

30 Ἐπὶ δὲ τῶν σχημάτων ὧδε ἀποδώσει ζητοῦσι τὴν παρ-  
 ακολούθησιν τοῦ αἰτίου καὶ οὐ αἴτιον. ἔστω τὸ *A* τῷ *B* ὑπάρ-  
 χειν παντί, τὸ δὲ *B* ἐκάστῳ τῶν *Δ*, ἐπὶ πλεόν δέ. τὸ μὲν  
 δὴ *B* καθόλου ἂν εἴη τοῖς *Δ*. τοῦτο γὰρ λέγω καθόλου ὅ  
 μὴ ἀντιστρέφει, πρῶτον δὲ καθόλου ὅ ἐκαστον μὲν μὴ ἀντι-  
 35 στρέφει, ἅπαντα δὲ ἀντιστρέφει καὶ παρεκτείνει. τοῖς δὴ  
*Δ* αἴτιον τοῦ *A* τὸ *B*. δεῖ ἄρα τὸ *A* ἐπὶ πλεόν τοῦ *B* ἐπεκ-  
 τείνειν· εἰ δὲ μή, τί μᾶλλον αἴτιον ἔσται τοῦτο ἐκείνου; εἰ  
 δὴ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς *E* τὸ *A*, ἔσται τι ἐκεῖνα ἐν ἅπαντα  
 ἄλλο τοῦ *B*. εἰ γὰρ μή, πῶς ἔσται εἰπεῖν ὅτι ὅ τὸ *E*, τὸ  
 99b1 *A* παντί, ὅ δὲ τὸ *A*, οὐ παντί τὸ *E*; διὰ τί γὰρ οὐκ ἔσται  
 τι αἴτιον οἷον [τὸ *A*] ὑπάρχει πᾶσι τοῖς *Δ*; ἀλλ' ἄρα καὶ  
 τὰ *E* ἔσται τι ἓν; ἐπισκέψασθαι δεῖ τοῦτο, καὶ ἔστω τὸ *Γ*.  
 ἐνδέχεται δὴ τοῦ αὐτοῦ πλείω αἴτια εἶναι, ἀλλ' οὐ τοῖς αὐ-  
 5 τοῖς τῷ εἶδει, οἷον τοῦ μακρόβια εἶναι τὰ μὲν τετράποδα  
 τὸ μὴ ἔχειν χολήν, τὰ δὲ πτηνὰ τὸ ξηρὰ εἶναι ἢ ἕτερον  
 7 τι.

18

7 Εἰ δὲ εἰς τὸ ἄτομον μὴ εὐθύς ἔρχονται, καὶ μὴ μόνον  
 8,9 ἐν τὸ μέσον ἀλλὰ πλείω, καὶ τὰ αἴτια πλείω. ἴπότερον δ' αἴτιον  
 9,10 τῶν μέσων, τὸ πρὸς τὸ καθόλου πρῶτον ἢ τὸ πρὸς τὸ καθ'  
 10,11 ἕκαστον, τοῖς καθ' ἕκαστον; δῆλον δὴ ὅτι ἡ ἐγγύτατα ἐκάστῳ  
 11,12 ὅ αἴτιον. τοῦ γὰρ τὸ πρῶτον ὑπὸ τὸ ἡ καθόλου ὑπάρχειν τοῦτο  
 12,13 αἴτιον, οἷον τῷ *Δ* τὸ *Γ* τοῦ τὸ *B* ἡ ὑπάρχειν αἴτιον. τῷ μὲν  
 13,14 οὖν *Δ* τὸ *Γ* αἴτιον τοῦ *A*, τῷ δὲ *Γ* ἡ τὸ *B*, τούτῳ δὲ αὐτό.

19

15 Περὶ μὲν οὖν συλλογισμοῦ καὶ ἀποδείξεως, τί τε ἐκά-  
 τερόν ἐστι καὶ πῶς γίνεται, φανερόν, ἅμα δὲ καὶ περὶ ἐπι-  
 στήμης ἀποδεικτικῆς· ταῦτόν γάρ ἐστιν. περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν,  
 πῶς τε γίνονται γνώριμοι καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις, ἐντεῦ-  
 20 θεν ἔσται δῆλον προαπορήσασιν πρῶτον.  
 "Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται ἐπίστασθαι δι' ἀποδείξεως  
 μὴ γινώσκοντι τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους, εἴρηται  
 πρότερον. τῶν δ' ἀμέσων τὴν γνῶσιν, καὶ πότερον ἢ αὐτῆ

Ricercando la consecuzione della ragione e di ciò di cui è la ragio- 30  
 ne, si può in forma schematica presentare la cosa nel modo seguente.  
 Sia che *A* conviene ad ogni *B* e *B* a ciascuno dei *D*, ma con un'estensio-  
 ne maggiore. Allora *B* è universale rispetto ai *D*. Dico universale ciò con  
 cui i suoi soggetti non si convertono e universale primo ciò con cui cia-  
 scuno di essi non si converte, ma tutti insieme si convertono e sono coe- 35  
 stesi. Allora *B* è la ragione di *A* rispetto ai *D*. Dunque bisogna che *A* si  
 estenda oltre *B*, altrimenti perché mai questo sarà la ragione più di quel-  
 lo? Allora, se *A* conviene a tutti gli *E*, tutti questi costituiranno un uno  
 diverso da *B*, altrimenti come sarebbe possibile dire che *A* conviene a  
 tutto ciò a cui conviene *E* mentre *E* non conviene a tutto ciò a cui con- 99b1  
 viene *A*? Infatti perché non dovrebbe esserci per essi una qualche ra-  
 gione come quella che c'è per tutti i *D*? Ma anche gli *E* costituiranno  
 qualcosa di uno? Bisogna prenderlo in considerazione ed esso sia *C*. Al-  
 lora è possibile che della stessa cosa vi siano più ragioni, ma non per le  
 cose che sono le stesse per specie. Per esempio per i quadrupedi la ra- 5  
 gione del loro essere longevi è il non avere bile, mentre per gli uccelli è  
 l'essere secchi o qualcosa d'altro.

CAPITOLO 18

Se non si giunge subito a ciò che è indivisibile e il medio non è uno  
 solo ma più, anche le ragioni sono più d'una. Dei medi è la ragione ri-  
 spetto ai particolari quello che è primo dalla parte dell'universale o 15  
 quello che è primo dalla parte dei particolari? È chiaro che è quello  
 che è più vicino a ciò rispetto a cui è la ragione. Infatti esso è la ra-  
 gione del fatto che il primo termine sia sotto l'universale, come per  
 esempio *C* è rispetto a *D* ragione del convenire di *B*. Dunque *C* è ri-  
 spetto a *D* ragione di *A*, *B* è rispetto a *C* ragione di *A*, e *B* stesso è ri-  
 spetto a *B* ragione del convenire di *A*.

CAPITOLO 19

A proposito del sillogismo e della dimostrazione è manifesto che co- 15  
 sa ciascuno di essi sia e come si produca e ciò vale allo stesso tempo  
 per la conoscenza scientifica per dimostrazione; infatti sono la stessa  
 cosa. Riguardo ai principi invece, e cioè come divengano noti e quale  
 sia lo stato che ne acquisisce conoscenza, sarà chiaro da quel che se-  
 gue a coloro che hanno prima discusso la seguente difficoltà.

Si è detto prima che non si può avere conoscenza scientifica per 20  
 dimostrazione se non si conoscono i primi principi immediati<sup>45</sup>. A

ἔστιν ἢ οὐχ ἢ αὐτή, διαπορήσειεν ἄν τις, καὶ πότερον ἐπι-  
στήμη ἑκατέρου ἢ οὐ, ἢ τοῦ μὲν ἐπιστήμη τοῦ δ' ἕτερον τι γέ-  
25 νος, καὶ πότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι  
λελήθασιν. εἰ μὲν δὴ ἔχομεν αὐτάς, ἄτοπον· συμβαίνει  
γὰρ ἀκριβεστέρως ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λαμβάνειν.  
εἰ δὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοι-  
30 μεν καὶ μαθαίνομεν ἐκ μὴ προὔπαρχούσης γνώσεως; ἀδύ-  
νατον γὰρ, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως ἐλέγομεν. φα-  
νερόν τοίνυν ὅτι οὐτ' ἔχειν οἶόν τε, οὐτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν  
ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίγνεσθαι. ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μὲν τινα δύνα-  
μιν, μὴ τοιαύτην δ' ἔχειν ἢ ἔσται τούτων τιμιωτέρα κατ'  
ἀκρίβειαν. φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζώοις.  
35 ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν·  
ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζώων ἐγγίγνεται μονὴ τοῦ  
αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίγνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγί-  
γνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίγνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνώ-  
σεις ἕξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ' ἔνεστιν αἰσθημένοις ἔχειν  
100a1 ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά-  
τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιού-  
των μονῆς, τοῖς δὲ μή.

Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη,  
ὡσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομέ-  
5 νης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία  
μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ κα-  
θόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἄκα-  
σιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης,  
ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.  
10 οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφορισμένοι αἱ ἕξεις, οὐτ' ἀπ' ἄλ-  
λων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως,  
οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἐνὸς στάντος ἕτερος ἔσται, εἴθ'  
ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν. ἢ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη  
οὔσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. ὃ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι,  
15 οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἶπωμεν. στάντος γὰρ τῶν  
ἀδιαφόρων ἐνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ

proposito della conoscenza dei principi immediati uno potrebbe do-  
mandarsi se essa sia o non sia la stessa cioè se ci sia conoscenza scien-  
tificata in ciascun caso o no<sup>46</sup>, oppure se ci sia conoscenza scientifica in  
un caso e un altro genere di conoscenza nell'altro, e insieme se gli sta-  
ti non siano presenti in noi ma si producano, oppure siano presenti 25  
ma noi non ce ne accorgiamo. Ebbene, se ne abbiamo il possesso, è  
assurdo. Succederebbe infatti che non ci accorgeremmo di avere co-  
noscenze che sono più precise della dimostrazione. D'altra parte, se  
ce ne impadroniamo senza averli prima, come potremmo acquisire  
conoscenza e apprendere senza una conoscenza preesistente? In ef- 30  
fetti ciò è impossibile, come dicevamo a proposito della dimostrazio-  
ne<sup>47</sup>. È quindi manifesto che non è possibile né possederli né che si  
producano in noi se siamo ignoranti e non abbiamo alcuno stato.  
Dunque è necessario avere una qualche capacità, ma non averne una  
tale che sia di maggior valore quanto a precisione?

Questa capacità manifestamente appartiene a tutti gli animali. In-  
fatti l'animale ha una connaturata capacità discriminativa, che chia- 35  
mano percezione. Essendo presente la percezione, in alcuni animali si  
produce una permanenza del percepito e in altri non si produce. In  
quelli in cui non si produce, o mai o nei casi in cui non si produce,  
non c'è altra conoscenza all'infuori del percepire. Altri invece, dopo  
aver percepito, possono possedere ancora il percepito nell'anima.  
Producendosi molti episodi siffatti si produce già una qualche diffe- 100a1  
renza, di modo che in alcuni animali si produce una concettualizza-  
zione a partire dalla permanenza di tali cose, mentre in altri no.

Dalla percezione si produce dunque la memoria, come siamo soli-  
ti chiamarla, e dalla memoria della stessa cosa che spesso si produce,  
l'esperienza. Infatti le memorie, molte di numero, costituiscono una 5  
sola esperienza. Dall'esperienza o dall'universale che riposa tutto nel-  
l'anima, dall'uno oltre i molti, ciò che di uno e identico è presente in  
tutti quelli, si produce il principio dell'abilità tecnica e della cono-  
scenza scientifica, e precisamente dell'abilità tecnica quando abbia a  
che fare con la produzione, della conoscenza scientifica invece quan-  
do abbia a che fare con quel che è. Dunque gli stati non ineriscono in 10  
noi in una forma determinata, né si producono da altri stati più co-  
noscitivi, ma si producono dalla percezione, così come in una batta-  
glia, verificatasi una rotta, se un solo soldato si ferma, un altro si fer-  
ma pure e un altro ancora, finché non si arrivi alla prima fila. L'anima  
è tale da avere la capacità di subire questo.

Ciò che si è appena detto non è stato detto chiaramente e dobbia- 15  
mo dirlo di nuovo. Se uno degli indifferenziati si ferma c'è per la pri-

αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου  
100b1 ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου)· πάλιν ἐν τού-  
τοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στή καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοι-  
ονδί ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὲ ὅτι  
ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ  
5 ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν  
διάνοιαν ἕξεων αἱς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν,  
αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ  
δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον  
ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώ-  
10 τεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπαντα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπι-  
στήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶ-  
ναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἕκ τε τούτων  
σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ'  
ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γέ-  
15 νος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν  
ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν, ἢ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ  
πάν πρᾶγμα.

ma volta un universale nell'anima (è percepito infatti il singolare, ma  
la percezione è dell'universale; per esempio essa è dell'uomo e non di  
Callia che è un uomo). Ancora, qualcosa si ferma tra questi finché si  
100b1 fermano le cose senza parti e gli universali, come per esempio si fer-  
ma tale animale finché si ferma animale, e allo stesso modo per ani-  
male. È chiaro allora che per noi è necessario conoscere le cose prime  
con l'induzione; infatti è proprio così che la percezione introduce in  
noi l'universale.

Siccome degli stati intellettuali con i quali siamo nel vero alcuni so-  
no sempre veri, e altri ammettono il falso, come per esempio l'opi-  
nione e il calcolo, mentre la conoscenza scientifica e l'intellezione so-  
no sempre veri, e siccome nessun altro genere all'infuori dell'intelle-  
zione è più preciso della conoscenza scientifica e, d'altra parte, i prin-  
cipi sono più noti delle dimostrazioni e ogni conoscenza scientifica è  
10 accompagnata dal ragionamento, non può esserci conoscenza scienti-  
fica dei principi, e poiché non ci può essere nulla di più vero della co-  
noscenza scientifica se non l'intellezione, l'intellezione deve avere per  
oggetto i principi. Ciò risulta da queste indagini ed anche perché prin-  
cipio della dimostrazione non è la dimostrazione e quindi la cono-  
scenza scientifica non è principio della conoscenza scientifica. Se al-  
lora non abbiamo alcun altro genere vero oltre alla conoscenza scien-  
tifica, l'intellezione deve essere principio della conoscenza scientifica.  
15 E l'una può essere considerata il principio del principio, mentre l'al-  
tra nel suo complesso sarà nella stessa relazione col suo oggetto nel  
suo complesso.

stifica l'ipotesi che (2) sia, oltre che un sillogismo corretto, una dimostrazione in senso proprio. In ogni caso Aristotele asserisce che non solo *B* ha un'estensione maggiore di *D*, ma anche *A* di *B*. Se *A* ha un'estensione maggiore di *B*, ci deve essere un *E* diverso da *B* per cui valga *AaE*. Nulla vieta d'altra parte che il nesso *AaE* non sia primitivo e che quindi esso sia giustificato attraverso *C*, così da ottenere una dimostrazione diversa, e precisamente

(3) *AaC, CaE* ⊢ *AaE*

La conclusione di Aristotele è allora che, siccome *C* e *D*, possono essere diversi, la ragione dell'appartenenza di *A* ad una parte della sua estensione (per esempio a *D*) può essere diversa da quella che spiega perché *A* appartiene ad un'altra parte della sua estensione (per esempio a *E*). Perché ciò avvenga bisogna tuttavia che *D* ed *E* differiscano specificamente, dato che, per quanto si è detto nella sezione precedente, se *E* è una sottospecie di *D*, allora la ragione dell'appartenenza di *A* ad *E* è la stessa di quella dell'appartenenza di *A* a *D*, e cioè è *B*. Sulle ragioni della longevità dei quadrupedi e degli uccelli cfr. *Long.* 4-6; *PA* IV 2, 677a30-b1; *APr.* II 23, 68b15-29.

## CAPITOLO 18

**99b7-14:** Il greco di 99b9-10, τὸ πρὸς τὸ καθόλου πρῶτον ἢ τὸ πρὸς τὸ καθ' ἑκαστον, è ambiguo, perché πρῶτον potrebbe essere riferito a καθόλου, e la frase essere resa con: «ciò che prossimo all'universale primo (più generale) o ciò che è prossimo al particolare». Ma 99b11-12 (τὸ πρῶτον ὑπὸ τὸ καθόλου) chiarisce la posizione di πρῶτον. Aristotele ha in mente la situazione di una proposizione la cui deduzione dipende da più medi subordinati. Il caso a cui egli ricorre è quello della proposizione *AaD* che dipende dalle premesse *AaB*, *BaC* e *CaD*. Siamo dunque in presenza di due termini medi, *B* e *C* e la questione posta da Aristotele è se dobbiamo considerare come spiegazione di *AaD*, il medio *B*, che viene prima dalla parte dell'universale *A*, oppure il medio *C*, che viene prima dalla parte del particolare *D*. La risposta di Aristotele è inequivocabile e sorprendente. Dobbiamo considerare come spiegazione di *AaD* il medio più vicino al particolare, nel nostro caso *C* e non *B*. Infatti, secondo Aristotele, *C* giustifica il fatto che *B* conviene a *D* (abbiamo infatti *BaC*, *CaD* ⊢ *BaD*). Ma allora *C*, se spiega perché *B* conviene a *D*, spiega a fortiori perché *A* conviene a *D* (τὸ πρῶτον ὑπὸ τὸ καθόλου in 99b11-12 è il termine medio che è immediatamente sotto l'estremo maggiore, ossia *B*). L'argomento è ancora una volta capzioso. Sarebbe molto più naturale affermare che la spiegazione di *AaD* è costituita da *B* e *C*. Come questo punto di vista si concili con quanto è stato detto nel capitolo precedente non è facile comprendere.

## CAPITOLO 19

**99b15-19:** Le prime righe del passo sembrerebbero costituire la conclusione dell'intera opera, comprendente non solo gli *Analitici Secondi*, ma anche i *Primi*, da-

to che fanno da *pendant* all'inizio di *APr.* I 1 (24a10 sgg.). Esse paiono quindi confermare la continuità fra i due *Analitici* e l'organicità del loro rapporto (sulla questione vedi Brunschwig [1981]). Nello stesso tempo esse fanno sorgere il sospetto che il resto di *APo.* II 19 costituisca originariamente un studio autonomo successivamente aggiunto al resto. È difficile tuttavia trovare una conferma soddisfacente a questa congettura. La seconda parte del passo introduce i due problemi principali del capitolo e precisamente: (i) in che modo sono conosciuti i principi delle scienze?; (ii) che tipo di conoscenza è la conoscenza dei principi? Alla prima di queste domande Aristotele cerca di rispondere in 99b20-100b5, mentre la seconda è affrontata in 100b5-17.

La traduzione di ἔξις con «stato» in τίς ἡ γνώριζουσα ἔξις (99b18) e nel seguito del capitolo può apparire avventata, dato che proprio in quella prima occorrenza il termine sembrerebbe fare riferimento, in conformità ad un uso aristotelico del termine ben documentato (cfr. Bonitz, *Index*, 261a13-24), ad una *disposizione* o *facoltà* mentale grazie alla quale conosciamo i principi, e precisamente a quella facoltà che più avanti si rivelerà essere il νοῦς. Ma Barnes, pp. 260-261, ha, mi pare convincentemente, argomentato che in questo capitolo ἔξις indica semplicemente il *possesso* cognitivo dei principi. In altri termini, domandarsi quale sia il possesso che ci fa conoscere i principi è un modo contorto per chiedersi a quale tipo di conoscenza corrisponda quella dei principi.

**99b20-34:** Aristotele inizia una discussione dialettica del primo problema (in che modo sono conosciuti i principi delle scienze?) e la conclude rapidamente con un'asserzione della quale fornirà una conferma nelle parti successive del capitolo. Egli parte da quello che considera essere un punto ormai acquisito, e precisamente che la conoscenza scientifica presupponga una conoscenza dei principi delle dimostrazioni e che tale conoscenza in definitiva non possa essere a sua volta ottenuta per dimostrazione, ma sia immediata. Come ci viene tale conoscenza, se non ci viene per dimostrazione? Una prima risposta potrebbe essere che essa è presente in noi, ossia è innata. Aristotele respinge quest'ipotesi dicendo che se avessimo una conoscenza innata dei principi, dovremmo accettare che tale conoscenza non è consapevole. Ma una tale ipotesi è ἄτοπον (99b26), ossia contraria all'esperienza, giacché se interroghiamo un inesperto (ad es. un bambino), costui non rivela di possedere già i principi della scienza di cui si discute (seguo qui l'interpretazione di Barnes, p. 261). Dunque la conoscenza dei principi non è innata. La confutazione aristotelica dell'innatismo è sicuramente un po' troppo frettolosa e alla sua obiezione gli innatisti hanno saputo trovare varie risposte. Aristotele dà qui per scontata l'insostenibilità della posizione innatista e si limita a richiamare un argomento contro di essa.

Il riconoscimento che la conoscenza dei principi non è innata porta con sé un nuovo problema, legato ad una tesi che Aristotele ha esposto all'inizio del trattato (I 1, 71a1 sgg.) e precisamente la tesi secondo cui ogni apprendimento intellettuale presuppone una conoscenza preesistente. Siccome la conoscenza dei principi, non essendo innata, è un caso particolare di apprendimento intellettuale, dobbiamo stabilire qual è la conoscenza preesistente che condiziona l'acquisizione dei principi. Aristotele spiana la strada ad una risposta a questo problema osservando che la conoscenza preesistente in linea di principio non deve essere

più precisa e migliore di quella di cui è condizione. Questo gli consente di stabilire che a monte della conoscenza dei principi c'è non un altro tipo di conoscenza intellettuale, ma semplicemente la conoscenza percettiva.

**99b34-100a14:** Aristotele presenta qui in sintesi una teoria della conoscenza che troviamo anche in *Metaph.* A 1, 980a27 sgg. (su entrambi i passi vedi Frede [1996]). Egli ritiene che tutti gli animali siano per natura dotati di una facoltà percettiva che ha un potere discriminante (*Metaph.* A 1, 980a27-28) e li distingue in due gruppi in ragione della possibilità di ricordare che alcuni hanno ed altri no. La memoria dei percepiti è spiegata come una permanenza (μονή) del percepito, o meglio, si dovrebbe dire, di una rappresentazione mentale del percepito (*Mem.* 1, 450a25-b11). Gli animali dotati di memoria sono in grado di conoscere anche al di là della pura attività percettiva, ossia anche quando il percepito non è direttamente in contatto con gli organi di senso, proprio grazie alla «permanenza» del percepito. La memoria è essenziale per passare allo stadio successivo di conoscenza: dalla ripetuta percezione di qualcosa e dalla memoria delle percezioni si genera quella che inizialmente Aristotele qualifica come «una qualche differenza» (διαφορά τις: 100a1-2) e un λόγος (100a2). È difficile dar conto del significato del termine «λόγος» qui, perché non è ben chiaro se Aristotele stia alludendo al processo di formazione dei concetti o a quello delle proposizioni. Probabilmente il suo discorso è diretto a coprire entrambi i casi. Per questa ragione ho arrischiato il termine vago «concettualizzazione» come traduzione di λόγος, supponendo che sia una «concettualizzazione» non solo la formazione del concetto «uomo» a partire dalla percezione e dal ricordo di Pietro, Paolo e Giovanni, ma anche la formazione delle proposizioni «Pietro è un uomo», «Paolo è un uomo» e «Giovanni è un uomo» a partire dalla percezione di Pietro, Paolo e Giovanni come uomini.

In 100a3-9 Aristotele chiarisce con maggiore dovizia di dettagli il senso della «concettualizzazione» annunciata nelle righe precedenti. Dalla percezione si genera la memoria e dal ricordo di percezioni di oggetti simili, grazie all'iterazione, quella che egli chiama «esperienza» (ἐμπειρία: 100a5). In *Metaph.* A 1, 981a7 sgg. il fatto di conoscere che a Callia malato fa bene una certa medicina e che tale medicina fa bene a Socrate affetto dalla stessa malattia è considerato parte dell'esperienza, mentre il sapere che tutti gli individui di un certo tipo di complessione traggono vantaggio dalla somministrazione di una medicina spetta all'arte medica. Questo esempio mostra chiaramente che l'esperienza, così come Aristotele la concepisce, non riguarda soltanto la formazione di concetti, ma anche proposizioni singolari. Comunque sia, l'esperienza è il punto di partenza per la scienza e per la tecnica, nel senso che essa sta alla base delle generalizzazioni dell'una e dell'altra. L'esperienza in 100a6-8 è presumibilmente qualificata come un «universale che riposa tutto nell'anima» (ή a 100a6 va probabilmente preso con Ross, p. 674 e Barnes, p. 264, come epesegetico; invece McKirahan [1992]: 243; Leshner [1973]: 59; Charles [2000]: 150 lo prendono come correttivo; si noti la reminiscenza platonica di ἡρεμήσαντος: *Pbd.* 96B6-7). Sembra dunque che l'esperienza costituisca il livello elementare della concettualizzazione nel senso chiarito sopra. L'universale a sua volta è qualificato come un «uno oltre i molti» (τοῦ ἐνὸς πὰρὰ τὰ πολλά: 100a7). Si noti che questa stessa espressione è usata in *ApO.* I 11,

77a5 per caratterizzare le Forme platoniche. Qui evidentemente vuol semplicemente marcare la differenza che c'è fra ciò che è singolare e ciò che è universale, Pietro, Paolo, Giovanni rispetto all'uomo, oppure, in termini proposizionali, proposizioni singolari rispetto alle corrispondenti universali.

Aristotele conclude il suo discorso ribadendo la tesi iniziale. La conoscenza dei principi né è innata, né dipende da conoscenze preresquisite più elevate, ma ha il suo punto di partenza nella percezione. Il famoso esempio dei soldati in fuga in cui l'arresto di uno provoca a poco a poco la ricompattazione del fronte mira a sottolineare l'importanza dell'iterazione nel processo di concettualizzazione.

**100a15-b5:** Il greco all'inizio (ὁ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἶπωμεν: 100a14-15) è ambiguo, giacché πάλιν potrebbe fare riferimento a quel che è stato appena detto o a quello che è stato detto tempo addietro. Ma nel resto degli *Analitici* è difficile trovare un abbozzo di teoria dell'acquisizione dei principi che possa giustificare l'affermazione di Aristotele. Perciò la maggior parte degli interpreti pensa che il riferimento sia a quel che è stato detto nelle righe immediatamente precedenti. Non è facile capire perché Aristotele si dichiari scontento di quello che egli ha appena affermato. Forse la ragione è che egli ha sottolineato la differenza fra ciò che è universale e ciò che è particolare. Ma allora se è il particolare che è convogliato dalla percezione, come può la percezione essere il veicolo dell'universale e ciò che è prerequisito alla sua conoscenza? La riformulazione della teoria dell'acquisizione degli universali che viene offerta qui costituisce forse una risposta implicita alla domanda che abbiamo posto. C'è una discussione fra gli interpreti sull'espressione σπάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἐνός (100a15-16) che secondo alcuni indica le specie infime (ad es. McKirahan [1992]: 245) e secondo altri gli individui. Sono incline a seguire la seconda interpretazione, perché altrimenti non si spiegherebbe la parentesi che segue con il riferimento alla percezione. Quello che Aristotele vuol probabilmente dire è che già la percezione «introduce nell'anima» l'universale (τὸ καθόλου ἐμποιεῖ: 100b5), nel senso che allorché si percepisce un indifferenziato, ossia un individuo, questo individuo è percepito come un individuo di un certo tipo, talché l'universale è in un certo senso già parte del contenuto della percezione, anche se, per avere consapevolezza dell'universale a cui l'individuo in questione appartiene e che è indotto percettivamente, è necessaria la memoria e la ripetizione della percezione (v. anche la n. a 87b28-33).

Nel prosieguo del passo Aristotele insiste sulla continuità del processo di universalizzazione nel senso che così come si passa dagli individui all'universale, si va da ciò che è meno universale a ciò che è più universale. In effetti ci si ferma ai molti individui finché non si giunge al primo universale, una specie infima, così come ci si ferma alle molte specie infime finché non si raggiunga un universale superiore, e ciò fino a pervenire agli ἀμερῆ (100b2), presumibilmente i generi sommi che non possono essere risolti in generi superiori (cfr. *Metaph.* Δ 3, 1014b6; 25, 1023b24; M 8, 1084b14), e agli universali più generali. La conclusione del passo è ancora ambigua, perché non è chiaro se i primi (τὰ πρώτα: 100b4), di cui si dice che sono conosciuti per induzione (ossia per una sorta di ascesa dal meno generale al più generale), siano i primi principi, gli assiomi delle scienze, oppure i generi sommi. Ma ciò fa parte della forse voluta ambiguità del discorso di Aristotele in cui non è mai chiaramente distinta la questione della formazione dei

concetti da quella della formazione delle proposizioni singolari, particolari e universali. Per le possibili interpretazioni del famoso paragone della rotta in battaglia v. Barnes p. 265 e Charles [2000]: 267, n. 44.

**100b5-17:** Il passo è famoso per il riferimento al  $\nu\omicron\varsigma$  che contiene. Il termine è talvolta reso con «intuizione» e con questa resa si vuol marcare che la conoscenza dei principi dipende da una specie di visione intellettuale immediata di essi. In realtà, più che cercare di qualificare in positivo la conoscenza dei principi, Aristotele cerca di caratterizzarla in negativo, dicendo che è una conoscenza che non si acquisisce per dimostrazione, ancorché sia più sicura e affidabile di quella ottenuta per dimostrazione. Per questo ho preferito adottare la traduzione più neutra «intellezione», che lascia il problema della natura della conoscenza dei principi relativamente impregiudicato (cfr. le simili osservazioni di Barnes: pp. 259 e 267). Aristotele produce due argomenti in favore della tesi per cui la conoscenza dei principi va qualificata come un'intellezione. Nel primo (100b5-12) egli comincia con il distinguere i tipi di conoscenze che possiamo qualificare come vere opponendo l'opinione e il calcolo o ragionamento, che possono essere veri o falsi, alla conoscenza scientifica e all'intellezione che non possono essere falsi. In altri termini, mentre nel caso della conoscenza scientifica e dell'intellezione l'inferenza da «a ha conoscenza scientifica (intellezione) che P» a «P» è legittima, non possiamo accettarla se la premessa è «a opina che P». Ciò esclude automaticamente che il tipo di conoscenza che concerne i principi possa essere qualificata come opinione o come calcolo, perché la conoscenza dei principi deve essere superiore a quella ottenuta per dimostrazione e quella ottenuta per dimostrazione non ammette il falso. D'altra parte, da un lato la conoscenza dei principi non può essere quella scientifica, perché questa dipende dalle dimostrazioni e i principi non sono dimostrabili. D'altro lato la conoscenza dei principi deve essere superiore a quella scientifica e solo l'intellezione è superiore alla conoscenza scientifica. Dunque la conoscenza dei principi è un'intellezione.

Il secondo argomento (100b12-17) è basato su un'analogia: così come la dimostrazione non è principio della dimostrazione, la conoscenza scientifica non è principio della conoscenza scientifica. Per una dimostrazione  $D_1$  essere principio di un'altra dimostrazione  $D_2$  potrebbe significare che una delle premesse di  $D_2$  è la conclusione di  $D_1$ . Se è così, è chiaro che la dimostrazione in generale non può essere principio della dimostrazione, perché ciò comporterebbe che, data una qualunque dimostrazione, le sue premesse sono sempre dimostrabili, contro quanto Aristotele sostiene in *APo.* I 3. Siccome poi la conoscenza scientifica è quella che deriva da una dimostrazione, è facile intendere perché la conoscenza scientifica non può essere principio della conoscenza: in quel caso tutto sarebbe dimostrabile. Dunque il principio della conoscenza scientifica deve essere diverso e non può essere che l'intellezione, dato che solo questo tipo di conoscenza, oltre a quella scientifica, esclude il falso.

**Bibliografia:** Von Fritz [1943]; Von Fritz [1964]; Von Fritz [1993]; Ziegelmeyer [1945]; Trépanier [1948]; Kosman [1973]; Leshner [1973]; Wieland [1975]; Couloubaritsis [1990]; Kahn [1981]; Modrak [1987]: 162; Kal [1988]; Bayer [1997]; Charles [2000]: 149-161.

## Bibliografia

### 1. Edizioni

- Pacius J., *APISTOTEAOYΣ OPTANON. Aristotelis Stagiritae Peripateticorum Principis Organum... graece et latine...*, Francofurti 1597 (copia anast. della rist. Hanoviae 1623, Minerva, Frankfurt a. M., 1967).  
Bekker I., *Aristotelis Opera*, ex recensione I. B., edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, 5 voll., De Gruyter, Berolini 1960-61 (prima ed. 1830-1870).  
Waitz Th., *Aristotelis Organon Graece*, 2 voll., Hahn, Lipsiae 1844-46.  
Ross W.D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford 1949.  
Id., *Analytica Priora et Posteriora*. Recognovit W.D. R. Praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, Clarendon, Oxford 1964.

### 2. Commentari

- Philoponus I., *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum secundum*, ed. M. Wallies, Commentaria in Aristotelem Graeca, XIII 3, Reimer, Berolini 1909.  
Themistius, *Analyticorum posteriorum paraphrasis*, ed. M. Wallies, Commentaria in Aristotelem Graeca, V 1, Reimer, Berolini 1900.  
Zabarella I., *In duos Aristotelis libros Posteriores Analyticos commentarii*, 1594, in *Id., Opera Logica*, Zetzner, Coloniae 1597 (rist. anast. con introd. di W. Risse, Olms, Hildesheim 1966).  
Pacius I., *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius Analyticus*, Apud Heredes Wecheli, Francofurti 1597 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1966).  
Waitz Th., vedi sopra, sez. 1.  
Ross W.D., vedi sopra, sez. 1.