐτοῦ. ἢ μὲν γὰρ
οὕτως τοῦ ζῶου ὥστε μὴ ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι ζῶον, ἢ δ'
35 ὥστ' ἐνδέχεσθαι, οἶον εἰ ἡ μὲν ὅπερ ἀνθρώπου ἔστιν, ἢ δ'
ἀνθρώπου μὲν, μὴ ὅπερ δ' ἀνθρώπου. τοῦ αὐτοῦ γὰρ ὅτι ἄν-
θρωπος, τὸ δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό.

Φανερόν δ' ἐκ τούτων ὅτι οὐδὲ δοξάζειν ἅμα τὸ αὐτὸ
καὶ ἐπίστασθαι ἐνδέχεται. ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι ὑπόληψιν τοῦ
89b1 ἄλλως ἔχειν καὶ μὴ ἄλλως τὸ αὐτό· ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται.
ἐν ἄλλω μὲν γὰρ ἐκότερον εἶναι ἐνδέχεται τοῦ αὐτοῦ ὡς εἴ-

avere conoscenza scientifica di essa. Invece quando ritenga che la co-
sa stia così e che nulla impedisce che possa stare anche altrimenti, al-
lora ritiene di avere un'opinione, pensando che di una cosa siffatta ci
sia opinione e del necessario conoscenza scientifica.

Com'è possibile avere opinione e conoscenza scientifica della stessa
cosa, e perché l'opinione non è conoscenza scientifica, se uno pone che
è possibile avere un'opinione di tutto quello che sa? Infatti andrà di pa-
ri passo attraverso i termini medi tanto chi sa quanto colui il quale ha opi-
nione, fino a giungere agli immediati; di conseguenza se quello sa, anche
colui il quale ha opinione sa. Infatti così come è possibile opinare il che,
15 è possibile anche opinare il perché e ciò è opinare il termine medio.

Ma se uno ha una persuasione circa le cose che non possono essere
altrimenti così come possiede le definizioni²⁸ grazie alle quali sono le
dimostrazioni, non avrà un'opinione ma conoscenza scientifica. Se in-
vece fosse persuaso che è vero, ma non che i predicati convengono ai
20 loro soggetti sostanzialmente e secondo la forma, avrà un'opinione, e
non davvero conoscenza scientifica, sia del che sia del perché, qualora
abbia opinione grazie a immediati, e soltanto del che, qualora invece
abbia opinione non grazie ad immediati. Non in ogni senso l'opinione
e la conoscenza scientifica sono della stessa cosa, ma come l'opinione
vera e l'opinione falsa sono della stessa cosa in un certo senso, così la
conoscenza scientifica e l'opinione sono della stessa cosa. Infatti il senso
25 in cui alcuni sostengono che l'opinione vera e quella falsa sono del-
la stessa cosa conduce ad ammettere molte assurdità e in particolare
che uno non opina ciò che opina falsamente. Poiché lo stesso si dice in
più sensi, in un senso è possibile che l'opinione vera e quella falsa sia-
no dello stesso e in un altro senso no. È assurdo opinare con verità che
30 la diagonale è commensurabile, ma poiché la diagonale, circa la quale
sono le opinioni, è la stessa, in questo senso l'opinione vera e l'opinio-
ne falsa sono dello stesso, mentre l'essere corrispondente al che cos'è
di ciascuna delle due secondo la definizione non è lo stesso. Allo stes-
so modo sono dello stesso la conoscenza scientifica e l'opinione. Infat-
ti la prima è dell'animale in modo tale che l'uomo non può non essere
animale, l'altra in modo tale che può anche non esserlo; per esempio se
35 la prima è di ciò che propriamente è uomo, la seconda è sì dell'uomo,
ma non di ciò che propriamente è uomo. Infatti esse sono dello stesso
perché l'uomo è lo stesso²⁹, ma come l'uomo è preso non è lo stesso.

È manifesto da queste cose che non è possibile neanche avere allo
stesso tempo opinione e conoscenza scientifica della stessa cosa. In-
fatti uno avrebbe allo stesso tempo la persuasione che la stessa cosa
89b1 potrebbe essere altrimenti e non potrebbe essere altrimenti e ciò non

ρηται, ἐν δὲ τῷ αὐτῷ οὐδ' οὕτως οἶόν τε· ἔξει γὰρ ὑπόλη-
ψιν ἅμα, οἶον ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὅπερ ζῶν (τοῦτο γὰρ ἦν τὸ
5 μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι μὴ ζῶν) καὶ μὴ ὅπερ ζῶν· τοῦτο γὰρ
ἔστω τὸ ἐνδέχεσθαι.

Τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπὶ τε διανοίας καὶ
νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας,
τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλον ἔστιν.

34

- 10 Ἡ δ' ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ
τοῦ μέσου, οἶον εἴ τις ἰδὼν ὅτι ἡ σελήνη τὸ λαμπρὸν αἰεὶ ἔχει
πρὸς τὸν ἥλιον, ταχὺ ἐνενόησε διὰ τί τοῦτο, ὅτι διὰ τὸ λάμ-
πειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου· ἢ διαλεγόμενον πλουσίῳ ἔγνω διότι δα-
νεύζεται· ἢ διότι φίλοι, ὅτι ἐχθροὶ τοῦ αὐτοῦ. πάντα γὰρ
15 τὰ αἴτια τὰ μέσα [ὁ] ἰδὼν τὰ ἄκρα ἐγνώρισεν. τὸ λαμπρὸν
εἶναι τὸ πρὸς τὸν ἥλιον ἐφ' οὗ *A*, τὸ λάμπειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου
B, σελήνη τὸ *Γ*. ὑπάρχει δὴ τῇ μὲν σελήνῃ τῷ *Γ* τὸ *B*,
τὸ λάμπειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου· τῷ δὲ *B* τὸ *A*, τὸ πρὸς τοῦτ'
εἶναι τὸ λαμπρὸν, ἀφ' οὗ λάμπει· ὥστε καὶ τῷ *Γ* τὸ *A*
20 διὰ τοῦ *B*.

90

ἔ possibile. Infatti è possibile che in due diverse persone vi sia opi-
nion e conoscenza scientifica della stessa cosa come si è detto, men-
tre nella stessa persona non è possibile nemmeno così. Infatti uno sa-
rebbe persuaso allo stesso tempo del fatto che, per esempio, l'uomo è
proprio ciò che è animale (in ciò infatti consisteva il suo non poter non
essere animale) e che l'uomo non è proprio ciò che è animale; questo
infatti sia il suo poter essere diversamente.

Come poi bisogna distribuire le rimanenti cose sotto la conoscen-
za discorsiva, l'intellezione, la conoscenza scientifica, la capacità tec-
nica, la conoscenza pratica e la sapienza teorica spetta in parte alla
speculazione fisica e in parte a quella etica.

CAPITOLO 34

La prontezza è una capacità di cogliere il medio in un tempo imper-
cettibile, come per esempio se uno, vedendo che la luna ha sempre la
faccia illuminata rivolta verso il sole, capisce subito perché ciò avvie-
ne: perché trae luce dal sole; oppure vedendo uno parlare con un ric-
co, capisce che lo fa per farsi prestare denaro; oppure perché due so-
no amici; perché nemici di un terzo. Infatti egli, vedendo gli estremi,
15 riconosce tutte le ragioni che fanno da termini medi. Sia avere la fac-
cia illuminata rivolta verso il sole ciò che è indicato da *A*, essere illu-
minato dal sole *B* e luna *C*. Allora *B*, essere illuminato dal sole, con-
viene a *C*, la luna; ma a *B* conviene *A*, avere la faccia illuminata rivolt-
ta verso ciò da cui è illuminata; di conseguenza *A* conviene anche a *C*,
20 grazie a *B*.

91

B.

1

89b23 Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστά-
μεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί
25 ἐστίν. ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀρι-
θμὸν θέντες, οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζη-
τοῦμεν. σημεῖον δὲ τούτου· εὐρόντες γὰρ ὅτι ἐκλείπει πε-
παύμεθα· καὶ ἐὰν ἐξ ἀρχῆς εἰδῶμεν ὅτι ἐκλείπει, οὐ ζητοῦ-
μεν πότερον. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον
30 εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει
ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἕνια δ' ἄλ-
λον 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
35 τί ἔστιν ἄνθρωπος;

2

Ἄ μὲν οὖν ζητοῦμεν καὶ ἅ 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 γνόν-
τες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἀπλῶς, πάλιν

LIBRO SECONDO

CAPITOLO 1

Le cose cercate sono in numero uguale a quelle di cui abbiamo cono- 89b23
scenza scientifica. Cerchiamo quattro cose, e precisamente il *che*, il *per-*
ché, *se è*, *che cos'è*. Infatti, quando cerchiamo se una cosa è questo o 25
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 tro-
vato che si eclissa, ci fermiamo e se da principio sappiamo che si eclis-
sa, 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 subi- 30
sce terremoti, cerchiamo perché si eclissa e perché li subisce.

Queste cose le cerchiamo in questo modo, altre in altro modo, co-
me 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 cono-
scere che è, cerchiamo che cos'è, come per esempio: che cos'è allora
il dio o che cos'è l'uomo? 35

CAPITOLO 2

Tali e tante sono dunque le cose che cerchiamo e che, una volta tro-
vate, sappiamo. Quando di una cosa cerchiamo il *che* o il *se è* in sen-
so assoluto, cerchiamo se ci sia o meno un medio di essa. Quando, co-
noscendo o che è oppure se è, o parzialmente o in senso assoluto, cer-

90a1 τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστὶ, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον.
λέγω δὲ τὸ ὅτι ἐστὶν ἐπὶ μέρους καὶ ἀπλῶς, ἐπὶ μέ-
ρους μὲν, ἄρ' ἐκλείπει ἢ σελήνη ἢ αὐξεται; εἰ γὰρ ἐστὶ τὴ
ἢ μὴ ἐστὶ τί, ἐν τοῖς τοιούτοις ζητοῦμεν· ἀπλῶς δ', εἰ ἐστὶν
5 ἢ μὴ σελήνη ἢ νύξ, συμβαίνει ἄρα ἐν ἀπάσαις ταῖς ζη-
τήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἐστὶ μέσον ἢ τί ἐστὶ τὸ μέσον. τὸ μὲν
γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασιν δὲ τοῦτο ζητεῖται. ἄρ' ἐκ-
λείπει; ἄρ' ἐστὶ τὸ αἴτιον ἢ οὐ; μετὰ ταῦτα γνόντες ὅτι ἐστὶ
10 τοδὶ ἢ τοδὶ ἀλλ' ἀπλῶς τὴν οὐσίαν, ἢ τοῦ μὴ ἀπλῶς ἄλ-
λά τι τῶν καθ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκός, τὸ μέσον ἐστίν.
λέγω δὲ τὸ μὲν ἀπλῶς τὸ ὑποκείμενον, οἷον σελήνην ἢ γῆν
ἢ ἥλιον ἢ τρίγωνον, τὸ δὲ τὶ ἐκλείπειν, ἰσότητα ἀνισότητα,
εἰ ἐν μέσῳ ἢ μή. ἐν ἅπασιν γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι
15 τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν. τί ἐστὶν ἐκλείψις;
στέρησις φωτὸς ἀπὸ σελήνης ὑπὸ γῆς ἀντιφράξεως. διὰ
τί ἐστὶν ἐκλείψις, ἢ διὰ τί ἐκλείπει ἢ σελήνη; διὰ τὸ
ἀπολείπειν τὸ φῶς ἀντιφραττούσης τῆς γῆς. τί ἐστὶ συμ-
φωνία; λόγος ἀριθμῶν ἐν ὀξεί καὶ βαρεῖ. διὰ τί συμφω-
20 νεῖ τὸ ὀξὺ τῷ βαρεῖ; διὰ τὸ λόγον ἔχειν ἀριθμῶν τὸ ὀξὺ
καὶ τὸ βαρὺ. ἄρ' ἐστὶ συμφωνεῖν τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρὺ; ἄρ'
ἐστὶν ἐν ἀριθμοῖς ὁ λόγος αὐτῶν; λαβόντες δ' ὅτι ἐστὶ, τίς
οὖν ἐστὶν ὁ λόγος;

Ἔστι δ' ἐστὶ τὸ μέσου ἢ ζήτησις, δηλοῖ ὅσων τὸ μέ-
25 σον αἰσθητόν. ζητοῦμεν γὰρ μὴ ἠσθημένοι, οἷον τῆς ἐκλεί-
ψεως, εἰ ἐστὶν ἢ μή. εἰ δ' ἤμεν ἐπὶ τῆς σελήνης, οὐκ ἂν ἐζη-
τοῦμεν οὐτ' εἰ γίνεται οὐτε διὰ τί, ἀλλ' ἅμα δηλον ἂν ἦν.
ἐκ γὰρ τοῦ αἰσθέσθαι καὶ τὸ καθόλου ἐγένετο ἂν ἡμῖν εἰδέ-
ναι. ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις ὅτι νῦν ἀντιφράττει (καὶ γὰρ δη-
30 λον ὅτι νῦν ἐκλείπει)· ἐκ δὲ τούτου τὸ καθόλου ἂν ἐγένετο.

Ὡσπερ οὖν λέγομεν, τὸ τί ἐστὶν εἰδέναι ταῦτό ἐστι καὶ
διὰ τί ἐστὶν, τοῦτο δ' ἢ ἀπλῶς καὶ μὴ τῶν ὑπαρχόντων τι,
ἢ τῶν ὑπαρχόντων, οἷον ὅτι δύο ὄρθαι, ἢ ὅτι μείζον ἢ
ἐλάττων.

chiamo ancora il perché o il che cos'è, allora cerchiamo qual è il me- 90a1
dio. Dico il che è o parzialmente o in senso assoluto, e parzialmente
come nel caso di: la luna subisce eclissi o accrescimento? (infatti in
questi casi cerchiamo se una cosa è o non è *qualcosa*); in senso asso-
luto invece lo dico come nel caso di: se c'è o non c'è la luna, o la not- 5
te. Dunque in tutte queste ricerche succede di cercare o se c'è un me-
dio o qual è il medio. Infatti il medio è la ragione e in tutti i casi è que-
sta che è ricercata. Subisce eclissi? C'è o no qualcosa che è ragione di
ciò? Dopo di che, essendo venuti a sapere che c'è qualcosa, cerchia-
mo quale essa sia. Infatti la ragione non dell'essere questo o quello, 10
ma dell'esserci in senso assoluto della cosa che è, oppure la ragione
per cui è, non in senso assoluto, ma qualcuna delle determinazioni per
sé o accidentali, coincide con il medio. Chiamo ciò che è in senso as-
soluto il soggetto soggiacente, per esempio la luna o la terra o il sole
o il triangolo, e qualcuna delle determinazioni l'eclissi, l'uguaglianza,
la disuguaglianza, se è nel mezzo oppure no. Infatti in tutti questi ca-
si è manifesto che è lo stesso il che cos'è e il perché è. Che cos'è l'e- 15
clissi? Privazione di luce dalla luna per l'interposizione della terra.
Perché c'è l'eclissi o perché la luna subisce eclissi? Per lo sparire del-
la luce interponendosi la terra. Che cos'è l'accordo? Una proporzio-
ne numerica tra una nota acuta ed una grave. Perché una nota acuta
si accorda con una grave? Perché c'è una proporzione numerica fra la 20
nota acuta e quella grave. La nota acuta e quella grave possono for-
mare un accordo? La loro proporzione è numerica? Assumendo che
lo sia, qual è allora la proporzione?

Che la ricerca sia del medio lo evidenziano quelle cose nelle quali il
medio è percepibile. Infatti, non avendo percezione, cerchiamo, per 25
esempio a proposito dell'eclissi, se c'è o no. Se fossimo sulla luna, non
cercheremmo né se si verifica né perché, ma ciò sarebbe subito chiaro,
giacché dal percepire giungeremmo a sapere l'universale. Infatti la per-
cezione sarebbe che ora la terra si interpone (giacché sarebbe chiaro
che ora la luna subisce un'eclissi); da ciò si produrrebbe l'universale. 30

Allora, come diciamo, sapere il che cos'è è la stessa cosa che sape-
re perché è, e cioè o perché una cosa è in senso assoluto e non una del-
le determinazioni che le convengono, oppure perché è una delle de-
terminazioni che le convengono, come per esempio uguale a due ret-
ti o maggiore o minore.

35 Ὅτι 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, διαπο-
 ρήσαντες πρῶτον περὶ αὐτῶν. ἀρχὴ δ' ἔστω τῶν μελλόντων
 90b1 ἢ ἔστιν οἰκειοτάτη τῶν ἐχομένων λόγων. ἀπορήσειε γὰρ
 ἂν τις, ἄρ' ἔστι τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ὀρισμῷ εἰδέναι
 καὶ ἀποδείξει, ἢ ἀδύνατον; ὁ μὲν γὰρ ὀρισμὸς τοῦ τί ἐστὶν
 εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστὶν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν·
 5 συλλογισμοὶ δ' εἰσὶν οἱ μὲν στερητικοί, οἱ δ' οὐ καθόλου,
 οἷον οἱ μὲν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι στερητικοὶ πάντες, οἱ δ'
 ἐν τῷ τρίτῳ οὐ καθόλου. εἶτα οὐδὲ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχή-
 ματι κατηγορικῶν ἀπάντων ἔστιν ὀρισμὸς, οἷον ὅτι πᾶν τρί-
 γωνον δυοῖν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει. τούτου δὲ λόγος, ὅτι τὸ ἐπί-
 10 στασθαί ἐστὶ τὸ ἀποδεικτὸν τὸ ἀποδείξιν ἔχειν, ὥστ' ἐπεὶ
 τῶν τοιούτων ἀποδείξεις ἐστὶ, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν καὶ
 ὀρισμὸς· ἐπίσταται γὰρ ἂν τις καὶ κατὰ τὸν ὀρισμὸν, οὐκ
 ἔχων τὴν ἀποδείξιν· οὐδὲν γὰρ κωλύει μὴ ἅμα ἔχειν. ἰκανὴ
 δὲ πίστις καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· οὐδὲν γὰρ πάποτε ὀρισά-
 15 μενοι ἐγνωμεν, οὔτε τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων οὔτε τῶν συμ-
 βεβηκότων. ἔτι εἰ ὁ ὀρισμὸς οὐσίας τινὸς γνωρισμὸς, τὰ γε
 τοιαῦτα φανερόν ἐστι οὐκ οὐσίαι.
 Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὀρισμὸς ἅπαντος οὐπερ καὶ ἀπό-
 20 δείξεις, δῆλον. τί δαί, οὐδ' ὀρισμὸς, ἄρα παντὸς ἀπόδειξις ἐστὶν
 ἢ οὐ; εἰς μὲν δὴ λόγος καὶ περὶ τούτου ὁ αὐτός. τοῦ γὰρ
 ἑνός, ἢ ἐν, μία ἐπιστήμη. ὥστ' εἴπερ τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀπο-
 25 δεικτὸν ἐστὶ τὸ τὴν ἀποδείξιν ἔχειν, συμβήσεται τι ἀδύνα-
 τον· ὁ γὰρ τὸν ὀρισμὸν ἔχων ἄνευ τῆς ἀποδείξεως ἐπιστήσε-
 ται. ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὀρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσον-
 ται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον—ἢ ἔσονταί αἱ ἀρχαὶ ἀπο-
 δεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδι-
 εῖται, ἢ τὰ πρῶτα ὀρισμοὶ ἔσονταί ἀναπόδεικτοι.
 Ἄλλ' ἄρα, εἰ μὴ παντὸς τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τινὸς τοῦ
 αὐτοῦ ἔστιν ὀρισμὸς καὶ ἀπόδειξις; ἢ ἀδύνατον; οὐ γὰρ ἔστιν

È chiaro allora che tutte le cose cercate consistono nella ricerca di un 35
 medio. Diciamo ora come si prova il che cos'è e qual è il modo della
 sua riduzione, e che cos'è una definizione e di quali cose essa si dia e
 cominciamo da una discussione aporetica.

Principio di quel che dobbiamo dire sia quello che è più appropi- 90b1
 priato ai discorsi che seguono. Uno potrebbe infatti domandarsi: è
 possibile conoscere per definizione e per dimostrazione una stessa co-
 sa sotto lo stesso rispetto, oppure è impossibile? Infatti la definizione
 appare essere del che cos'è, ed ogni che cos'è è universale e positivo. 5
 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. Inoltre nemmeno in corrispondenza di tut-
 ti 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 10
 di ciò è che conoscere scientificamente ciò che è dimostrabile è avere
 dimostrazione di esso; di conseguenza, poiché di cose siffatte vi è di-
 mostrazione, è chiaro che di esse non c'è anche definizione, altrimen-
 ti uno potrebbe conoscerle scientificamente anche grazie alla defini-
 zione, senza avere la dimostrazione, giacché nulla impedisce che non
 siano insieme.

Si trae un sufficiente convincimento anche dall'induzione. Infatti 15
 non abbiamo conosciuto mai per definizione né uno dei termini che
 conviene per sé, né uno degli accidenti.

Inoltre, se la definizione fa conoscere la sostanza di qualcosa, è ma-
 nifesto che le cose siffatte non sono sostanze.

È evidente allora che non c'è definizione di tutto ciò di cui c'è an-
 che dimostrazione. E che? C'è dimostrazione di tutto ciò di cui c'è de-
 finizione, oppure no? Anche in questo caso vi è uno e uno stesso argo- 20
 mento. Infatti di ciò che è uno, in quanto è uno, c'è un solo tipo di co-
 noscenza scientifica. Di conseguenza, se davvero conoscere scientificamente
 ciò che è dimostrabile consiste nell'aver dimostrazione di es-
 so, seguirà qualcosa di impossibile. Infatti colui il quale possedesse la
 definizione avrebbe conoscenza scientifica senza dimostrazione. Inol-
 tre i principi delle dimostrazioni sono definizioni, e dei principi si è pro- 25
 vato prima³⁰ che non possono esserci dimostrazioni — o i principi sono
 dimostrabili e vi sono principi dei principi e ciò andrà all'infinito, op-
 pure le cose prime sono definizioni indimostrabili.

Ma forse, se non per tutte le cose, almeno per alcune di esse vi è
 allo stesso tempo definizione e dimostrazione? Oppure ciò è impos-

30 ἀπόδειξις οὐδ' ὀρισμός. ὀρισμός μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐ-
 σίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ
 λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστίν, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τί μονὰς καὶ
 τί τὸ περιττόν, καὶ αἱ ἄλλαι ὁμοίως. ἔτι πᾶσα ἀπόδειξις
 35 τὴν κατὰ τινὸς δείκνυσιν, οἷον ὅτι ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστιν· ἐν δὲ τῷ
 ὀρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται, οἷον οὔτε τὸ ζῷον
 κατὰ τοῦ δίποδος οὔτε τοῦτο κατὰ τοῦ ζῶου, οὐδὲ δὴ κατὰ τοῦ
 ἐπίπεδον τὸ σχῆμα· οὐ γάρ ἐστὶ τὸ ἐπίπεδον σχῆμα, οὐδὲ
 τὸ σχῆμα ἐπίπεδον. ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστὶ καὶ ὅτι ἐστὶ δείξαι.
 91a1 ὁ μὲν οὖν ὀρισμός τί ἐστὶ δηλοῖ, ἢ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ
 τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν. ἑτέρου δὲ ἑτέρα δέδεικται, ἐὰν
 μὴ ὡς μέρος ἢ τι τῆς ὅλης, τοῦτο δὲ λέγω, ὅτι δέδεικται
 τὸ ἰσοσκελὲς δύο ὀρθαί, εἰ πᾶν τρίγωνον δέδεικται· μέρος
 5 γάρ, τὸ δ' ὅλον. ταῦτα δὲ πρὸς ἄλληλα οὐκ ἔχει οὕτως,
 τὸ ὅτι ἐστὶ καὶ τί ἐστίν· οὐ γάρ ἐστὶ θατέρου θάτερον μέρος.
 Φανερόν ἄρα ὅτι οὔτε οὐδ' ὀρισμός, τούτου παντὸς ἀπο-
 δείξις, οὔτε οὐδ' ἀπόδειξις, τούτου παντὸς ὀρισμός, οὔτε ὅλως
 τοῦ αὐτοῦ οὐδενὸς ἐνδέχεται ἄμφω ἔχειν. ὥστε δηλὸν ὡς οὐδὲ
 10 ὀρισμός καὶ ἀπόδειξις οὔτε τὸ αὐτὸ ἂν εἴη οὔτε θάτερον ἐν θα-
 τέρῳ· καὶ γὰρ ἂν τὰ ὑποκείμενα ὁμοίως εἶχεν.

4

Ταῦτα μὲν οὖν μέχρι τούτου διηγορήσθω· τοῦ δὲ τί
 ἐστὶ πότερον ἐστὶ συλλογισμός καὶ ἀπόδειξις ἢ οὐκ ἔστι, κα-
 θάπερ νῦν ὁ λόγος ὑπέθετο; ὁ μὲν γὰρ συλλογισμός τί κατὰ
 15 τινὸς δείκνυσιν διὰ τοῦ μέσου· τὸ δὲ τί ἐστὶν ἴδιόν τε, καὶ ἐν
 τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται. ταῦτα δ' ἀνάγκη ἀντιστρέφειν. εἰ
 γάρ τὸ Α τοῦ Γ ἴδιον, δηλὸν ὅτι καὶ τοῦ Β καὶ τοῦτο τοῦ Γ,
 ὥστε πάντα ἀλλήλων. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ τὸ Α ἐν τῷ τί ἐστίν
 ὑπάρχει παντὶ τῷ Β, καὶ καθόλου τὸ Β παντὸς τοῦ Γ ἐν
 20 τῷ τί ἐστὶ λέγεται, ἀνάγκη καὶ τὸ Α ἐν τῷ τί ἐστὶ τοῦ Γ
 λέγεσθαι. εἰ δὲ μὴ οὕτω τις λήψεται διπλώσας, οὐκ ἀνάγκη
 ἔσται τὸ Α τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι ἐν τῷ τί ἐστίν, εἰ τὸ μὲν Α
 τοῦ Β ἐν τῷ τί ἐστὶ, μὴ καθ' ὅσων δὲ τὸ Β, ἐν τῷ τί ἐστίν.
 τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄμφω ταῦτα ἔξει· ἔσται ἄρα καὶ τὸ Β κατὰ

sibile? Infatti non c'è dimostrazione di ciò di cui c'è definizione, giacché la definizione è del cos'è e della sostanza, 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.

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.

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 una 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.

È manifesto dunque che né c'è dimostrazione di tutto ciò di cui c'è definizione, né c'è definizione di tutto ciò di cui c'è dimostrazione, e che non è assolutamente possibile avere definizione e dimostrazione della stessa cosa. Di conseguenza è chiaro che né la definizione e la dimostrazione sono la stessa cosa né una è inclusa nell'altra, altrimenti i loro oggetti sarebbero nella stessa relazione.

CAPITOLO 4

Queste cose discutiamole aporeticamente fino a questo punto. C'è sillogismo e dimostrazione del che cos'è oppure no, come l'argomento or ora esposto 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 anche che A si dica di C nel che cos'è. Se uno non assume così questi nessi duplicandoli, 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 di cui si predica. Ma entrambi questi nessi conterranno il che cos'è. Dunque anche B

La parte finale del passo è difficile. In prima approssimazione il suo senso potrebbe essere il seguente: se si sostenesse che sono le stesse in tutte le scienze non tutte le premesse che intervengono in una deduzione, ma solo quelle prime immediate, comunque si dovrebbe concedere che in ciascuna scienza c'è una premessa di questo tipo. Sicuramente l'espressione «le premesse prime immediate» (τὰς πρώτας ἀμέσους προτάσεις; 88b20-21) denota una classe più ristretta di quella delle proposizioni indimostrabili. Potremmo prenderle come quelle proposizioni che definiscono il genere soggiacente di ciascuna scienza. Ciò spiegherebbe perché Aristotele dica a mo' di conclusione che allora in ciascuna scienza ci sarebbe un solo principio primo immediato, quello appunto che definisce il genere soggiacente della scienza. L'implicazione comunque è che, anche limitando a questo ristretto gruppo i principi delle scienze, essi sarebbero comunque diversi per le diverse scienze, essendo i generi soggiacenti di esse differenti. Ma non si vede come il sostenitore dell'identità dei principi per tutte le scienze dovrebbe limitare i principi alle definizioni dei generi soggiacenti.

88b21-29: Aristotele introduce una terza interpretazione della tesi che è intermedia fra le precedenti e che gli studiosi hanno attribuito a Speusippo (cfr. Cherniss [1944]: 73 n. 55; Ross, p. 605). Le due precedenti interpretazioni sono riassunte alle rr. 88b21-23 (a 88b21-22 quella descritta a 88b15-20; a 88b22-23 quella di 88b15-20). La nuova interpretazione consiste dunque nel supporre che i principi delle scienze abbiano una loro omogeneità (contro la prima interpretazione) e tuttavia non debbano essere tutti presenti in ogni deduzione (contro la seconda interpretazione). Aristotele tuttavia rifiuta questa possibilità richiamandosi alla tesi, già provata in *APo.* I 7, 75b2-12, che a generi diversi devono corrispondere principi che differiscono nel genere. Dunque i principi delle diverse scienze non possono appartenere tutti allo stesso genere.

Il passo si conclude con un richiamo alla distinzione fra principi *da cui* e principi *circa* cui e i primi sono detti essere comuni, i secondi propri. Il richiamo a *APo.* I 10, 76b11-22 è di rigore. Solo che lì le cose stavano un po' diversamente, dato che si diceva che gli assiomi, identificati con i principi comuni, sono principi *da cui*. Qui si afferma la reciproca, e cioè che i principi comuni sono *da cui*. Questo farebbe pensare che i principi propri, non essendo *da cui*, non abbiano un ruolo di premesse nelle dimostrazioni e siano confinati soltanto a garantire l'esistenza e la definizione del genere di una scienza. Ma probabilmente le difficoltà nascono soltanto dalla brachilogia del discorso aristotelico.

CAPITOLO 33

88b30-89a4: Aristotele distingue la conoscenza dall'opinione. Egli asserisce preliminarmente che la conoscenza scientifica si rivolge a ciò che è necessario, nel senso che ogni proposizione che è oggetto di conoscenza scientifica è necessaria, come del resto già sapevamo da *APo.* I 4, 73a21-26. D'altra parte egli osserva che vi sono proposizioni sì vere, ma non necessarie, nel senso che il loro valore di verità può cambiare. Tali proposizioni non possono essere oggetto di quella cono-

scienza che è il risultato dell'applicazione di un procedimento dimostrativo (questo è il significato di ἐπιστήμη a 88b34), dato che esso deve essere necessario. Ma esse non possono essere nemmeno oggetto di intellesione (νοῦς), giacché questa fornisce la conoscenza delle premesse immediate dei procedimenti dimostrativi (cfr. *APo.* I 3, 72b18 sgg.), le quali non sono meno necessarie delle rispettive conclusioni. Dunque queste proposizioni, non essendo oggetto di conoscenza scientifica o intellettiva, sono oggetto dell'opinione. Come ha osservato giustamente Barnes, p. 198, questa conclusione può essere interpretata in due modi: (i) se una proposizione è oggetto di opinione, allora non è necessaria: oppure (ii) ogni proposizione che non è necessaria è oggetto di opinione. È chiaro che se si interpreta la posizione di Aristotele come (i), gli ambiti della scienza e dell'opinione risultano mutuamente esclusivi. Ciò non accade invece con l'interpretazione (ii), perché non si dice che solo le proposizioni non necessarie sono oggetto di opinione. L'interpretazione (ii) sembra confermata da *EN* III 4, 1111b31-33 dove si dice esplicitamente che l'opinione riguarda tutte le cose, eterne e non eterne. Nella prospettiva dell'interpretazione (ii) la posizione di Aristotele sembra contrapporsi a quella di Platone, per il quale la differenza fra scienza e opinione è differenza di oggetti, riguardando la scienza le idee e l'opinione ciò che è intermedio fra l'essere e il non essere (cfr. ad es. *R.* V 478C8-D1). Tuttavia la conclusione di 89b2-4 appare collocarsi dalla parte dell'interpretazione (i), sembrando limitare l'oggetto dell'opinione alle proposizioni non necessarie. Inspiegabile è poi l'ulteriore restrizione, compiuta in 89a4, alle proposizioni immediate.

89a4-10: Aristotele si premura di mettere in rilievo che la sua analisi concorda con «le apparenze» (τοῖς φαινόμενοις; 89a5), ossia quelle convinzioni tradizionalmente acquisite e depositate, dalle quali ogni presa di posizione filosofica deve prendere le mosse e con le quali deve confrontarsi (cfr. Owen [1986]: cap. 13). All'opinione è connessa nel pensiero comune una oggettiva instabilità – nel senso che le proposizioni che sono oggetto di opinione possono cambiare il loro valore di verità (cfr. *Metaph.* Γ 4, 1008a16 sgg.) – e chi opina non ritiene di opinare se le sue opinioni sono da lui ritenute necessarie. Per un analogo appello alle apparenze si veda la definizione della conoscenza di *APo.* I 2, 71b12-16 e quella di «predicarsi di ogni» in *APo.* I 4, 73a32-34. Non è forse indispensabile inferire da queste conferme esterne che qui Aristotele confini l'oggetto dell'opinione alle sole proposizioni non necessarie, abbracciando l'interpretazione (i) della n. precedente.

89a11-16: Il problema cui Aristotele tenta di dare una soluzione in 89a16-37 è il seguente: come è possibile che di una stessa proposizione si dia opinione e conoscenza scientifica e, in questi casi, come è possibile distinguere l'opinione dalla scienza? Infatti una stessa catena deduttiva può essere oggetto di opinione e di scienza e si può conoscere opinativamente non solo che un predicato conviene ad un soggetto, ma anche perché, analogamente a quello che avviene per la scienza. Dunque se scienza e opinione fanno lo stesso cammino (ἀκολουθήσει γὰρ ὁ μὲν εἰδὼς ὁ δὲ δοξάζων; 89a13-14) perché devono avere esiti diversi?

89a16-37: Aristotele affronta il problema posto in due tempi. Ad una serie di considerazioni introduttive (89a16-23) fa seguito un'esposizione basata sull'analogia

che intercorre fra il senso in cui si può dire che un'opinione vera e un'opinione falsa vertono sulla stessa cosa e il senso in cui è legittimo dire che conoscenza scientifica e opinione hanno per oggetto uno stesso contenuto (89a23-27). Dobbiamo preliminarmente osservare che l'ipotesi da cui muove Aristotele è tale per cui la proposizione, per ipotesi P , di cui c 'è opinione e conoscenza scientifica deve essere in se stessa vera e necessaria. Le considerazioni preliminari contengono un principio che è basilare per tutta l'argomentazione: se una persona opina che P ed è persuasa che P esprima un nesso per sé (e dunque sia necessaria), non ha più opinione di P , ma conoscenza scientifica. Il principio non è del tutto perspicuo e i dettagli del testo sono un po' imbrogliati. Un chiarimento considerevole viene dal supporre che la necessità delle proposizioni che sono oggetto di conoscenza scientifica e di opinione dipenda dal fatto che esse esprimono nessi predicativi per sé, e precisamente quelli che legano le parti di una definizione al rispettivo *definiendum* e che Aristotele descrive a 89a19-20 con l'espressione «i predicati convengono ai loro soggetti sostanzialmente e secondo la forma». Sembra allora che dal principio enunciato da Aristotele si possano inferire due tesi, una relativa alla conoscenza scientifica ed una relativa all'opinione. Quella relativa alla conoscenza scientifica può essere formulata nel modo seguente:

(1) se a ha conoscenza scientifica di P allora a sa che P è necessaria

Si potrebbe allora pensare che la proposizione relativa all'opinione possa assumere la forma seguente:

(2*) se a opina che P , allora a non sa che P è necessaria

Ma il seguito del discorso mostra che Aristotele assume una tesi molto più forte, e precisamente

(2) se a opina che P , allora a ritiene che P non sia necessaria

Il seguito del discorso consiste innanzitutto nell'analisi delle condizioni alle quali è legittimo dire che una stessa proposizione è oggetto di opinione vera e di opinione falsa (89a23-32). Aristotele osserva subito che c 'è un senso in cui non è possibile dire che la stessa proposizione è oggetto di opinione vera e di opinione falsa. Se ad esempio P è una proposizione vera, non si può dire che è un'opinione falsa quella che ha P per oggetto. In altri termini non si può assumere

(3) a opina con verità che P e b opina falsamente che P

Aristotele, con riferimento a non meglio identificati autori (Ross, p. 607, ipotizza che essi possano essere Eraclito, Empedocle, Anassagora, Democrito e Protagora), osserva che un simile modo di vedere le cose comporta molte assurdità e in particolare quella per cui si è indotti a concludere chi opina il falso non opina ciò che opina (89a27-28). Non è facile ricostruire questa aporia (un tentativo in Barnes, p. 200: se b opina falsamente che P allora non può opinare che P perché P è quello che a opina, ed è perciò vero). Viene quindi proposto il senso in cui è legittimo dire che un'opinione vera e un'opinione falsa si rivolgono allo stesso oggetto (89a28-32). L'idea è che se P è vera, opinare falsamente che P significa opinare non- P . Se diamo a P una veste predicativa, ci avviciniamo di più alla lettera della posizione aristotelica. Opinare con verità che B è A significa opinare che B

è A , sotto l'ipotesi che B sia A . Opinare falsamente che B è A significa opinare che B non è A . Quindi il contenuto delle due opinioni, quella vera e quella falsa, essendo appunto B è A in un caso, e B non è A nell'altro, è solo parzialmente identico, essendo il soggetto delle due proposizioni lo stesso, mentre il predicato è diverso, essendo A nell'un caso affermato di B e nell'altro negato. Aristotele esprime ciò in maniera contorta a 89a38-39 quando afferma che «ma poiché la diagonale, circa la quale sono le opinioni, è la stessa, in questo senso l'opinione vera e l'opinione falsa sono dello stesso, mentre l'essere corrispondente al che cos'è secondo la definizione non è lo stesso». La diagonale è il soggetto delle due proposizioni che sono oggetto di opinione vera e falsa (corrisponde al nostro B). Invece quello che corrisponde al nostro predicato A è espresso da «l'essere corrispondente al che cos'è secondo la definizione» e di esso si dice che «non è lo stesso». Probabilmente qui Aristotele ha in mente nessi predicativi per sé del primo tipo e quindi attribuire o non attribuire un predicato di questo tipo ad un soggetto implica che la definizione di questo sia diversa.

Chiarito il senso in cui si può dire che una stessa proposizione è oggetto di opinione vera e di opinione falsa Aristotele conclude la sua argomentazione dicendo che in modo simile deve essere interpretata l'identità delle proposizioni che sono opinare e conosciute scientificamente (89a33-37). L'idea generale dovrebbe essere la seguente. Supponiamo che a conosca scientificamente che P . Sulla base di (1) allora a conosce che P è necessaria. Quindi il contenuto della conoscenza scientifica di a è in realtà « P è necessaria». Questo non può essere invece il contenuto dell'opinione che b ha di P , perché se b sapesse che P è necessaria, allora conoscerebbe scientificamente che P , secondo il principio enunciato all'inizio dell'argomento (89a16-19). Dunque l'opinione che b intrattiene a proposito di P è che P è vera, ma non necessaria. In altri termini il contenuto dell'opinione di b è « P non è necessaria». Prima di analizzare i dettagli del passo, diciamo subito che un'alternativa alla lettura che abbiamo suggerito potrebbe essere quella che pone come contenuto dell'opinione non « P non è necessaria», ma semplicemente « P » di cui non è affermata la necessità, in conformità con (2*). Ma se così fosse, non risulterebbe chiara l'analogia con il caso delle opinioni vere e false. Se il contenuto dell'opinione è « P non è necessaria» di contro al contenuto della conoscenza scientifica « P è necessaria», l'analogia è perfetta. Qui come lì il soggetto delle due proposizioni è lo stesso e il predicato che è negato nell'un caso è affermato nell'altro. Se invece l'alternativa fosse « P » di contro a « P è necessaria» il rapporto andrebbe perduto.

Va da sé che se assumiamo l'interpretazione forte del contenuto dell'opinione dobbiamo concludere che non è possibile avere opinioni vere a proposito delle proposizioni necessarie. I dettagli del testo sono oscuri. Come sopra, essi si illuminano un po' se supponiamo che la necessità delle proposizioni in questione sia fondata su rapporti predicativi per sé del primo tipo. A 88b33-34 (ἢ μὲν γὰρ οὐτως τοῦ ζῶου ὥστε μὴ ἐνδέχεται μὴ εἶναι ζῶον) l'espressione è particolarmente brachilogica. Dobbiamo supporre che ζῶον sia il predicato di un soggetto sottinteso, probabilmente ἄνθρωπος, come si evince dal seguito, talché una parafrasi potrebbe essere: «la conoscenza scientifica concerne in modo tale il rapporto predicativo di animale a uomo che dice che l'uomo non può non essere animale».

A 89a35 l'espressione ἡ μὲν ὕπερ ἀνθρώπου ἐστὶν è in realtà una contrazione per ἡ μὲν τούτου ἐστὶν ὕπερ ἀνθρώπος ἐστὶν; cfr. Ross, p. 608. La lezione dei manoscritti a 88a36-37: τὸ αὐτὸ γὰρ ὅτι ἀνθρώπος ha poco senso perché richiede come soggetto sottinteso «il contenuto dell'opinione e il contenuto della conoscenza scientifica», mai introdotti sopra. Seguendo un suggerimento di Barnes, p. 201, e modificando τὸ αὐτὸ in τοῦ αὐτοῦ i soggetti divengono l'opinione e la conoscenza scientifica che sono menzionati subito prima.

89a38-b6: Aristotele conclude la sua discussione sui rapporti fra opinione e conoscenza scientifica con un corollario che è un'ovvia conseguenza della sua analisi: non è possibile che ad un tempo fissato *t* uno stesso individuo conosca scientificamente che *P* ed opini anche che *P*. La ragione è che la conoscenza scientifica di *P* include sapere che *P* è necessaria mentre nel caso dell'opinione opinare *P* include ritenere che *P* non è necessaria. Più esattamente, l'idea di Aristotele è che le proposizioni che sono oggetto di conoscenza scientifica e di opinione siano due proposizioni distinte, precisamente «*P* è necessaria» (o in termini di nessi predicativi per sé: «*A* conviene per sé a *B*») nel caso della scienza e «*P* non è necessaria» (ossia: «*A* conviene a *B*, ma non per sé»). Queste due proposizioni sono fra loro incompatibili. Dunque una stessa persona non può nello stesso tempo avere conoscenza scientifica e opinione relativamente ad una proposizione *P*.

89b7-9: I rapporti fra conoscenza scientifica e opinione sono stati studiati ora. Quelli relativi alle altre attività cognitive e ai loro oggetti sono analizzati in *EN VI* 3-7 e in *de An.* III 4-7 (speculazione fisica).

CAPITOLO 34

89b10-20: La prontezza (ἀγχινοια) è anche altrove collegata alla εὐστοχία, lett. la capacità di cogliere il bersaglio (cfr. ad es. *EN VI* 10, 1142b5-6). Quest'ultima non è soltanto una destrezza manuale (ad es. *HA VII*, 10, 587a9-13: la rapidità e abilità nel saper recidere il cordone ombelicale da parte di una levatrice), ma anche mentale (*Rb.* III 11, 1412a12-15: abilità nel cogliere il senso oscuro di una metafora). Di questa capacità la ἀγχινοια sottolinea la rapidità di esecuzione soprattutto con riferimento alla prontezza mentale. Questa caratterizzazione è in linea con la tradizione platonica (*Chrm.* 160A1-2 e *Def.* 412E4-5) dove è uno degli elementi che contribuisce a definire la saggezza (σοφροσύνη) (cfr. *Chrm.* 159D-160A). Da Aristotele è concepita come un dono naturale (*MM I* 5, 1185b5-6; *Rb.* I 6, 1362b23-25), secondo un modo di vedere che troviamo rispecchiato nell'*Epinomide* (976B5-6). Cfr. Simard [1946].

LIBRO SECONDO

CAPITOLO 1

89b23-35: Aristotele pone una relazione fra tipi di problemi e tipi di conoscenza scientifica: a ciascun tipo di problema corrisponde un tipo di conoscenza. I tipi di problemi da lui individuati sono quattro, e precisamente quello che corrisponde alla ricerca del *che* (ὅτι), quello che corrisponde alla ricerca del *perché* (διότι), quello che corrisponde alla ricerca *se è* (εἰ ἔστι), e infine quello che corrisponde alla ricerca del *che cos'è* (τί ἐστὶ). Possiamo riformulare questa correlazione nel modo seguente:

(i) problema del *che*: ci si domanda se *X* è (non è) *Y*, e la risposta è che *X* è (non è) *Y*.

(ii) problema del *perché*: ci si domanda perché *X* è *Y*, e la risposta è che *X* è *Y* in ragione di *Z*.

(iii) problema del *se è*: ci si domanda se *X* è, e la risposta è che *X* è (non è).

(iv) problema del *che cos'è*: ci si domanda che cos'è *X*, e la risposta è *X* è Δ , dove « Δ » sta per il *definiens* di *X*.

Va da sé che «*X*» e «*Y*» stanno per termini generali qualsivoglia. Aristotele pone un ordine di priorità nelle ricerche: non si può cercare (ii) senza aver dato prima una risposta a (i). Analogamente non ha senso porre la questione (iv) senza aver avuto una risposta affermativa alla questione (iii). Ciò non toglie che sia possibile rispondere insieme a (i) e (ii) (*APo.* II 8, 93a16-20). Infatti quello che è in questione qui è l'ordine della ricerca.

Gli esempi di problema (i) che Aristotele fornisce vanno probabilmente interpretati in termini generali. La questione non è di questa o quell'eclissi di sole, ma del fenomeno generale: «il sole è soggetto al fenomeno dell'eclissi?». La scienza infatti non si occupa di questa o quella occorrenza dell'eclissi se non accidentalmente, dato che essa considera l'eclissi in generale (*APo.* I 8, 75b33-36).

Il problema (iii) sembra essere un problema di esistenza (si cerca «se una cosa è o non è in senso assoluto» (89b33; ἀπλῶς verrà contrapposto a ἐπὶ μέρους a 90a2), che però riguarda un termine generale e non un individuo. Nell'esempio di «se c'è il dio» (89b32), «dio» deve essere rigorosamente scritto con la minuscola, non essendo un nome proprio, ma un termine generale. Infatti «dio» può essere definito e un individuo, secondo Aristotele, è indefinibile. Naturalmente ciò non comporta che cercare se *X* esista significhi cercare a quali condizioni un universale esista, a quali condizioni, per esempio, esista l'entità universale uomo. Com'è ben noto, gli universali per Aristotele non hanno esistenza autonoma. In realtà quel che si domanda quando si chiede «esiste *X*?» è se esistano le cose che sono *X*, per esempio se esistano le cose che sono centauri o dei. Sarebbe un errore pensare che la questione (iii) sia limitata alla richiesta d'esistenza per le sostanze. In realtà fra gli esempi di cose di cui si chiede se siano o no in *APo.* II 2, 90a5 è inclusa anche la notte, che sicuramente non è una sostanza.

Ciò che marca la differenza fra (i) e (iii) è che nel primo caso si tratta dell'attribuzione di un predicato ad un soggetto e nell'altro si tratta della semplice domanda circa l'esistenza di cose che cadono sotto un termine generale.

La priorità della domanda (i) sulla domanda (ii) è più ovvia della priorità di (iii) su (iv). È infatti ragionevole cercare la ragione di un evento o di uno stato di cose solo una volta acclarato che quell'evento ha luogo o che quello stato di cose si dà. In modo analogo la priorità di (iii) su (iv) è probabilmente fondata sull'idea che la definizione di qualcosa è possibile solo là dove la cosa in questione sia esistente. Il centauro o l'ircocervo, benché significhino qualcosa (*Int.* 1, 16a16-17), non sono definibili in senso proprio. La ragione della loro indefinibilità sta presumibilmente nel fatto che la definizione coglie l'essenza del definito e ciò che non esiste non ha un'essenza. Dunque non bisogna cercare (iii) prima di (iv), e possiamo procedere alla domanda (iv) solo se abbiamo avuto una risposta affermativa a (iii).

L'espressione di 89b25-26: εἰς ἀπὸθμὸν θέντες è curiosa. Come hanno spiegato Zabarella, 1038E e Ross, p. 610, essa fa riferimento all'assunzione di più termini, precisamente un soggetto e un predicato, a proposito dei quali si domanda se il secondo appartiene o no al primo. In questo senso la ricerca del *che* e del *perché* è messa in contrasto con quella del *se è* e del *che cos'è*, dove per formulare il problema non è necessario chiamare in causa una relazione predicativa tra due termini distinti.

Bibliografia: Gomez-Lobo [1980]; Upton [1999]; Charles [2000]: 69-71.

CAPITOLO 2

89b36-90a23: L'identificazione dei quattro tipi di problemi, cui corrispondono quattro tipi di conoscenze scientifiche, compiuta nel capitolo precedente, viene ora sviluppata nell'ambito della teoria della dimostrazione. Il contesto in cui Aristotele articola il suo discorso è quello della scienza e della dimostrazione: egli probabilmente pensa a nessi predicativi che sono oggetto di ricerca e che sono quindi mediati. La sua tesi è che cercare se X è Y (il *che*) o cercare se X è o esiste (il *se è*) significa cercare se c'è un termine medio per una dimostrazione. Per quanto riguarda il problema *che* possiamo esplicitare il punto di vista di Aristotele nel modo seguente: cercare se X è Y significa cercare se ci sia un medio W tale che YaW e WaX dia luogo a YaX nel rispetto delle condizioni di scientificità del procedimento. Più complicato è il caso del problema *se è*, dato che non si capisce bene fra quali termini il medio cercato debba mediare. Una risposta a questo interrogativo potrebbe essere che il problema di esistenza cui Aristotele fa riferimento riguarda non individui, ma termini generali. Possiamo allora congetturare che la domanda «c'è X ?» equivalga alla domanda «c'è fra le cose che sono almeno una che è X ?». Ma una tale articolazione delle domande d'esistenza non è sufficiente per risolvere il nostro problema. La struttura sillogistica della scienza aristotelica sembra non conciliarsi troppo con enunciati della forma di «esiste (non esiste) qualcosa che è F » (in simboli: $\exists xF(x)$ oppure $\neg \exists xF(x)$). Tuttavia possiamo pensare che sia possibile isolare una classe T di oggetti esistenti rispetto alla quale abbia senso domandarsi se qualcuno dei T sia X , o anche, se gli X siano T .

Quest'interpretazione degli enunciati d'esistenza è suggerita, almeno fino ad un certo punto, da *Metaph.* Z 17, 1041a26 sgg. In questa prospettiva la domanda

relativa all'esistenza si articola dal punto di vista dimostrativo nello stesso modo in cui si articola la domanda del *che*. Domandarsi se esistano i centauri significa domandarsi se esista qualcosa che sia un centauro o, più esattamente, domandarsi se qualche animale sia un centauro o anche se i centauri siano animali, una volta acclarato che il tipo di eventuale esistenza dei centauri sia quello di una specie di animali. Questa interpretazione del significato della domanda di esistenza consente altresì di risolvere un ovvio problema. Aristotele è categorico nel sostenere che di ciò che non esiste non si dà conoscenza scientifica (*infra* II 7, 92b5-8). Tuttavia è legittimo domandarsi se non spetti ad uno scienziato stabilire almeno alcune proposizioni di non esistenza. Sembra per esempio che sia di competenza dello zoologo decidere che non esistono ircocervi. Se supponiamo che «non esistono ircocervi» sia un'ovvia conseguenza di «nessun animale è un ircocervo», non si vede perché questa seconda proposizione non possa essere la conclusione di una dimostrazione.

Che cosa vuol dire cercare se c'è un medio? La risposta è facile se si considera a che cosa si contrappone la ricerca dell'esistenza del medio, che corrisponde alla domanda *se è* e a quella del *che*. Essa si contrappone alla ricerca di *quale sia* il medio (τί τὸ μέσον: 90a1; τί ἐστὶ τὸ μέσον: 90a6), dove naturalmente, la formula τί ἐστὶ τὸ μέσον non sta ad indicare la ricerca della *definizione* del medio, ma semplicemente quella dell'*identificazione* di quel medio che dia la spiegazione adeguata della conclusione (Zabarella, 1047 B-C e Gomez-Lobo [1980]: 76). In altri termini per rispondere alla domanda *se è* o a quella del *che* è sufficiente scegliere un medio, mentre nel caso della domanda *che cos'è* o *perché* bisogna scegliere il medio appropriato che dia una spiegazione adeguata. Ci troviamo di fronte alla stessa situazione che in *APo.* I 13 consentiva la distinzione fra dimostrazioni del *che* e del *perché*. Mentre le prime esigono solo la presenza di un medio, le seconde richiedono un medio adeguatamente esplicativo.

Così come le domande *se è* e *che* si riducono alla ricerca dell'esistenza di un termine medio, le domande *che cos'è* e *perché* sono unificate dal fatto che per entrambe quello che si deve fare è cercare qual è il medio, ossia il medio adeguatamente esplicativo. Che ciò valga per la domanda *perché* è chiaro, almeno tanto quanto è chiara la distinzione della dimostrazione del *perché* da quella del *che*. Che ciò possa essere esteso alla domanda *che cos'è* è molto meno evidente. Forse il punto di vista di Aristotele risulta meno oscuro se si tiene ben presente che egli non sta parlando in generale delle essenze o definizioni delle cose, ma di quelle per le quali è legittimo istituire una ricerca scientifica e che sono coinvolte in una dimostrazione. Gli esempi di Aristotele, l'eclissi e l'accordo, mostrano chiaramente a quali tipi di realtà egli stia pensando. Stabilire l'esistenza dell'eclissi significa stabilire attraverso l'assunzione di un medio che la luna (il sole) subisce eclissi. Domandare che cos'è l'eclissi equivale a domandare perché c'è l'eclissi, ossia perché la luna (il sole) subisce eclissi. Come vedremo meglio in seguito, quest'analisi non si applica a tutte le definizioni (cfr. ad es. II 10, 94a9-10). L'idea di Aristotele sembra essere che, almeno in alcuni casi, la definizione di un termine generale deve contenere come elemento caratterizzante la ragione per cui il termine definito appartiene a tutto ciò a cui appartiene o almeno ad un sott'insieme rilevante da tali oggetti. In generale in questi casi rispondere alla domanda «che

cos'è X?» significa manifestare la ragione per cui *X* conviene a *Z*, dove *Z* rappresenta una classe di oggetti esistenti.

L'esempio dell'accordo musicale (90a18-23) è di matrice pitagorica. Furono infatti i pitagorici a scoprire per primi che la consonanza di due suoni dipende da una proporzione numerica della lunghezza delle stringhe che producono i suoni. L'esempio tuttavia non sembra completamente omogeneo a quello dell'eclissi se non altro per la presenza di una componente modale in una delle domande. Una plausibile spiegazione di ciò in Gomez-Lobo [1980]: 88-89.

89b39: «O parzialmente o in senso assoluto [ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἀπλῶς]». Qui ἐπὶ μέρος è contrapposto ad ἀπλῶς. Si domanda se *X* è in senso assoluto, quando si domanda ad es. «*X* è?», dove «è» non ha altra specificazione o limitazione. Si domanda invece se *X* è parzialmente se di *X* si domanda se è *Y*, giacché non si chiede se *X* è *tout-court*, ma se è *qualcosa*, appunto *Y*. Si veda 90a2-5, dove cercare se è in senso assoluto è esemplificato da «se la luna (la notte) è», mentre cercare parzialmente è esemplificata da «la luna subisce eclissi o accrescimento». A 90a9-10 εἶναι ἐπὶ μέρος è parafrasato con εἶναι τοδὶ ἢ τοδὶ.

90a9-11: Le ll. 9-10: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι μὴ τοδὶ ἢ τοδὶ ἀλλ' ἀπλῶς τὴν οὐσίαν sono difficili per l'incongrua presenza di τὴν οὐσίαν che non può certo fare riferimento alla nozione di sostanza o di essenza. Barnes, p. 48, propone di espungere l'espressione, ma forse essa ha qui il significato generico di «cosa che è», «entità» e non quello tecnico di «sostanza». Inoltre non si vede bene il senso del richiamo ai predicati o determinazioni accidentali di 90a11, dato che la scienza non ha a che fare con ciò che è accidentale. Forse Aristotele li menziona *ad abundantiam*.

90a24-30: Il passo fa da contraltare a quanto è affermato sopra a I 31, 87b39-88a5. Lì si sosteneva che la semplice osservazione percettiva dell'interposizione della terra fra il sole e la luna non è ancora la spiegazione dell'eclissi e la conoscenza scientifica di quel fenomeno. Qui si afferma che la percezione dell'interposizione, se fosse possibile, bloccherebbe ogni ulteriore ricerca del perché dell'eclissi, dato che sarebbe subito nota la ragione del fenomeno. Le due prese di posizione non sono strettamente incompatibili e le loro differenze sono giustificate dalle diverse prospettive in cui sono calate. In effetti in questo passo non si dice che la percezione scientifica abbia come risultato la conoscenza scientifica. Piuttosto è dalla percezione che si genera la conoscenza e ciò basta a fondare la tesi secondo cui la percezione dell'interposizione della terra non darebbe luogo ad una ricerca del perché la luna si eclissa.

Bibliografia: vedi cap. prec.

CAPITOLO 3

90a35-38: Aristotele conclude la discussione del capitolo precedente sottolineando che in ogni caso la ricerca è ricerca del medio e passa ad enunciare il tema che lo occuperà nel resto del libro, e precisamente la definizione nei suoi rapporti con

la dimostrazione. Il «modo della sua riduzione» (90a36-37) allude precisamente a come la definizione si rapporti alla dimostrazione. Premettere una discussione «aporematica» o dialettica all'analisi di centrali questioni filosofiche è pratica abbastanza comune in Aristotele. Il caso più eclatante è quello di *Metaph. B*, ma di questa tecnica abbiamo già visto un esempio più modesto a I 22 (sul ruolo di queste analisi dialettiche preliminari cfr. Owen [1986]: 239-251). La discussione dialettica che inizia qui termina con il capitolo 8, dove Aristotele propone la sua soluzione della relazione fra dimostrazione e definizione.

90a38-b13: Aristotele difende qui la tesi della completa separazione fra dimostrazione e definizione. Ciò che è oggetto dell'una non è oggetto dell'altra. La sua argomentazione procede passo a passo. Innanzitutto viene negato che

(1) se una qualunque proposizione *P* è la conclusione di una dimostrazione, allora *P* è una definizione.

Aristotele osserva preliminarmente che se *P* è una definizione, deve avere la forma di una proposizione universale affermativa. D'altra parte è noto che vi possono essere dimostrazioni in seconda figura, le quali hanno sempre conclusione negativa, ed in terza figura, le quali hanno sempre conclusione particolare (la possibilità di dimostrazioni in seconda e terza figura non è esclusa da quanto Aristotele afferma sulla maggiore scientificità della prima figura in *APo.* I 14). Dunque vi sono proposizioni che compaiono come conclusioni di dimostrazioni e che non costituiscono definizioni. In appendice a questo argomento (o anche forse come argomento indipendente) Aristotele dice (90b7-13) che, anche se limitassimo l'antecedente di (1) alle sole proposizioni affermative dimostrabili in prima figura (e qui egli probabilmente intende alludere alle proposizioni dimostrabili in *Barbara* che sono affermative e universali), il condizionale (1) non sarebbe vero. In effetti anche ammesso che *P* sia universale affermativa, non possiamo ammettere che sia una definizione se è la conclusione di una dimostrazione. L'argomento di Aristotele riposa sui due seguenti principi: (i) «se *P* è la conclusione di una dimostrazione, allora la conoscenza scientifica di *P* è ottenibile solo grazie alla dimostrazione di *P*»; (ii) «se *P* è una definizione, è possibile conoscere scientificamente *P* senza avere la corrispondente dimostrazione». Se allora immaginiamo che *P* sia al contempo la conclusione di una dimostrazione ed una definizione, potremmo avere una conoscenza scientifica di *P* in qualità di definizione, e tale conoscenza scientifica di *P* non sarebbe ottenuta per dimostrazione (in base a (ii)). Ma ciò contraddice (i). Quindi non è possibile che *P* sia insieme la conclusione di una dimostrazione ed una definizione. L'argomento in realtà prova più di quanto Aristotele lo destini a fare. Infatti da esso egli conclude (b7-8, cfr. 18-19) che non tutte le proposizioni che compaiono come conclusioni di dimostrazioni sono definizioni, ma, se si estendono i principi (i) e (ii) dell'argomento a tutte le proposizioni (come sembrerebbe ragionevole fare), egli avrebbe potuto inferire che nessuna proposizione dimostrabile è una definizione.

90b13-16: Nuova argomentazione a favore della negazione della tesi (1) della n. precedente. L'induzione di cui si parla è l'esame dei casi particolari. Il riferimento agli accidenti non è del tutto perspicuo, dato che le dimostrazioni non prova-

no predicazioni accidentali (specialmente quando queste sono contrapposte alle predicazioni per sé). La loro menzione potrebbe essere semplicemente *ad abundantiam*.

90b16-17: L'argomentazione procede spedita qualora si prenda «sostanza» (οὐσία; 90b16) nel senso di «essenza» (cfr. 90b30-31) e le «cose siffatte» (τὰ γε τοιαῦτα; 90b16-17) siano riferite ai predicati per sé e agli accidenti (cfr. καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων e συμβεβηκότων a 90b15-16). L'argomento allora è che le definizioni manifestano le essenze delle cose, mentre i predicati per sé (e a maggiore ragione gli accidenti, per i quali vedi la n. precedente), che mediante le dimostrazioni vengono provati dei rispettivi soggetti, non fanno parte dell'essenza di questi.

90b18-27: Alle righe 90b20-24 Aristotele produce due argomenti per provare la negazione di:

(2) se una qualunque proposizione *P* è una definizione, allora *P* è la conclusione di una dimostrazione

che è la conversa della (1) della n. a 90a38-b13:

(1) se una qualunque proposizione *P* è la conclusione di una dimostrazione, allora *P* è una definizione.

Il primo argomento è dichiarato lo stesso di quello usato per provare (1) a 90b7-13. Aristotele sembra aggiungere qui una specie di giustificazione di (i) (v. la n. a 90a38-b13), quando dice che di una cosa che è *una*, in quanto è una, si dà *un solo* tipo di conoscenza. Intende con ciò riferirsi ad una proposizione semplice, del tipo di *AaB*? Comunque sia l'idea è che se fosse vera la (2), ogni definizione dovrebbe essere dimostrabile e, in virtù della (i), potrebbe essere conosciuta *solo* per dimostrazione. Ma questo contraddice la (ii) della n. a 90a38-b13, la quale affermava che se *P* è una definizione, è possibile conoscerla scientificamente senza avere la corrispondente dimostrazione.

Il secondo argomento (90b24-27) riposa sull'idea che i principi delle dimostrazioni sono definizioni. Ma se valesse (2), i principi delle dimostrazioni sarebbero tutti dimostrabili e si genererebbe un regresso all'infinito da cui seguirebbe che nulla è dimostrabile. Dunque vi sono principi (τὰ πρώτα; 90b27), e dunque definizioni, che non possono essere dimostrate. Che i principi delle dimostrazioni siano solo ed esclusivamente definizioni, come richiede l'argomento per risultare cogente, sembra una tesi troppo forte e mal si concilia con la funzione di premesse che, ad esempio, viene assegnata ai principi comuni delle scienze (*supra* I 10, 76a37 sgg. e n. a 76a37-b2). Non dobbiamo dimenticare il contesto dialettico della discussione.

90b28-91a6: Con argomenti più deboli dei precedenti Aristotele vuole provare una tesi più forte di quelle finora discusse, e precisamente che non si dà una proposizione che sia insieme una definizione e oggetto di dimostrazione. Nelle argomentazioni la tesi è presentata nella forma seguente:

(3) se una qualunque proposizione *P* è una definizione, non è la conclusione di una dimostrazione.

Il primo argomento (90b30-33) parte dall'affermazione che una definizione esprime l'essenza del definito, e che le dimostrazioni presuppongono la conoscenza delle essenze delle cose su cui le prove vertono. Ma segue da ciò che ogni definizione è indimostrabile?

Il secondo argomento (90b33-38) funziona solo se si prende «definizione» nel senso di «*definiens*». Le conclusioni delle dimostrazioni sono proposizioni che hanno forma predicativa, ossia sono tali che un predicato è attribuito ad un soggetto. Le parti di un *definiens* invece non sono fra loro in un rapporto predicativo (cfr. anche *Metaph.* H 6, 1045a7 sgg.). Dunque un *definiens* non è dimostrabile. Ma perché non prendere «definizione» nel senso di proposizione in cui un *definiens* è affermato di un *definiendum*, come già avveniva a 90b4?

Il terzo argomento (90b38-91a6) non è del tutto perspicuo. Una sua possibile ricostruzione è la seguente. Provare il *che cos'è* di una cosa (ammesso che ciò sia possibile) è un'operazione del tutto diversa dal provare che *X* conviene a *Y*, perché gli oggetti delle due prove sono diversi e non possono nemmeno essere posti nella relazione di parte/tutto, che consentirebbe di dire che la prova dell'uno è inclusa in quella dell'altro (due proposizioni sono nella relazione parte/tutto se sono nel rapporto in cui è *AaC* rispetto ad *AaB*, dato *BaC*; in tal caso anche le dimostrazioni di *AaC* e di *AaB* sono in un rapporto di parte a tutto). Ogni dimostrazione ha una conclusione della forma «*X* conviene a *Y*», mentre il *che cos'è* di una cosa non è espresso da una proposizione di quel tipo. Ma la definizione ha il compito di provare il *che cos'è* di una cosa. Dunque nessuna definizione è la conclusione di una dimostrazione. Aristotele non dice perché provare che *X* conviene a *Y* è diverso dal provare il *definiens* di un *definiendum*. Una ragione potrebbe essere che l'attribuzione di un *definiens* ad un *definiendum* non ha forma predicativa, non è una proposizione. Ma ciò sembra smentito da 90b4 e dai molti luoghi in cui egli afferma che le definizioni possono avere il ruolo di premesse nelle dimostrazioni. Alternativamente si potrebbe supporre che le conclusioni delle dimostrazioni non abbiano la forma di definizioni perché queste richiedono che i predicati del *definiens* convengano essenzialmente al *definiendum* mentre le dimostrazioni non provano proposizioni del tipo di «*X* conviene essenzialmente a *Y*». Ma l'esclusione di siffatte proposizioni dall'ambito delle conclusioni dimostrative non sarebbe giustificata. Forse è più plausibile che l'argomento assuma che le conclusioni dimostrative siano diverse dalle definizioni perché le prime, a differenza delle seconde, esprimono l'attribuzione ad un soggetto di un predicato che non fa parte del *definiens* del soggetto stesso, come già a 90b16-17.

CAPITOLO 4

91a12: «Discutiamole... fino a questo punto». Ciò non significa che la discussione dialettica termini qui. Essa continua fino alla fine del capitolo 7, come mostra chiaramente 93a1-2. Aristotele passa semplicemente ad una nuova serie di considerazioni sull'indimostrabilità della definizione. L'impossibilità di dimostrare le definizioni era stato ciò che gli argomenti di *APo.* II 3 si proponevano di provare.