

Scienza e dialettica in Aristotele

La relazione tra conoscenza e cause (e principi) è al centro della epistemologia degli *Analitici Secondi*:

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

«Noi riteniamo di avere scienza di ciascuna cosa in senso assoluto - e non invece accidentalmente, in modo sofistico – quando pensiamo di conoscere la causa per la quale la cosa è quello che è, che essa è appunto causa di quella cosa e che non è possibile che questa sia diversamente» (*Analitici Secondi*, I, 2 71 b9-12).

In queste righe, in effetti, Aristotele fissa due elementi essenziali della nozione greca di ἐπιστήμη: la sua *necessità* e il suo carattere *causale*. Si ha scienza solo laddove sia possibile individuare le condizioni in forza delle quali un determinato oggetto di ricerca è quello che è (e non può essere altro da quello che è). La scienza non è sapere accidentale, ma è sempre riconoscibile come scienza, è immutabile: ciò in virtù del fatto che il suo oggetto non può darsi diversamente da come viene presentato e che le cause che essa determina per esso sono condizioni strutturali, senza le quali tale oggetto non può darsi. Donde la *verità* e l'*oggettività* proprie di tale forma di sapere. L'incontrovertibilità della conoscenza scientifica è a sua volta strutturalmente collegata a un'ulteriore peculiarità del suo oggetto: l'*universalità*:

αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἢ δ' ἐπιστήμη τὸ τὸ καθόλου γινώριζεν ἐστίν

«è necessario infatti che il percepire sensibilmente abbia ad oggetto l'individuale, ma la scienza è il rendere noto l'universale» (*Analitici Secondi* I, 31 87 b37-39).

L'universale (τὸ καθόλου) in esame è quanto, di per sé e primariamente, appartiene a un soggetto come sua determinazione specifica:

καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν

«definisco universale ciò che appartenga a ogni <oggetto>, per sé e in quanto tale: è evidente dunque che quelle <determinazioni> che sono universali, appartengono ai <loro> oggetti di necessità» (*Analitici Secondi* I, 4 73 b26-28).

Si tratta di un'appartenenza necessaria, tale, in altre parole, da riferire al soggetto predicati che gli ineriscono sempre¹ in quanto sue proprietà essenziali o intrinseche. Proprietà di una classe di individui, strutturalmente presenti nel loro essere: al fondo della scienza di Aristotele ritroviamo dunque un'idea di oggettività che manifesta le strutture della sua metafisica. Avere scienza, infatti, comporta una peculiare forma di

¹ M. Zanatta, *Introduzione a Aristotele, Organon*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996, vol. I, pp. 24-25.

comprensione² della realtà, in forza della quale si è in grado di spiegare le sue connessioni necessarie³. La scienza offre spiegazioni – in altre parole fornisce le ragioni - di proprietà intrinseche a oggetti universali, evidentemente riconosciuti da Aristotele come costitutivi dell'essere delle cose: una visione realistica degli universali e della verità che la scienza afferma a loro riguardo⁴. Come è stato di recente segnalato⁵, l'universalità non è semplicemente riferita alle proposizioni, al loro carattere di enunciazioni generali, ma investe direttamente il loro oggetto: oggetto della scienza sono gli universali stessi; essa è dunque possibile solo se essi esistono realmente. Questo nodo platonico (e accademico)– rielaborato in modo originale – è alla base dell'epistemologia aristotelica.

D'altra parte i termini coinvolti nella presentazione aristotelica del sapere scientifico - quello specifico, «avere scienza» (ἐπίστασθαι), e quello strumentale, «causa» (αἰτία) – sono ampiamente significativi nel mediare una certa idea, carica di risvolti culturali, del conoscere. Nel primo, infatti, sono impliciti tanto il «dominare» (ἐπιστασία: direzione, sorveglianza) quanto l'«arrestare» un processo (ἐπίστασις: fermata, arresto): lo spettro semantico suggerisce dunque la nozione di un sapere capace di vincere la dispersione, di aver presa sulla realtà afferrandone l'essenziale. Un doppio registro presenta, a sua volta, αἰτία: in campo giuridico significa «colpa, responsabilità», in campo medico-filosofico, invece, «causa, motivo, cagione»: quanto "arrestato" da quella peculiare forma di sapere è esplicativo nella misura in cui palesa la "ragione per cui" una determinata proprietà appartiene a un determinato soggetto, ne illustra il *perché*.

La natura della scienza

In senso lato è dunque possibile affermare che la scienza abbia a oggetto la relazione costante che intercorre, di per sé, tra certe proprietà e le loro cause. Si ha scienza, dunque, quando si conosce il *perché* di una determinata situazione, di un determinato fenomeno, la ragione per cui essi si producono: tale *perché* deve implicare necessariamente quella situazione o quel fenomeno. La comprensione propria della scienza, infatti, implica riconoscere la necessità delle sue tesi e soprattutto intendere perché esse sono necessarie⁶. In questo senso la scienza è da Aristotele associata a una «disposizione dimostrativa» (ἐξίς ἀποδεικτική), come limpidamente illustrato in *Etica Nicomachea*:

Ἀρχάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστίν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ

² In effetti i traduttori inglesi (Barnes) ricorrono a «understand» per ἐπίστασθαι. Per una discussione dei risvolti lessicali e concettuali si veda M.F. Burnyeat, "Comprendere e conoscere in Aristotele, in *Aristotele e la conoscenza*, a cura di G. Cambiano e L. Repici, LED, Milano 1993.

³ *Ivi*, p. 233.

⁴ Su questo punto interessanti rilievi in T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 118-119.

⁵ R. Smith, "Aristotle's Theory of Demonstration", in *A Companion to Aristotle*, edited by G. Anagnostopoulos, Blackwell, Oxford 2009, pp. 60-61.

⁶ Burnyeat, op. cit., p. 234.

ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα. ἔτι διδακτὴ ἅπασα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητόν μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἢ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἢ δὲ συλλογισμῶ. ἢ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγὴ ἄρα. ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικῆ, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορίζομεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς· ὅταν γὰρ πῶς πιστεύη καὶ γνώριμοι αὐτῶ ὧσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται· εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, κατὰ συμβεβηκὸς ἕξει τὴν ἐπιστήμην. περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

«Ricominciando dall'inizio, dunque, torniamo a esaminare queste <disposizioni>. Siano cinque per numero quelle per cui l'anima coglie la verità con l'affermare o il negare: esse sono competenza tecnica [arte], scienza, saggezza, sapienza e intelligenza. È in effetti possibile che il procedere per ipotesi e il <mero> opinare conducano al falso. Che cosa sia dunque la scienza risulta chiaramente da quanto segue, se dobbiamo esprimerci con precisione, e non tener dietro a similitudini.

Tutti ammettiamo in vero che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente: le cose che invece possono essere diversamente, quando sono fuori dal campo del <nostro> osservare, sfugge se esistano o no. Di necessità, pertanto, esiste ciò che è oggetto di scienza. Dunque è eterno: gli enti che esistono di necessità assoluta, infatti, sono tutti eterni, e gli enti eterni sono ingenerati e incorruttibili.

Inoltre sembra che ogni scienza sia insegnabile, e che ciò che è oggetto di scienza possa essere appreso. Ogni insegnamento, poi, procede da conoscenze precedenti, come affermiamo negli *Analitici*. <Procede>, infatti, per induzione o sillogismo. Ora, mentre l'induzione è principio anche dell'universale, il sillogismo, al contrario, <procede> dagli universali. Di conseguenza vi sono principi da cui il sillogismo <procede>, ma dei quali non vi è sillogismo: <di essi vi è> allora induzione.

La scienza, dunque, è una disposizione dimostrativa [alla dimostrazione], con tutti gli altri caratteri che abbiamo determinato negli *Analitici*. Si ha scienza, in vero, quando si acquisisca in qualche modo certezza e ci siano noti i principi: quando, in effetti, essi non siano più noti della conclusione, si avrà scienza soltanto per accidente. Sia definita in questo modo la scienza» (*Etica Nicomachea* VI, 3 1139 b14-36).

La scienza è «abito» (ἕξις) alla dimostrazione (ἀποδεικτικῆ), ovvero, letteralmente, essa è una vera e propria disposizione a «mostrare partendo da», che presuppone dunque altra conoscenza: la conoscenza dei principi (ἀρχαί). Nel testo degli *Analitici* abbiamo riscontrato l'associazione tra ἐπιστήμη e αἰτία; qui quella tra ἐπιστήμη e ἀρχαί: quale relazione intercorre tra le due nozioni? Due testi possono concorrere a chiarirla. Il primo è ricavato da un trattato probabilmente antico della *Metafisica*, il quinto libro (Delta), dedicato a una focalizzazione dei diversi significati dei termini filosofici. Non è un caso che esso si apra proprio su ἀρχή:

Ἀρχὴ λέγεται ἢ μὲν ὅθεν ἂν τις τοῦ πράγματος κινηθεῖ πρώτον [...] ἢ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο [...] ἢ δὲ ὅθεν πρώτον γίνεταί ἐνυπάρχοντος [...] ἢ δὲ ὅθεν γίνεταί πρώτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρώτον ἢ κίνησις πέφυκεν ἀρχεσθαι καὶ ἢ μεταβολή [...] ἢ δὲ οὐ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα [...] ἔτι ὅθεν γνωστόν τὸ πρᾶγμα πρώτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις. ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἰτία λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί. πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρώτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεταί ἢ γινώσκεται· [...]

«Principio si dice la parte prima della cosa *donde* [ὅθεν] sia possibile muoversi [...] <Principio> è anche il *donde* [ὅθεν] ogni cosa possa derivare nel modo migliore [...] <Principio> è ancora la

parte prima immanente *donde* [ὅθεν] la cosa deriva [...] <Principio> è ancora la parte prima non immanente *donde* [ὅθεν] la cosa deriva, cioè la parte prima *donde* [ὅθεν] il movimento e il mutamento si originano [ἀρχεσθαι] per natura [...] <Principio> è anche ciò secondo la cui deliberazione si muovono le cose che si muovono e mutano le cose che mutano [...] Ancora il fattore primo *donde* [ὅθεν] la cosa è nota, anche questo si dice principio della cosa: per esempio, le ipotesi delle dimostrazioni. Nello stesso numero di significati si dicono le cause: tutte le cause, infatti, sono principi. Ebbene, comune a tutti i principi è essere il primo [termine] *donde* [ὅθεν] <la cosa> o è o si genera o è conosciuta [...]»(Metafisica V, 1 1012 b34-1013 a19).

Il passo, nella cui traduzione abbiamo evidenziato la reiterazione (*donde* [ὅθεν]), conduce appunto a rilevare analiticamente - in quanto denominatore comune al fondo di tutte le espressioni del principio, nell'ambito dell'essere, del divenire e del conoscere (ἡ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκειται) - la nozione di τὸ πρῶτον ὅθεν. In essa sono fatte convergere l'idea di cominciamento - il «da dove» (ὅθεν) qualcosa deriva o è conosciuta, la sua origine - e quella di primato - «il primo» (τὸ πρῶτον): in questo contesto, il senso appare dunque quello di origine "primordiale"⁷, che è tuttavia sempre relativa a qualcosa. Il principio, in effetti, come ricorda lo stesso Aristotele in polemica con l'eleatismo (*Fisica* I, 2 185 a3-5), è sempre principio di qualcos'altro:

οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἐν μόνον καὶ οὕτως ἐν ἔστιν. ἢ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν
 «Non vi è infatti principio, se <l'essere> è uno solo e uno in questo modo [secondo l'insegnamento eleatico]: il principio, infatti, è <principio> di una o più cose».

Si delinea per altro l'implicazione tra «principio» e «causa» (qui αἰτίων). Lo *status* concettuale della «causa» è comunque più facilmente determinabile ricorrendo a una battuta di *Fisica* II:

Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων, ποῖά τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμὸν ἔστιν. ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία, εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἔστι τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν), δηλὸν ὅτι καὶ ἡμῖν τοῦτο ποιητέον καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ πάσης τῆς φυσικῆς μεταβολῆς, ὅπως εἰδότες αὐτῶν τὰς ἀρχὰς ἀνάγειν εἰς αὐτὰς περικώμεθα τῶν ζητουμένων ἕκαστον
 «Determinate queste cose, si deve condurre l'esame delle cause, quali siano e quante per numero. In effetti, dal momento che la trattazione è in vista del conoscere, e noi non riteniamo di conoscere prima di aver colto il *perché* [τὸ διὰ τί] di ciascuna cosa (ma ciò appunto coincide con il cogliere la causa prima), è evidente che anche noi dobbiamo procedere in questo modo in merito alla generazione, alla corruzione e a ogni mutamento naturale, così da tentare, conoscendo i loro principi, di ricondurre a questi ciascuno degli oggetti indagati» (*Fisica* II, 3 194 b16-b23).

Ribadendo la sostanziale equivalenza di αἰτία e ἀρχή, Aristotele connota la causa come «il ciò per cui», «il perché» (τὸ διὰ τί): formula che esprime la ragione (il fondamento) per cui una determinata cosa è quello che è o manifesta quelle proprietà. La conoscenza, in altre parole, scaturisce dalle risposte agli interrogativi (perché?) circa l'oggetto d'indagine: in questo senso le domande sul «dovendo» (ὅθεν) e sul «perché» (διὰ τί) si

⁷ L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972², pp. 13-14.

sovrappongono nelle loro intenzioni⁸. «Cogliere la causa prima» (τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν) fonda la conoscenza (di un determinato oggetto) in quanto riconduce all'«origine» (ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς).

Ritornando al capitolo di *Etica Nicomachea* VI, il rilievo della stabilità dell'oggetto della scienza fa intravedere, in quel contesto, tracce di una preoccupazione platonica di fondo: garantire solidità e presa al sapere, marcandolo rispetto ad altre forme di espressione. Per Aristotele, infatti, l'oggetto della scienza (τὸ ἐπιστητόν) manifesta tre caratteri specifici: (i) «esiste di necessità» (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν), (ii) sempre identico a se stesso (μηδ' ἐνδέχεται ἄλλως εἶναι), (iii) «eterno» (αἰδίον).

È probabilmente la stessa esigenza (ereditata dal maestro) che spinge a riconoscere come oggetto di scienza «le cose che esitano di necessità assoluta» (τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς): enti immateriali e trascendenti rispetto all'ambito fisico come i motori immobili, enti fisici che non sono soggetti a generazione e corruzione (gli astri), enti matematici (nell'ambito dell'astrazione), e fenomeni costanti (alternarsi del dì e della notte, successione stagionale, levarsi e tramontare delle stelle ecc.). Tutti sono accomunati dall'assoluta invarianza. In questo modo, tuttavia, sarebbero risultate escluse dal dominio del sapere non solo le scienze praticate (quella medica, per esempio), ma anche (come era accaduto nell'epistemologia platonica) quelle ricerche (fisica, cosmologia) impostate nel contributo presocratico: per evitare ciò e "redimere" i fenomeni naturali dalla loro variabilità era necessario afferrarne al fondo gli elementi di costanza, recuperare le relazioni «per lo più» regolari. Nei termini dell'ontologia aristotelica, ciò implicava discernere nell'instabilità del processo materiale l'eternità delle strutture d'essere (forme).

La scienza avrebbe dunque potuto avere a oggetto anche aspetti ricorrenti, "sostanzialmente" invariabili nelle vicende che vedono sorgere e passare gli individui (instabilità e indeterminatezza dei quali sono inattuabili per essa), sebbene poi, nel loro caso, si possa parlare solo di necessità «ipotetica» (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως): mentre la necessità assoluta è la situazione per cui «non è possibile essere diversamente» (μη ἐνδέχεται τοῦτ' ἄλλως εἶναι), l'ipotetica si riferisce alla imprescindibilità di determinate condizioni in vista della realizzazione di un certo fine. Nel primo caso (ἀνάγκη ἀπλῶς) l'ente è necessitato dalla propria natura, nel secondo la costituzione dell'ente naturale rappresenta il fine (e dunque l'ipotesi), in vista del quale si individuano i vincoli (necessari alla luce dell'ipotesi).

Aristotele equipara tale condizione (ontologica) dell'oggetto naturale alla «contingenza» (τὸ ἐνδεχόμενον) logica:

ὅσα δὲ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τῷ πεφυκέναι λέγεται ἐνδέχεται, καθ' ὃν τρόπον διορίζομεν τὸ ἐνδεχόμενον

«quanto invece si dice essere possibile per il fatto di essere per lo più e di essere per natura – è in questo modo che definiamo il contingente» (*Analitici Primi* I, 3 25 b14-15).

La contrapposizione tra necessità delle cose conoscibili e contingenza della natura appare dilemma tipicamente aristotelico, come il contrasto tra universalità delle cose

⁸ W. Wieland, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 227 (edizione originale tedesca 1962).

conoscibili e particolarità delle cose reali⁹: indicativa dello sforzo aristotelico di superarne la tensione è la precisazione degli *Analitici Secondi*:

Τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως. οὔτε γὰρ ὡς ἀναγκαῖον οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστίν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γινόμενον· ἢ δ' ἀπόδειξις θατέρου τούτων. πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων· καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, εἰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον. ὥστ' εἰ τὸ ἀπὸ τύχης μὴθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὴτ' ἀναγκαῖον, οὐκ ἂν εἴη αὐτοῦ ἀπόδειξις

«Di ciò che dipende dal caso non vi è scienza per dimostrazione: ciò che dipende dal caso, in effetti, non si presenta né come qualcosa di necessario, né come qualcosa che accade per lo più, ma come ciò che accade al di fuori di questi < casi >. La dimostrazione è tuttavia dell'uno o all'altro di questi. Ogni sillogismo, infatti, procede o attraverso [da] premesse necessarie, o attraverso [da] premesse che esprimono ciò che accade per lo più. Se poi le premesse sono necessarie, anche la conclusione è necessaria; se, invece, esse esprimono ciò che accade per lo più, anche la conclusione sarà simile. Così, se ciò che dipende dal caso, non è né come qualcosa che accade per lo più, né come qualcosa di necessario, di esso non vi sarà dimostrazione» (*Analitici Secondi* I, 30 87 b18-27).

Il passo legittima una prassi scientifica rivolta a oggetti che non presentino la necessità assoluta delle relazioni geometriche, né la stabilità assoluta degli enti divini (astri e loro motori) e nemmeno l'invarianza di certi fenomeni: in questa formulazione più duttile, accanto al «necessario» (ἀναγκαῖον), recupera dignità scientifica la relativa regolarità di quanto è «per lo più» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). I commentatori antichi di Aristotele (Alessandro e Filopono), probabilmente recuperando una lettura risalente agli allievi diretti Teofrasto e Eudemo, avallarono la tesi secondo cui lo Stagirita avrebbe concepito una sillogistica «problematica», destinata a rappresentare, in riferimento allo studio dell'essere delle cose naturali, quel che l'apodittica rappresentava in relazione all'ambito delle scienze matematiche¹⁰.

Dall'ambito della scienza dimostrativa (ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως) è invece escluso ciò che risulti accidentale, indeterminato e indeterminabile, che non sia cioè passibile di formalizzazione in termini universali. Questo non comporta che esso non sia "conoscibile" in senso assoluto (ne abbiamo infatti esperienza), ma solo che di esso non possa darsi spiegazione e comprensione sistematica, cioè ἐπιστήμη.

La scienza come applicazione della ragione

La scienza è processuale: essa è «insegnabile» (διδασκτὴ) e «apprendibile» (μαθητόν), investe cioè induzione e deduzione, le modalità attraverso cui si produce ogni insegnamento (ἢ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἢ δὲ συλλογισμῶ), muovendo «da conoscenze precedenti» (ἐκ προγινωσκομένων): una forma di razionalità discorsiva che Aristotele riconduce direttamente alle pratiche discursive e dialettiche:

Διωρισμένων δὲ τούτων χρὴ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἶδη τῶν διαλεκτικῶν. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγή, τὸ δὲ συλλογισμὸς. καὶ συλλογισμὸς μὲν τί ἐστίν, εἰρηται πρότερον. ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστίν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. ἔστι δ' ἢ μὲν ἐπαγωγή πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ

⁹ J. Barnes, "La teoria aristotelica della dimostrazione", *ivi*, p. 201.

¹⁰ *Ivi*, nota pp. 201-2.

τὴν αἰσθησὶν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον

«Definite queste cose, è necessario distinguere quante sono le specie dei discorsi dialettici. Una è l'induzione, l'altra il sillogismo. Che cosa sia il sillogismo, è stato detto in precedenza. L'induzione è il passaggio dagli oggetti singolari all'universale: per esempio, se il timoniere competente è il migliore, e così l'auriga, in generale anche colui che in ciascun settore ha conoscenze è il migliore. L'induzione è cosa più convincente e più chiara e più nota secondo la percezione e comune ai più; il sillogismo, invece, è più potente e più efficace contro gli oppositori» (*Topici I*, 12 105 a10-19).

συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἕξωθεν ὄρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον
«Sillogismo poi è il discorso nel quale, essendo poste alcune cose, di necessità segue qualcosa di diverso dalle cose stabilite, per il fatto che esse sussistono. <Con> “per il fatto che esse sussistono” intendo il derivare in forza di esse; <con> “derivare in forza di esse” intendo il non aver bisogno di alcun termine esterno perché ciò che è necessario si produca» (*Analitici Primi I*, 1 24 b 19-22).

Il sillogismo (συλλογισμός) è un «discorso» (λόγος) - e presuppone quindi un'articolazione proposizionale -, ma un discorso che presenta un'inferenza (deduttiva): dalle premesse passa, necessariamente (ἐξ ἀνάγκης), alla conclusione. In questa accezione generale non sorprende l'accostamento a «induzione» (ἐπαγωγή), che genericamente veicola l'idea del condurre da una verità all'altra¹¹. Dell'induzione, infatti, si sottolinea che produce l'«universale» (ἢ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου); del sillogismo, invece, che procede dagli universali (ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου). Questi, in ultima analisi, non potranno, come premesse del sillogismo, essere a loro volta inferiti da altri universali: di essi non c'è deduzione ma, evidentemente, induzione (ὧν οὐκ ἐστὶ συλλογισμὸς: ἐπαγωγή ἄρα, come recita il testo di *Etica Nicomachea VI*, 3). Ora, sillogismo e induzione sono considerati tra le «specie di discorsi dialettici» (τῶν λόγων εἶδη τῶν διαλεκτικῶν), costituendo risorse cui attingere in una discussione: l'induzione, in particolare, è quel metodo argomentativo con cui, utilizzando casi particolari, si giunge a cogliere una certa conclusione generale¹². A essa si ricorre, in alternativa alla ἀπόδειξις, per mostrare la verità di una tesi: come rivelerebbe l'attribuzione aristotelica di tale metodo a Socrate, con ἐπαγωγή lo Stagiritita non intenderebbe semplicemente il passare in rassegna i casi per astrarne un'indicazione generale, ma l'esemplificazione particolare di un principio generale, l'uso del caso particolare allo scopo di illustrare, per analogia, una conclusione ulteriore¹³. Una forma di argomentazione, comunque, come lo stesso Aristotele si lascia sfuggire in un passaggio dei *Analitici Primi*:

Ἐπαγωγή μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι

«L'induzione – ovvero il sillogismo che scaturisce dall'induzione – consiste dunque nell'argomentare, mediante uno dei due <estremi>, che l'altro estremo appartiene al medio» (*Analitici Primi II*, 23 68 b15-17).

¹¹ W.D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford 1949, p. 47.

¹² D.W. Hamlyn, "L'epagōgē aristotelica", in *Aristotele e la conoscenza*, cit., p. 264.

¹³ *Ivi*, pp. 264-265.

Il testo di *Etica Nicomachea* VI chiaramente manifesta – forse proprio per il collegamento con una situazione *didascalica* - la circolarità ideale tra i due processi: di acquisizione delle premesse universali - induzione (e intelligenza) - e di estrazione delle implicazioni universali di quelle premesse- dimostrazione. Ciò trova ulteriore conferma nell'apertura degli *Analitici Secondi*:

Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως. φανερόν δὲ τοῦτο θεωροῦσιν ἐπὶ πασῶν· αἶ τε γὰρ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν διὰ τούτου τοῦ τρόπου παραγίνονται καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη τεχνῶν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους οἱ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς· ἀμφότεροι γὰρ διὰ προγινωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν, οἱ μὲν λαμβάνοντες ὡς παρὰ ξυνιέντων, οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δήλου εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον. ὡς δ' αὐτῶς καὶ οἱ ῥητορικοὶ συμπεῖθουσιν· ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὃ ἐστὶν ἐπαγωγή, ἢ δι' ἐνθυμημάτων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμός

«Ogni insegnamento e ogni apprendimento razionale procedono da una conoscenza preesistente: ciò è evidente a coloro che indagano su tutto. Le matematiche, tra le scienze, si sviluppano in effetti in questo modo, e ciascuna delle altre conoscenze tecniche [arti]. Analogamente nell'ambito dei discorsi, sia quelli che <sono condotti> mediante sillogismi, sia quelli che <sono condotti> mediante induzione: in entrambi i casi essi producono l'insegnamento attraverso cose preventivamente note, gli uni facendo assunzioni come conseguenza di cose comprese, gli altri illustrando l'universale per il fatto che l'individuale è chiaro. Allo stesso modo sono persuasivi anche i discorsi retorici: o attraverso esempi – ciò che rappresenta induzione – o attraverso entimemi, la qual cosa è sillogismo» (*Analitici Secondi* I, 1 71 a1-11).

Aristotele sottolinea con vigore come ogni insegnamento-apprendimento (διδασκαλία-μάθησις) razionale (διανοητικὴ) implichi la forma processuale: da ciò che è già noto (in qualche modo pre-compreso) a ciò che ancora non si conosce. La razionalità che si esplica in campo scientifico e tecnico e in genere i discorsi sviluppati per dimostrare o persuadere, dunque ogni espressione argomentativa, deve assumere come punto di partenza l'evidenza del caso singolare per introdurre l'universale, ovvero la preventiva comprensione dell'universale per esplicitarne le implicazioni. È significativa, all'interno del quadro proposto, la connotazione dei «discorsi induttivi» (περὶ τοὺς λόγους [...] οἱ δι' ἐπαγωγῆς): essi «illustrano l'universale» (οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου) attraverso l'evidenza del particolare (διὰ τοῦ δήλου εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον); così come fanno i «discorsi retorici», «attraverso esempi» (διὰ παραδειγμάτων), il che è riconosciuto proprio dell'induzione (ὃ ἐστὶν ἐπαγωγή).

In un passaggio degli *Analitici Primi*, egli si spinge a ridurre in generale ogni forma di credenza o convinzione fondate all'alternativa induzione-sillogismo:

ὅτι δ' οὐ μόνον οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν προειρημένων γίνονται σχημάτων, ἀλλὰ καὶ οἱ ῥητορικοὶ καὶ ἀπλῶς ἠτισοῦν πίστις καὶ ἢ καθ' ὅποιον μὲθον, νῦν ἂν εἴη λεκτέον. ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς

«Ora è da dire che non solo i sillogismi dialettici e quelli dimostrativi si producono secondo gli schemi prima illustrati, ma anche quelli retorici e in senso assoluto ogni genere di convinzione, <maturata> seguendo qualunque via di indagine. Ci convinciamo di ogni cosa o attraverso sillogismo o per induzione» (*Analitici Primi* II, 23 68 b9-14).

Insomma, Aristotele intende marcare come qualsiasi opinione, si tratti anche solo di persuasione soggettiva (πίστις, πιστεύειν), nella misura in cui sia motivata, debba poggiare su ragioni induttive o deduttive¹⁴.

Linguaggio, pensiero, realtà

Il rilievo della natura linguistica e formale dei procedimenti razionali - e dunque anche della scienza - non comporta una concezione astratta del sapere: la concezione del linguaggio che viene sinteticamente espressa in apertura del *De interpretatione* ne valorizza le possibilità di manifestare la realtà. I termini linguistici, infatti, sono direttamente «segni» delle affezioni dell'anima e, indirettamente, delle cose (di cui le affezioni sono immagini):

Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος.

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεία πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

«È dapprima necessario stabilire che cosa sia nome e che cosa verbo, poi che cosa sia negazione, affermazione, enunciato e discorso.

Ora, le <espressioni> nella voce sono simboli delle affezioni nell'anima, e <le espressioni> scritte sono <segni> delle <espressioni> nella voce. Come le lettere non sono identiche per tutti, così neppure i suoni <vocali> sono identici. Al contrario, le cose di cui, come di determinazioni prime, queste [lettere e suoni vocali] sono segni, sono affezioni dell'anima, identiche per tutti, e le cose di cui esse sono immagini sono gli oggetti, già identici <per tutti>» (*De interpretatione* I, 1 16 a3-8).

L'apertura del *De interpretatione* offre gli elementi essenziali della teoria aristotelica della significazione¹⁵. Essa strutturalmente presenta questi livelli: i) «le cose scritte» (τὰ γραφόμενα) e «le lettere» (τὰ γράμματα); ii) «le cose nella voce» (τὰ ἐν τῇ φωνῇ); iii) «le affezioni nell'anima» (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα); iv) «gli oggetti» (τὰ πράγματα).

Fondamentale per la funzione semantica del linguaggio è il livello di simbolizzazione che correla suoni vocali e affezioni: la vocalità umana, secondo Aristotele, presuppone un'organizzazione biologica (presenza e combinazione funzionale di faringe e lingua, per la modulazione dei suoni in unità linguistiche) che sola può garantire poi la costruzione di un vero e proprio linguaggio alfabetico. Il filosofo, come rivelano le prime righe del capitolo, si riferisce chiaramente alla varietà delle espressioni verbali (nomi, verbi ecc.) e alle nozioni che esse significano: le espressioni verbali, di cui quelle scritte sono «simboli» (σύμβολα), significano, infatti, direttamente le affezioni nell'anima e non gli oggetti.

Il simbolismo linguistico

Il linguaggio svolge dunque un ruolo simbolico, che il filosofo mantiene distinto da quello genericamente segnico: il linguaggio umano, infatti, rispetto a ciò che

¹⁴ Burnyeat, *op. cit.*, p. 242.

¹⁵ Per le osservazioni che seguono abbiamo tenuto conto delle analisi contenute nei capitoli secondo e terzo del saggio di G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994, e nel secondo capitolo [*Il linguaggio come linea di ricerca*] del fondamentale contributo di W. Wieland, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.

impropriamente si definisce linguaggio animale, è «per convenzione» (κατὰ συνθήκην), non «per natura» (φύσει), è indipendente dalla pressione delle cose, frutto di un accordo e di una decisione che gli garantiscono univocità di riferimenti, a prescindere dalla presenza o meno delle cose.

Anche i suoni animali in qualche modo esprimono, ma non analogamente al linguaggio, non *simbolicamente*: essi esprimono stati d'animo immediati, mentre il linguaggio alfabetico esprime «pensieri» (νοήματα), può quindi sottrarsi agli impulsi e significare anche astrazioni, concetti. Aristotele distingue dunque tra il significare naturale che è proprio dei suoni emessi dagli animali, e il significare simbolico, convenzionale, che è specifico della comunicazione umana. La differenza è strutturale per quanto riguarda l'emissione: i suoni animali sono inarticolati (non vi si possono, cioè, individuare unità foniche primarie) e quindi non possono essere simboli né, di conseguenza, significare *per convenzione*. I suoni animali significano *per natura*, nel senso che segnalano la presenza di qualcosa, ma non possono diventare simboli per significare qualcosa che è assente: proprio del simbolo è, invece, la capacità di rinviare a un oggetto che è presente nella intenzione di colui che parla, ma assente nella realtà.

I termini linguistici sono simboli delle modificazioni dell'anima, in altre parole dei contenuti del pensiero, in senso lato. Sebbene nell'economia complessiva della sua filosofia sia essenziale la relazione tra linguaggio, pensiero e realtà, Aristotele è molto netto nel limitare la funzione simbolica al primo passaggio: le espressioni vocali, nella loro articolazione, diventano simboli dei contenuti del pensiero, i quali, a loro volta, sono «immagini», «similitudini» (ὁμοιώματα) degli «oggetti».

Simbolismo e convenzionalità del linguaggio umano sono ancora coinvolti nel rilievo aristotelico della diversità degli alfabeti e delle voci significanti: mentre lettere e suoni vocali variano secondo i gruppi umani, le affezioni di cui essi sono «segni» (σημεία) sono «identiche per tutti» (ταὐτὰ πᾶσι), così come gli oggetti di cui quelle sono immagini.

Ciò che è per natura – gli enti e le modificazioni da essi prodotte nell'anima – è lo stesso per tutti; ciò che, invece, significa per convenzione (dunque simbolicamente), differisce da gruppo a gruppo. Per designare la relazione esistente tra affezioni e oggetti l'autore si riferisce alla somiglianza, sottolineando come le prime (παθήματα) siano similitudini (ὁμοιώματα) dei secondi (πράγματα). Abbiamo così questa serie di rimandi segnici: i) le espressioni scritte sono *simboli* (segni convenzionali) delle espressioni vocali; ii) le espressioni vocali, a loro volta, sono *simboli* delle affezioni presenti nell'anima; iii) le affezioni sono *immagini* degli oggetti; iv) gli oggetti sono identici per tutti. La significazione è diretta propriamente alle affezioni, mediatamente tuttavia si riferisce agli enti.

La scienza e i suoi principi

Se la teoria dell'inferenza sillogistica (deduttiva) comporta la conoscenza delle implicazioni formali tra certe premesse e una certa conclusione e dunque relazioni tra proposizioni (una logica *formale*), la teoria del «sillogismo scientifico» (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός) si rivolge anche a relazioni tra cose: come i testi presentati fanno intravedere, il discorso verte su nessi causali. Le enunciazioni su cui è costruita la scienza manifestano quanto è al fondo della realtà (e dei processi fenomenici): la

scienza è, in questo senso, una logica *materiale*¹⁶. La sua struttura rifletterà, dunque, la struttura ontologica: nella misura in cui le proprietà oggetto di dimostrazione sono espressione necessaria di una determinata natura, la definizione di questa ovvero le proposizioni che ne descrivono le proprietà essenziali dovranno costituire la premessa (e quindi fornire la ragione, il fondamento) delle proposizioni che affermano altre proprietà intrinseche¹⁷. Affinché un'inferenza sillogistica non produca solo sapere formale (la conoscenza che premesse di una certa forma implicano conclusioni di una certa forma), ma possa avanzare pretese scientifiche (circa le cose e i fatti significati dalle proposizioni), è necessario, secondo Aristotele, che essa rispetti determinate condizioni:

ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκείαι τοῦ δεικνυμένου. συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην

«Per dimostrazione, d'altra parte, intendo il sillogismo scientifico; scientifico definisco poi <quello> in forza del quale, possedendolo, noi abbiamo scienza. Se tale, come stabilito, è dunque il sapere scientifico, è anche necessario che la scienza dimostrativa proceda da cose vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione: così, infatti, anche i principi saranno propri di ciò che viene provato. Vi sarà sillogismo, in effetti, anche senza queste cose, ma non vi sarà una dimostrazione, dal momento che allora non produrrebbe scienza» (*Analitici Secondi* I, 2 71 b17-25).

L'inferenza sillogistica che genera ἐπιστήμη è indicata come ἀπόδειξις: non si tratta semplicemente di deduzione, ma di «dimostrazione», di «mostrare» (δείκνυμι) «a partire da» (ἀπό) premesse qualificate, che afferrino l'essenziale della realtà cui si riferiscono. Il «sapere scientifico» (τὸ ἐπίστασθαι), manifestato dal possesso (τῷ ἔχειν) della ἀπόδειξις, è quindi proposto come una peculiare forma di sapere: la comprensione che si raggiunge attraverso la conoscenza della spiegazione¹⁸. A tale scopo la ἀπόδειξις richiede premesse qualificate; essa, infatti, procede da:

(i) «cose vere» (ἀληθῶν), proposizioni, cioè, che esprimano, nella connessione tra soggetto e predicato, come stanno effettivamente le cose, così da garantire l'oggettività del sapere;

(ii) «prime e immediate» (πρώτων καὶ ἀμέσων), cioè a loro volta non riconducibili a ulteriori premesse (pena la regressione infinita di premesse in premesse): la connessione tra soggetto e predicato non deve dunque implicare la mediazione di altri termini (come accade nella conclusione sillogistica, dove soggetto e predicato sono connessi attraverso il termine medio);

(iii) «più note (ovvero familiari), anteriori e cause della conclusione» (γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος): come sottolineò a suo tempo Ross¹⁹, i tre presupposti sono chiaramente interconnessi, dipendendo notorietà e anteriorità dal terzo vincolo: l'essere causa. Le premesse saranno γνωριμωτέρα e πρότερα in quanto αἷτια,

¹⁶ Ross, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷ Irwin, *op. cit.*, p. 122.

¹⁸ Burnyeat, *op. cit.*, p. 230.

¹⁹ Ross, *op. cit.*, pp. 53-54.

espressioni della ragione (ovvero del fondamento) da cui dipende quanto affermato nella conclusione²⁰. È in questa prospettiva, tra l'altro, che i due termini (γνωριμώτερα e πρότερα) assumono il loro valore specifico: nel nostro contesto, in effetti, «anteriore» designa ciò che si rivela (più) fondamentale nell'ordine delle cose, mentre «più noto» riflette la stessa eminenza in ottica gnoseologica (ciò che in sé fa conoscere di più). Caratteri che evidentemente identificano la causa, che essa, relativamente ai propri effetti, deve possedere per poterne dar ragione: essenziali per un sapere esplicativo, in grado cioè di rispondere ai *perché*. Si tratta di un aspetto valorizzato nella concezione platonica di ἐπιστήμη delineata nel *Menone*:

Ἀνάγκη μοι φαίνεται ὥστε θαυμάζω, ὦ Σώκρατες, τούτου οὕτως ἔχοντος, ὅτι δὴ ποτε πολὺ τιμιώτερα ἢ ἐπιστήμη τῆς ὀρθῆς δόξης, καὶ δι' ὅτι τὸ μὲν ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστιν αὐτῶν.

Οἴσθα οὖν δι' ὅτι θαυμάζεις, ἢ ἐγὼ σοι εἶπω;

Πάνυ γ' εἶπέ.

Ἵτι τοῖς Δαιδάλου ἀγάλμασιν οὐ προσέσχηκας τὸν νοῦν· ἴσως δὲ οὐδ' ἔστιν παρ' ὑμῖν.

Πρὸς τί δὲ δὴ τοῦτο λέγεις;

Ἵτι καὶ ταῦτα, ἐὰν μὲν μὴ δεδεμένα ἦ, ἀποδιδράσκει καὶ δραπετεύει, ἐὰν δὲ δεδεμένα, παραμένει.

Τί οὖν δὴ;

Τῶν ἐκείνου ποιημάτων λελυμένον μὲν ἐκτῆσθαι οὐ πολλῆς τιнос ἄξιόν ἐστι τιμῆς, ὥσπερ δραπέτην ἄνθρωπον —οὐ γὰρ παραμένει— δεδεμένον δὲ πολλοῦ ἄξιον· πάνυ γὰρ καλὰ τὰ ἔργα ἐστίν. πρὸς τί οὖν δὴ λέγω ταῦτα; πρὸς τὰς δόξας τὰς ἀληθεῖς. καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήση αἰτίας λογισμῶ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὦ Μένων ἐταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὠμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.

«[...] stando così la cosa, Socrate, mi meraviglio che la scienza sia stimata più dell'opinione corretta e mi chiedo perché siano diverse l'una dall'altra.

Sai perché ti meravigli o te lo dico io?

Di' pure.

Perché non hai mai fatto attenzione alle statue di Dedalo? Ma forse da voi non ve ne sono neppure.

A che scopo dici ciò?

Perché anche queste, qualora non siano legate, fuggono e scappano; qualora, invece, siano legate, rimangono.

E allora?

Possedere una delle sue opere sciolta non è di grande valore, sarebbe come possedere uno schiavo che scappi: essa, invero, non resterebbe ferma. Possederla legata è invece di grande valore: si tratta, infatti, di opere molto belle. A che scopo dico ciò? Riferendomi alle opinioni vere. Le opinioni vere, per quanto tempo stanno ferme, costituiscono in effetti un bel possesso e producono ogni bene. Tuttavia non vogliono stare ferme troppo tempo, e fuggono dall'anima dell'uomo, così che non sono di grande valore, fino a quando qualcuno non le leghi con un ragionamento sulla causa. Ma questo, caro Menone, è reminiscenza, come abbiamo in precedenza convenuto. Quando sono legate, prima diventano scienze, poi stabili. Per questo la scienza è di maggior pregio

²⁰ *Ibidem*.

dell'opinione corretta: la scienza si differenzia dalla opinione corretta per il suo vincolo» (97 d1-98 a8).

Alla luce di quanto sopra esposto, le premesse del sillogismo scientifico dovranno esprimere predicati essenziali a una classe di individui, riferibili immediatamente a tutte le istanze della classe, e dunque essere vere in ogni caso del soggetto (dove la loro universalità e necessità). Solo così la conclusione sarà senz'altro scientifica: affermerà, in altre parole, verità necessarie, illuminando rigorosamente nessi reali e immutabili. E solo un sapere così ordinato, che le sue tesi siano dimostrabili a partire da proposizioni anteriori e prime, costituirà quella peculiare (e garantita) forma di comprensione designata come *ἐπιστήμη*.

Aristotele sottolinea come premesse (*προτάσεις*) così caratterizzate costituiscano «principi propri» (*ἀρχαὶ οἰκειῖαι*) dell'oggetto in esame, a esso appropriati: esse, infatti, nell'ordinamento formale della dimostrazione, rappresentano «ciò da cui» conosciamo la conclusione. Con due conseguenze fondamentali: (i) i principi di una scienza (come tali sempre collegati alle cose di cui sono principi) non potranno essere impiegati per provare proposizioni di un'altra scienza (non sarà quindi possibile quella che egli definisce *ἐξ ἄλλου γένους μετάβασις*); (ii) non potrà darsi una scienza universale - quale aveva preteso essere la dialettica platonica e accademica - da cui ricavare i principi propri di tutte le altre discipline.

Che Aristotele, nel proporre questa struttura formale del sapere scientifico, fosse profondamente influenzato dal modello matematico, può illustrarsi precisando che cosa egli concretamente intendesse per premesse dell'inferenza *scientifica*. Egli ne contempla due generi fondamentali:

(i) principi propri in senso stretto, specifici cioè dell'ambito della disciplina, sono indicati come *θέσεις*: si tratta di «presupposizioni» (*ὑποθέσεις*), discorsi che assumono l'esistenza di un certo oggetto; «definizioni» (*ὀρισμοὶ* ovvero *ὄροι*), cioè discorsi che illustrano che cosa sia una certa cosa (di cui si assume l'esistenza) ovvero il significato di un termine;

(ii) «principi comuni» (*κοινὰ ἀρχαί*) a più scienze, proposizioni il cui predicato si riferisce non accidentalmente ai soggetti che costituiscono l'ambito di più scienze (il principio «sottraendo uguali da uguali si ottengono uguali» si applica a tutti i saperi che si riferiscano a quantità). Da ricondurre probabilmente a questa tipologia di principi sono gli «assiomi» (*ἀξιώματα*), proposizioni generalissime che enunciano proprietà di tutti gli enti (principi di non-contraddizione e del terzo escluso): non costituiscono premesse di un sillogismo, ma condizioni di possibilità di ogni ragionamento.

La conoscenza dei principi

L'idea di *epistēmē* dal filosofo presentata nei capitoli iniziali degli *Analitici Secondi* si riferisce all'esposizione strutturata, linguisticamente e formalmente, dei risultati della ricerca, a una situazione, quindi, didascalica e paradigmatica²¹, ovvero a un contesto didattico che implica funzioni diversificate di insegnamento/apprendimento²². In ogni caso, la dimostrazione non serve ad acquisire nuova conoscenza e dunque non

²¹ Questo punto è argomentato in modo persuasivo nel saggio di Barnes citato.

²² Hamlyn, *op. cit.*, p. 271.

costituisce il "metodo" dell'indagine conoscitiva, semmai quello della rappresentazione di una conoscenza già acquisita²³.

L'autore è perfettamente consapevole del fatto che tale epistēmē è sapere derivato, che in essa è strutturalmente implicato il riferimento a un'altra forma di conoscenza:

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. δῆλον τοίνυν ὅτι τοιοῦτόν τι τὸ ἐπίστασθαί ἐστι· καὶ γὰρ οἱ μὴ ἐπιστάμενοι καὶ οἱ ἐπιστάμενοι οἱ μὲν οἴονται αὐτοὶ οὕτως ἔχειν, οἱ δ' ἐπιστάμενοι καὶ ἔχουσιν, ὥστε οὐδ' ἀπλῶς ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.

Ei μὲν οὖν καὶ ἕτερος ἐστὶ τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φαμὲν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι

«Noi riteniamo di avere scienza di ciascuna cosa in senso assoluto - e non invece accidentalmente, in modo sofisticato – quando pensiamo di conoscere la causa per la quale la cosa è quello che è, che essa è appunto causa di quella cosa e che non è possibile che questa sia diversamente. È chiaro allora che il sapere [scientifico] è qualcosa di simile. In effetti, tra coloro che non sanno e coloro che sanno, i primi presumono essi stessi di trovarsi in tale situazione, quelli che sanno, invece, vi si trovano effettivamente. Ciò di cui vi è scienza in senso assoluto, quindi, è impossibile sia diversamente.

Ora, se esiste un'altra modalità per giungere al sapere, considereremo più avanti: intanto affermiamo di conoscere per dimostrazione» (*Analitici Secondi I, 2 71 b9-17*)

Ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον (καὶ τοῦθ' ὅτι ἀναγκαῖον, φανερόν· εἰ γὰρ ἀνάγκη μὲν ἐπίστασθαι τὰ πρότερα καὶ ἐξ ὧν ἡ ἀπόδειξις, ἴσταται δὲ ποτε τὰ ἄμεσα, ταῦτ' ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι) - ταῦτά τ' οὖν οὕτω λέγομεν, καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναι τινὰ φαμεν, ἣ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν. κύκλω τε ὅτι ἀδύνατον ἀποδείκνυσθαι ἀπλῶς, δῆλον, εἴπερ ἐκ προτέρων δεῖ τὴν ἀπόδειξιν εἶναι καὶ γνωριμωτέρων

«Noi affermiamo invece che non ogni scienza è dimostrativa [apodittica], ma che quella delle <premesse> immediate non procede dimostrativamente [è anapodittica]. Che ciò sia necessario è evidente: se è necessario conoscere le cose anteriori e quelle da cui procede la dimostrazione, e a un certo punto ci si deve arrestare in relazione alle cose immediate, queste sono necessariamente indimostrabili [anapodittiche]. In questo modo intendiamo queste cose. Sosteniamo poi che non esista solo la scienza ma anche un certo principio della scienza, con il quale rendiamo note le definizioni. È inoltre evidente come sia impossibile dimostrare in senso assoluto, se è necessario che la dimostrazione proceda da <premesse> anteriori e più note» (*Analitici Secondi I, 3 72 b18-27*)

Eὶ δὲ φανερόν τοῦτο, φανερόν καὶ ὅτι οὐκ ἐστὶ τὰς ἐκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδειξαι· ἔσσονται γὰρ ἐκεῖναι ἀπάντων ἀρχαί, καὶ ἐπιστήμη ἢ ἐκείνων κυρία πάντων. καὶ γὰρ ἐπίσταται μᾶλλον ὁ ἐκ τῶν ἀνώτερον αἰτίων εἰδώς· ἐκ τῶν προτέρων γὰρ οἶδεν, ὅταν ἐκ μὴ αἰτιατῶν εἰδῆ αἰτίων. ὥστ' εἰ μᾶλλον οἶδε καὶ μάλιστα, κἂν ἐπιστήμη ἐκεῖνη εἴη καὶ μᾶλλον καὶ μάλιστα.

«Se ciò [il fatto che non si possa dimostrare qualcosa di un oggetto se non partendo dai suoi principi propri] è evidente, sarà pure evidente il fatto che non sia possibile dimostrare i principi propri di ciascun oggetto, dal momento che <i principi procedendo dai quali essi fossero dimostrati> sarebbero <a loro volta> principi di tutte le cose e la scienza di essi sarebbe tra tutte eminente. Conosce di più infatti colui che conosce a partire dalle cause più elevate: si conosce in

²³ Wieland, *op. cit.*, pp. 64-65.

vero da cose anteriori quando si conosce da cause non causate. Così, se si conosce di più e in sommo grado, anche la scienza corrispondente sarà superiore e somma» (*Analitici Secondi* I, 9 76 a16-22).

Ciò che viene marcato in questi passi è la natura derivata della ἐπιστήμη ἀποδεικτική, la sua dipendenza dai principi (il «ciò da cui» essa deriva), e, conseguentemente, la natura non dimostrativa della loro apprensione.

Avendo sottolineato la natura processuale della dimostrazione (ἀπόδειξις) e delineato la sua struttura formale, Aristotele non poteva ignorare che con la determinazione della peculiarità dei principi di tale sapere – cioè delle premesse che rendono scientifico il sillogismo – si imponeva il problema della loro conoscenza. In altre parole, la stessa insistenza sul carattere mediato e cogente dell'apodissi implicava una riflessione sull'acquisizione delle sue premesse: affinché una scienza dimostrativa (ἐπιστήμη ἀποδεικτική) sia possibile, deve darsi un sapere dei principi non-dimostrativo, una forma di scienza (o conoscenza) «anapodittica» (ἐπιστήμη τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτος). Nelle pagine degli *Analitici Secondi* essa viene chiaramente prospettata come «principio della scienza» (ἀρχὴ ἐπιστήμης) e vincolata a un oggetto: i principi immediati (τὰ ἄμεσα) e «indimostrabili» (ἀναπόδεικτα)²⁴.

La dimostrazione, infatti, inferisce verità e necessità di una tesi a partire da specifiche proposizioni fondamentali, cioè non dimostrate, non risultato di una mediazione sillogistica: altrimenti, se anche queste risultassero da un'inferenza, si registrerebbe una regressione all'infinito e ogni sapere risulterebbe infondato. D'altra parte non sarebbe giustificabile nemmeno il sapere che poggiasse su una dimostrazione circolare: i principi non possono fondare la verità della conclusione se da questa devono a loro volta dipendere. La determinazione della natura dei principi della dimostrazione impone, dunque, anche una prospettiva "fondazionalista": a fondamento della scienza è necessario rintracciare conoscenze «immediate», non giustificabili inferenzialmente²⁵.

Il «principio della scienza» si riferisce allora a una modalità di apprensione adeguata agli elementi primi - in grado di assicurare le premesse qualificate della dimostrazione. Le proposizioni fondamentali di una scienza illustrano predicati «per sé» (καθ' αὐτὰ) di un determinato soggetto: è la loro essenzialità rispetto a tale soggetto - come abbiamo già avuto modo di rilevare - a comportare anche la loro necessità e universalità²⁶. Esse sono «immediate» proprio perché – rispetto a quel determinato soggetto - tali da non dover richiedere ulteriori spiegazioni, ovvero da essere «auto-esplicative»²⁷, come rivelano alcuni passi aristotelici:

τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἀπλῶς ἐπιστητῶν καθ' αὐτὰ οὕτως ὡς ἐνυπάρχειν τοῖς κατηγορουμένοις ἢ ἐνυπάρχεσθαι δι' αὐτὰ τέ ἐστι καὶ ἐξ ἀνάγκης
«Di conseguenza, le cose che sono dette di per sé riguardo agli oggetti della scienza in senso assoluto, così da essere immanenti ai predicati o da contenerli, sono in forza di sé stesse e di necessità» (*Analitici Secondi* I, 4 73 b16-18)

Ἐτι εἰ ἡ ἀπόδειξις μὲν ἐστι συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί, τὸ καθόλου δ' αἰτιώτερον (ὧ γὰρ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τι, τοῦτο αὐτὸ αὐτῷ αἴτιον· τὸ δὲ καθόλου

²⁴ E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 11-12.

²⁵ Irwin, *op. cit.*, p. 131.

²⁶ Smith, *op. cit.*, p. 60.

²⁷ Burnyeat, *op. cit.*, p. 235.

πρῶτον·αἴτιον ἄρα τὸ καθόλου)·ὥστε καὶ ἡ ἀπόδειξις βελτίων· μᾶλλον γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ διὰ τί ἐστίν

«Inoltre, se la dimostrazione è sillogismo in grado di manifestare la causa e il perché, l'universale è maggiormente causa (ciò a cui, infatti, qualcosa appartiene di per sé è esso stesso causa per essa: e l'universale è oggetto primo, dunque l'universale è causa). La dimostrazione <universale> è allora migliore [di quella particolare], poiché è più <esplicativa> della causa e del perché» (*Analitici Secondi* I, 24 85 b23-27)

ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστὴν)

«le cose vere e prime sono quelle che trovano la <propria> credibilità non attraverso altre cose ma attraverso sé stesse: nel caso dei principi scientifici, infatti, non si deve ricercare il perché; ogni principio deve piuttosto essere credibile [degno di fede] per se stesso» (*Topici* I, 1 100 a30-b21)

μάλιστα δὲ τὸ τοιοῦτον περὶ τὰς ἀρχὰς συμβαίνει· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα διὰ τούτων δείκνυται, ταῦτα δ' οὐκ ἐνδέχεται δι' ἐτέρων, ἀλλ' ἀναγκαῖον ὀρισμῶ τῶν τοιούτων ἕκαστον γνωρίζειν

«questa situazione [si discute dell'evidenza dell'oggetto in una discussione e del ruolo della definizione] si verifica soprattutto nel caso dei principi: mentre le altre cose, infatti, sono dimostrate attraverso questi, questi non possono essere dimostrati attraverso le altre cose, ma è necessario che ognuno di essi sia reso noto attraverso una definizione» (*Topici* VIII, 3 158 b2-4).

Aristotele è chiaramente avvertito delle difficoltà che investono la possibilità di una scienza dimostrativa; l'insistenza sui principi marca la consapevolezza di un fatto: condizione di possibilità della dimostrazione deve essere qualcosa di non-dimostrato²⁸.

Le «definizioni» (ὄροι) ne esprimono un caso privilegiato: esse, infatti, rappresentano la formulazione paradigmatica dell'appartenenza «di per sé» (καθ' αὐτὸ) del predicato al soggetto: esse manifestano l'essenza dell'oggetto del sapere, rivelano che cosa esso sia. Sono soprattutto le definizioni a costituire il punto di contatto "immediato" con la realtà intorno a cui verte la ricerca e dunque a garantirne oggettività e verità: in questo senso, ciò che esse esprimono non deve essere mediato ma direttamente intelligibile.

A ciò pare riferirsi il capitolo conclusivo di *Metafisica* IX:

περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γὰρ ἐστὶ σύνθετον, ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διηρημένον ἦ, ὥσπερ τὸ λευκὸν <τὸ> ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον· οὐδὲ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων. ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθές ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναί ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀπατηθῆναι καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστίν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός [...]) ὅσα δὴ ἐστὶν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνέργεια, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ· ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστίν ἢ μὴ)

«Riguardo invece alle cose non composte, che cosa sono l'essere o il non essere, e il vero e il falso? Non si tratta in effetti di composto, così che si avrebbe essere quando <le cose> siano unite, non essere qualora al contrario <esse> siano separate – come nel caso di "il legno è bianco" o "la diagonale è incommensurabile"; né il vero e il falso sussisteranno come per <le cose composte>. Ebbene, come il vero non è più la stessa cosa per queste, così nemmeno l'essere <è più la stessa cosa>, ma il vero o il falso sono l'afferrare [il toccare] e l'enunciare il vero (non sono in vero la stessa cosa affermare ed enunciare); l'ignorare è invece il non afferrare [toccare]. Non è infatti

²⁸ Wieland, *op. cit.*, p. 76.

possibile ingannarsi circa il "che cosa è", se non accidentalmente [...] Pertanto, riguardo alle cose che sono qualcosa di determinato e in atto, su di esse non è possibile ingannarsi, ma «è possibile» coglierle con l'intelligenza oppure no. Ma di esse si ricerca che cosa siano, se sono tali o no» (*Metafisica IX*, 10 1051 b17-33).

La stessa idea troviamo ribadita in conclusione del tormentato capitolo 6 di *De Anima III*:

ἔστι δ' ἢ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς, καὶ οὐ τι κατὰ τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὄραν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθὲς αἰεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.

«L'affermazione, come anche la negazione, è enunciare qualcosa di qualcosa: è sempre o vera o falsa. L'intelligenza, al contrario, non sempre: è vera quando «il suo oggetto» è ciò che è secondo l'essenza, e non «pensa» qualcosa di qualcosa. Ma, come il vedere l'oggetto proprio è vero (sebbene non sia sempre vero che il bianco sia o no un uomo), così accade per le cose senza materia» (*De Anima III*, 6 430 b26-30).

Nei due passi, Aristotele accenna a una facoltà – l'«intelligenza» (νοῦς²⁹) - e al suo atto - «cogliere con l'intelligenza» (νοεῖν³⁰) – il cui oggetto è costituito (anche) da ciò che nella *Metafisica* è individuato come «le cose non composte» (τὰ ἀσύνθετα) e in *De Anima* come «le cose indivisibili» (τὰ ἀδιαίρετα): riscontrando i due capitoli con altri passaggi dei testi aristotelici³¹, è possibile concludere che si tratta di nozioni semplici (universali, come nell'esempio), in specie delle «essenze» (τὸ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι, «ciò che è secondo l'essenza») e delle forme («le cose senza materia», ὅσα ἄνευ ὕλης). Al νοῦς sono attribuite (in *De Anima III*, 6) due operazioni: l'intellezione degli «indivisibili» e la loro composizione e divisione³². La seconda è all'origine dei giudizi (affermazione e negazione), delle attribuzioni predicative che non sfuggono all'oscillazione vero-falso. La prima coglie l'elemento semplice e lo porta immediatamente a espressione: Aristotele sceglie una formula - τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές - «l'afferrare e l'enunciare il vero» - che veicola l'idea del «toccare» (θιγεῖν) e del contestuale «proferire» (φάναι). Nel caso di questa forma di "scoprimento"

²⁹ Per lo più tradotto come «intelletto».

³⁰ Alcuni rendono genericamente con «pensare».

³¹ Si confronti in particolare la pagina di apertura di *De Interpretatione*:

ἔστι δέ, ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὕτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω

«Come nell'anima talvolta vi è un pensiero senza che sia vero o falso, talvolta invece uno cui già necessariamente compete l'una o l'altra di queste cose, così accade anche nella voce. Il falso e il vero riguardano in effetti congiunzione e separazione: i nomi e i verbi stessi, dunque, assomigliano al pensiero senza congiunzione e separazione, come "uomo" o "bianco", quando non sia aggiunto qualcosa: essi, infatti, non sono né veri né falsi» (1, 16 a8-16).

³² E. Berti, "Réconsiderations sur l'intellection des «indivisibles»", in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici I. epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 78.

dell'essere nella sua unità indivisibile, il contatto intelligibile coincide con la manifestazione della verità, il mancato contatto con l'«ignorare» (ἀγνοεῖν).

Sia nel passo di *Metafisica* IX, 10, sia in quello di *De Anima* III, 6, la modalità con cui l'intelligenza «coglie» l'essenza è tenuta distinta da quella con cui essa pensa «qualcosa di qualcosa» (τὶ κατὰ τινος), analogamente alle rispettive enunciazioni: la definizione veicola linguisticamente l'intelligenza dell'essenza, rivelando il «che cosa è» (τὸ τί ἐστὶ); gli enunciati predicativi (affermativi o negativi) sono invece espressione dell'intelligenza "attributiva"³³. Mentre affermazione (κατάφασις) e negazione (ἀπόφασις), cioè le formulazioni considerate risultato di «sintesi» (σύνθεσις) di nozioni semplici ("bianco", "uomo"), sono sottoposte all'alternativa vero-falso, l'apprensione del semplice (nei due brani con insistente riferimento alle essenze) e la sua enunciazione ne sono esenti. Esse possono semplicemente darsi o non darsi: quando ha luogo l'atto di intelligenza dell'essenza, si è (sempre) in presenza del vero, altrimenti si deve solo registrare ignoranza (dell'essenza).

Tornando sulla conclusione del passo di *Metafisica* IX:

ὅσα δὴ ἐστὶν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνέργεια, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ· ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μὴ)
 «Pertanto, riguardo alle cose che sono qualcosa di determinato e in atto, su di esse non è possibile ingannarsi, ma <è possibile> coglierle con l'intelligenza oppure no. Ma di esse si ricerca che cosa siano, se sono tali o no»,

è chiaro che, con esplicito riferimento all'essenza, Aristotele contempla una specifica «ricerca» e dunque, a dispetto di quel che il contesto potrebbe suggerire, esclude che delle essenze si dia semplice, diretta intuizione³⁴. In generale, se l'apprensione dei principi si risolvesse nella pura immediatezza, il filosofo non ne avrebbe con insistenza prospettato la ricerca³⁵.

L'intelligenza e la scienza

All'«intelligenza» (νοῦς), come una delle fondamentali disposizioni «per cui l'anima coglie la verità» (οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή), è dedicato il capitolo 6 di *Etica Nicomachea* VI:

Ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἐστίν. εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

«Dal momento che la scienza è un giudizio intorno agli universali e alle cose che sono di necessità, e che vi sono principi di ciò che è risultato di dimostrazione e di ogni scienza (la scienza infatti è accompagnata da ragione), del principio di ciò che è oggetto di scienza non vi sarà scienza, né conoscenza tecnica, né saggezza. Ciò che è oggetto di scienza, in effetti, è risultato di

³³ *Ivi*, p. 86.

³⁴ Su questo punto ha particolarmente insistito Berti, sia in "Réconsiderations sur l'intellection des «indivisibles»" cit., p. 86, sia in *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 14.

³⁵ Su questo punto in particolare Wieland, *op. cit.*, pp. 75 ss..

dimostrazione, mentre le altre due <disposizioni> si riferiscono a ciò che può essere diversamente. Né la sapienza, dunque, ha per oggetto i principi: è proprio del sapiente, infatti, essere in grado di dimostrare certe cose. Se allora <le disposizioni> per le quali cogliamo la verità e mai siamo in errore riguardo alle cose che non possono [essere diversamente] o a quelle che possono essere diversamente, sono scienza, saggezza, sapienza e intelligenza, e se nessuna di queste tre (intendo saggezza, scienza e sapienza) può riguardare i principi, resta che l'intelligenza sia relativa ai principi» (*Etica Nicomachea* VI, 6 1140 b31-1141 a8).

In questo contesto ritornano i parametri – il «giudizio intorno agli universali e alle cose che sono di necessità» (περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων), l'essere «risultato di dimostrazione» (ἀποδεικτόν) – che identificano chiaramente l'episteme degli *Analitici* e il suo oggetto: per esclusione Aristotele attribuisce al νοῦς la responsabilità della conoscenza dei principi su cui, invece, le altre disposizioni fanno leva. Anche in questa pagina paradigmatica ritroviamo l'insistenza sulla duplice direzione del sapere con cui l'uomo manifesta (ἀληθεύει) la realtà (verità): la dimostrazione da principi e l'apprensione dei principi. È significativo che il filosofo non si soffermi, nemmeno in questo capitoletto specifico, a connotare diversamente l'intelligenza: essa rimane, nell'economia del discorso aristotelico, facoltà (disposizione) e sapere di cose prime, forma privilegiata di accesso ai "mattoni" intelligibili della realtà e della scienza. Rispetto al quadro degli *Analitici*, il libro sesto dell'*Etica Nicomachea* accentua l'estrinsecità del νοῦς alla ἐπιστήμη, confermando nella scienza dimostrativa essenzialmente una forma strutturata di sapere derivato, e proponendo l'intelligenza come modalità coinvolta nell'apprensione di quelle conoscenze fondamentali di cui poi la scienza trae, organizza, sistema ed espone le implicazioni. Questa impressione di lettura è corroborata da un passo del capitolo successivo, dedicato a illustrare l'eminenza della σοφία:

ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων
 «Così è chiaro come la più rigorosa delle scienze sia la sapienza: il sapiente, dunque, non deve conoscere solo le cose che derivano dai principi, ma cogliere la verità anche riguardo ai principi. In questo senso la sapienza sarà insieme intelligenza e scienza, come una scienza che possieda il fondamento delle cose di massimo pregio» (*Etica Nicomachea* VI, 7 1141 a17-20).

Il rilievo circa l'immanenza dell'intelligenza alla sapienza e la sua giustapposizione alla scienza, se da un lato è utile per cogliere la loro reciproca estraneità e relativa tangenza (i principi), dall'altro interviene a ridimensionare la portata e il significato della ἐπιστήμη al centro degli *Analitici Secondi*: la scienza appare effettivamente capace di conoscere in quanto garantita da una disposizione esterna che interviene a informare le sue premesse. Questo comporta che il momento costruttivo e inventivo del sapere umano sia assicurato da una conoscenza di cui la scienza dimostrativa ha bisogno, ma da cui strutturalmente si distingue³⁶.

La collocazione del νοῦς all'interno della complessiva architettura aristotelica del sapere è tuttavia problematica. Si consideri, per esempio, il seguente passo degli *Analitici Secondi*:

³⁶ Zanatta, *op. cit.*, pp. 36-37.

Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι, ἢν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἢ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ' ἐπαγωγῇ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς (ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνῶριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἐκάστῳ γένει ἕνια, καὶ εἰ μὴ χωριστά ἔστιν, ἢ τοιονδί ἕκαστον), ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἰσθησιν ἀδύνατον. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἰσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην· οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως

«È altresì chiaro che, se una qualche sensazione è venuta a mancare, di necessità è venuta a mancare anche una qualche scienza, che è impossibile conseguire, se è vero che impariamo o per induzione o per dimostrazione: la dimostrazione procede dagli universali, l'induzione invece dai particolari; ma è impossibile cogliere gli universali se non per induzione (giacché per induzione sarà possibile rendere note anche le nozioni ottenute mediante astrazione: <cioè> che alcune <determinazioni> appartengono a ciascun genere, in quanto tale, anche se non sono separate [dalle cose sensibili]). È d'altronde impossibile che coloro che non posseggano sensazione siano guidati induttivamente. La sensazione, infatti, è relativa agli oggetti singolari: non è allora possibile conseguire scienza di essi, né in vero dagli universali senza induzione, né per induzione senza la sensazione» (*Analitici Secondi* I, 18, 81 a38-81 b9).

In questo capitolo Aristotele esprime decisamente alcune convinzioni: (i) che la dimostrazione richieda di essere alimentata da premesse universali (τὰ καθόλου); (ii) che queste siano conosciute (θεωρῆσαι) solo attraverso l'esperienza, procedendo induttivamente (ἐπαχθῆναι); (iii) che «per induzione» (δι' ἐπαγωγῆς) si intenda l'«estrazione/astrazione» delle nozioni universali (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) a partire dal dato particolare (ἐκ τῶν κατὰ μέρος) della sensazione: le determinazioni proprie di ciascun genere sono dunque presenti come universali nei particolari, ovvero «non separate [dagli enti singolari]» (μὴ χωριστά). In questo contesto non si fa esplicito riferimento al ruolo dell'intelligenza in quanto facoltà dei principi, disposizione a cogliere l'appartenenza di per sé di un predicato a un soggetto, senza alcuna mediazione. Anzi, la mediazione sembra essere caratteristica dell'induzione, la cui collocazione è a metà strada tra esperienza e astrazione degli universali:

Διωρισμένων δὲ τούτων χρῆ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἶδη τῶν διαλεκτικῶν. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγῇ, τὸ δὲ συλλογισμός. καὶ συλλογισμός μὲν τί ἔστιν, εἰρηται πρότερον. ἐπαγωγῇ δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἔστιν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. ἔστι δ' ἢ μὲν ἐπαγωγῇ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἰσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμός βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον

«Definite queste cose, è necessario distinguere quante sono le specie dei discorsi dialettici. Una è l'induzione, l'altra il sillogismo. Che cosa sia il sillogismo, è stato detto in precedenza. L'induzione è il passaggio dagli oggetti singolari all'universale: per esempio, se il timoniere competente è il migliore, e così l'auriga, in generale anche colui che in ciascun settore ha conoscenze è il migliore. L'induzione è cosa più convincente e più chiara e più nota secondo la percezione e comune ai più; il sillogismo, invece, è più potente e più efficace contro gli oppositori» (*Topici* I, 12 105 a10-19).

Anche in questo caso, analogamente all'apertura dei *Analitici Secondi* citata in precedenza, ἐπαγωγῇ e συλλογισμός sono correlati come processi opposti all'interno della stessa direttrice (oggetti singolari-universali), in coerenza con l'ontologia che fa da sfondo alla riflessione logica aristotelica. Gli enti individuali, pur singolarmente diversi,

sono specificamente (e genericamente) identificabili e classificabili attraverso note comuni: in altre parole, essi risultano strutturati da forme numericamente molteplici ma specificamente identiche, ciò garantendo, alla commisurata capacità discriminante dell'anima, la possibilità di unificare il molteplice dell'esperienza all'interno dell'unità di predicazione.

L'intelligenza e l'induzione

All'interno del trattato dedicato alla scienza dimostrativa (gli *Analitici Secondi*), Aristotele destina al tema della conoscenza dei principi solo il capitolo conclusivo, i cui risultati sono stati generalmente ritenuti insoddisfacenti: il capitolo, tra l'altro, appare scarsamente integrato con il resto della trattazione, tanto da essere stato considerato un vero e proprio abbozzo autonomo, inserito in un secondo momento per coronare le discussioni del secondo libro³⁷. Il testo, piuttosto controverso in qualche passaggio, fa emergere in particolare la peculiare disposizione del νοῦς:

Περὶ μὲν οὖν συλλογισμοῦ καὶ ἀποδείξεως, τί τε ἐκάτερόν ἐστι καὶ πῶς γίνεται, φανερόν, ἅμα δὲ καὶ περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς ταῦτόν γάρ ἐστιν. περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι καὶ τίς ἢ γνωρίζουσα ἕξις, ἐντεῦθεν ἔσται δῆλον προαπορήσασι πρῶτον.

Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται ἐπίστασθαι δι' ἀποδείξεως μὴ γινώσκοντι τὰς πρῶτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους, εἴρηται πρότερον. τῶν δ' ἀμέσων τὴν γνῶσιν, καὶ πρότερον ἢ αὐτὴ ἐστιν ἢ οὐχ ἢ αὐτὴ, διαπορήσειεν ἂν τις, καὶ πρότερον ἐπιστήμη ἐκατέρου [ἢ οὐ], ἢ τοῦ μὲν ἐπιστήμη τοῦ δ' ἕτερόν τι γένος, καὶ πρότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι λελήθασιν. εἰ μὲν δὴ ἔχομεν αὐτάς, ἀτοπον· συμβαίνει γὰρ ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν. εἰ δὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοιμεν καὶ μανθάνοιμεν ἐκ μὴ προὑπαρχούσης γνώσεως; ἀδύνατον γάρ, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως ἐλέγομεν. φανερόν τοίνυν ὅτι οὐτ' ἔχειν οἶόν τε, οὐτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίγνεσθαι. ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μὲν τινα δύναμιν, μὴ τοιαύτην δ' ἔχειν ἢ ἔσται τούτων τιμιωτέρα κατ' ἀκρίβειαν. φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζώοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἣν καλοῦσιν αἰσθησιν· ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζώων ἐγγίγνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίγνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίγνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίγνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἕξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ' ἔνεστιν αἰσθημένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορὰ τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μὴ.

Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνός παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. οὐτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμένα αἱ ἕξεις, οὐτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἐνός στάντος ἕτερος ἔσθι, εἴθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἤλθεν. ἢ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὔσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. ὃ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἴπωμεν. στάντος γὰρ τῶν

³⁷ È questa l'opinione di J. Barnes in Aristotle, *Posterior Analytics*, translated with a commentary by J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 1993², p. 271. Da ricordare, per altro, che lo stesso secondo libro è stato considerato trattato originariamente autonomo rispetto al primo (Ross, *op. cit.*, p. 75).

ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου)· πάλιν ἐν τούτοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στή καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς 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 γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι 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 γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα.

«Per quel che concerne sillogismo e dimostrazione, che cosa sia ciascuno <dei due> e come si produca, le cose sono dunque chiare; <sono chiare> analogamente anche per quel che concerne la scienza dimostrativa [apodittica]: si tratta in effetti della stessa cosa. Per quel che concerne i principi, invece, come essi diventino noti [familiari] e quale sia la disposizione che li fa conoscere, si chiarirà in quel che segue per coloro che in precedenza erano in difficoltà.

Che dunque non sia possibile avere scienza per dimostrazione senza che siano noti i principi primi immediati, si è detto prima. Riguardo alla conoscenza dei principi immediati, qualcuno potrebbe invece sollevare difficoltà: se sia la stessa o non sia la stessa <rispetto alla conoscenza dimostrativa>, ovvero se dell'una vi sia scienza, dell'altra un altro genere <di conoscenza>, e se le disposizioni si sviluppino, non essendo presenti in noi, ovvero, essendo presenti in noi, siano rimaste celate. Ora, se possediamo quelle <disposizioni>, vi è un assurdo: accade, infatti, che rimanga celato il fatto che possediamo conoscenze più rigorose della dimostrazione. Se, invece, le acquisiamo non possedendole in precedenza, come potremmo conoscerle e come potremmo apprenderle da una conoscenza che non sussista in precedenza? Ciò è in effetti assurdo, come abbiamo affermato anche per la dimostrazione. È pertanto evidente che né è possibile possedere una <conoscenza> del genere [dei principi], né <è possibile> che essa si sviluppi in coloro che ignorano e che non abbiano alcuna disposizione. È necessario, dunque, possedere una certa facoltà <di acquisire i principi>, non però possederne una tale che, per esattezza, sia più pregevole di questi [principi]. Ciò, in vero, sembra sussistere per tutti gli animali: essi, infatti, possiedono una connaturata facoltà di discriminare, che è chiamata sensazione. Essendo presente la sensazione, in alcuni degli animali si sviluppa una persistenza dell'impressione sensibile, in altri non si sviluppa. Ebbene, coloro nei quali essa non si sviluppa - globalmente o relativamente a quelle cose per le quali non si sviluppa - non hanno conoscenza all'infuori del sentire; in quelli, invece, in cui <essa si sviluppa>, nell'anima, dopo che hanno avuto sensazione, è presente ancora qualcosa. Con il susseguirsi di molte di tali <sensazioni>, si produce già una differenza, per cui per gli uni dalla persistenza <di tali sensazioni> si origina una nozione, per altri no.

Dalla sensazione dunque si origina il ricordo, come sosteniamo, e dal frequente ripresentarsi del ricordo della medesima cosa, l'esperienza: i ricordi, infatti, molteplici per il loro numero, producono un'unica esperienza. E dall'esperienza, ovvero dall'universale che tutto riposa nell'anima - dall'uno accanto ai molti, che è uno <e> identico in tutti <i molti> - si origina il principio della conoscenza tecnica e della scienza: della conoscenza tecnica, se ha come oggetto la generazione; della scienza se ha come oggetto ciò che è. Né dunque le disposizioni [dei principi] sono presenti in noi già determinate, né si originano da altre disposizioni più note, ma dalla sensazione: come in una battaglia, quando si verifica una fuga, arrestandosi uno si arresta <anche> un altro, poi un altro ancora, fino a giungere al principio [dello schieramento]. L'anima è tale da avere la possibilità di subire ciò.

Riprendiamo ciò che è già stato detto, ma non è stato detto chiaramente. Quando, infatti, una delle cose indifferenziate si arresta, per la prima volta nell'anima <è presente> un universale (dal momento che si percepisce l'individuale, ma la sensazione è dell'universale: per esempio, dell'uomo, ma non dell'uomo Callia). Tra questi si produce ulteriormente un arresto, fino a che si

arrestino le cose prive di parti e gli universali: per esempio, <da> "animale di tal natura determinata" ad "animale", e in questo caso poi allo stesso modo. È chiaro allora che per noi è necessario giungere a conoscenza delle cose prime per induzione: è così, infatti, che la sensazione ingenera l'universale.

Ora, poiché tra le disposizioni relative al pensiero con le quali cogliamo la verità, alcune risultano sempre vere, altre possono ammettere il falso (come opinione e ragionamento; scienza e intelligenza sono invece sempre <vere>), e nessun altro genere è più esatto della scienza, a parte l'intelligenza, e i principi sono più noti delle dimostrazioni, e ogni scienza si accompagna a ragionamento: dei principi non vi può essere scienza; e dal momento che non è possibile che alcunché sia più vero della scienza a parte l'intelligenza, si avrà intelligenza dei principi. <Questo risulta> sia considerando queste cose, sia dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione, così che neppure <il principio> della scienza sarà una scienza. Se, dunque, non possediamo nessun altro genere di <conoscenza> veritiera oltre alla scienza, l'intelligenza sarà principio di scienza. Da un lato, <tale> principio <di scienza> sarà relativo al principio [delle cose], dall'altro, analogamente, la scienza nel suo insieme si rapporterà alla cosa nel suo insieme» (II, 19 99 b15-100 b17).

Aristotele si propone di tracciare la via che conduce ai principi, ma non esplicita propriamente come si pervenga alla loro apprensione³⁸. Egli pone due interrogativi: «come essi [i principi] diventino noti e quale sia la disposizione che li fa conoscere» (πῶς τε γίνονται γνώριμοι καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἔξις).

Il filosofo ribadisce l'impossibilità che lo stesso abito, la stessa «disposizione» (ἔξις) che guida la dimostrazione (ἀπόδειξις) possa garantire la conoscenza dei principi (περὶ τῶν ἀρχῶν): l'inferenza con cui si ricava la conclusione scientifica è una forma di mediazione che deve poggiare su premesse universali immediate, che informino direttamente sulla natura del proprio oggetto. La scienza dimostrativa non può ignorare i «principi primi immediati» (τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους), che, per il fatto di essere «primi», richiedono, evidentemente, una modalità di manifestazione diversa da quella (mediata) scientifica. Se la scienza implica conoscere un determinato oggetto a partire dalla conoscenza di qualcos'altro (i suoi principi), va da sé che il problema di questa conoscenza non possa essere risolto rinviando alla forma scientifica.

Aristotele si rivela consapevole della potenziale aporia che, nella tradizione e nella discussione contemporanea, la questione della conoscibilità dei principi portava con sé: sia l'ipotesi di un loro possesso o di una loro presenza innata in noi, sia quella di una semplice acquisizione suscitano difficoltà. L'appello all'innatismo dei principi è rifiutato in quanto implicherebbe la presenza in noi di conoscenze eccellenti non manifeste (a noi stessi e agli altri). L'alternativa – l'acquisizione dei principi – equivarrebbe comunque a un apprendimento, che – come sottolineato in apertura dell'opera – dovrebbe dipendere da una preventiva conoscenza: in ultima analisi, un principio del principio. Ora, nella misura in cui ai principi è richiesto di essere conoscenze prime, dunque non derivate (pena la regressione all'infinito e l'infondatezza di ogni sapere), essi sembrano risultare indisponibili all'apprendimento.

Schematicamente, Aristotele sembra rigettare sia la prospettiva "razionalista", di matrice platonica (il passo ricalca evidentemente una celebre pagina del *Menone*³⁹) -

³⁸ Hamlyn, *op. cit.*, pp. 276-277.

³⁹ Ci riferiamo al brano che propone le considerazioni sull'esperimento effettuato sul servo trace (85d-86b):

Ἄρ' οὖν οὐ τὴν ἐπιστήμην, ἣν νῦν οὗτος ἔχει, ἦτοι ἔλαβέν ποτε ἢ αἰεὶ εἶχεν;
Ναί.

accantonando l'idea di un'inconsapevole e misteriosa inerenza dei principi - sia una banale soluzione "empirista" – rifiutando l'idea di una radicale *tabula rasa* originaria. La soluzione è allora quella di riconoscere l'esistenza di una specifica «facoltà» (δύναμις) di discernimento e focalizzazione che interviene nei processi cognitivi legati all'esperienza. Non possediamo conoscenza innata dei principi, ma siamo naturalmente predisposti a conoscerli, ad acquisirli a partire dall'esperienza, in forza di un «abito» (ἔξις) che si sviluppa, nel corso del tempo, esercitando potenzialità naturali⁴⁰.

Οὐκοῦν εἰ μὲν αἰεὶ εἶχεν, αἰεὶ καὶ ἦν ἐπιστήμων· εἰ δὲ ἔλαβέν ποτε, οὐκ ἂν ἔν γε τῷ νῦν βίῳ εἰληφώς εἶη. ἢ δεδίδαχέν τις τοῦτον γεωμετρῆν; οὗτος γὰρ ποιήσει περὶ πάσης γεωμετρίας ταῦτά ταῦτα, καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀπάντων. ἔστιν οὖν ὅστις τοῦτον πάντα δεδίδαχεν; Δίκαιος γὰρ που εἶ εἰδέναι, ἄλλως τε ἐπειδὴ ἐν τῇ σῆ οἰκίᾳ γέγονεν καὶ τέθραπται.

Ἄλλ' οἶδα ἔγωγε ὅτι οὐδεὶς πώποτε ἐδίδαξεν.

Ἔχει δὲ ταύτας τὰς δόξας, ἢ οὐχί;

Ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες, φαίνεται.

Εἰ δὲ μὴ ἐν τῷ νῦν βίῳ λαβῶν, οὐκ ἤδη τοῦτο δηλον, ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει;

Φαίνεται.

Οὐκοῦν οὗτός γέ ἐστιν ὁ χρόνος ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος;

Ναί.

Εἰ οὖν ὄν τ' ἂν ἦ χρόνον καὶ ὄν ἂν μὴ ἦ ἄνθρωπος, ἐνέσσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἱ ἐρωτήσῃ ἐπεγεροθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίνονται, ἄρ' οὖν τὸν αἰεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἢ ψυχὴ αὐτοῦ; δηλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος.

Φαίνεται.

Οὐκοῦν εἰ αἰεὶ ἢ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἢ ψυχὴ εἶη, ὥστε θαρροῦντα χρὴ ὁ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν—τοῦτο δ' ἔστιν ὁ μὴ μεμνημένος—ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι;

«Dunque questa scienza, che ora egli possiede, o l'ha acquisita a un certo punto o sempre posseduta?»

Si.

Se sempre l'ha posseduta, sempre è stato sapiente; se l'ha acquisita a un certo punto, non l'ha acquisita nella vita presente. O qualcuno gli ha insegnato geometria? Egli farà le stesse cose riguardo alla geometria e a tutte le altre scienze. C'è allora qualcuno che gli ha insegnato tutto? A buon diritto devi saperlo, visto che è nato e cresciuto in casa tua.

So bene che nessuno gli ha mai insegnato.

Eppure possiede queste opinioni, o no?

Necessariamente, Socrate, sembra.

Ma se non l'ha acquisita nella vita attuale, non è ormai chiaro che in un altro tempo l'ha posseduta ed appresa?

Sembra.

Non è quindi questo tempo quello in cui non era ancora uomo?

Si.

Se nel tempo in cui è uomo e in quello in cui non lo è ancora, sono presenti in lui opinioni vere, che recuperate dalla interrogazione diventano scienza, la sua anima non le avrà, dunque, apprese da sempre? È evidente, infatti, che per tutto il tempo è o non è uomo.

Sembra.

Se quindi la verità degli enti esiste sempre per noi nell'anima, l'anima sarà immortale, così che bisogna mettersi coraggiosamente a cercare e ricordare ciò che ora ti capita di non sapere, ovvero ciò che non ricordi?».

⁴⁰ Hamlyn, *op. cit.*, p. 274.

L'esperienza

È significativo il rilievo della continuità con la disposizione manifestata dagli animali, cui Aristotele attribuisce una «connaturata capacità discriminativa» (δύναμις σύμφυτος κριτική), la «sensazione» (αἴσθησις), accompagnata in qualche caso dall'ulteriore possibilità di conservare tracce percettive e dunque di ricordare. Nell'uomo, da tali capacità di base si «sviluppano» peculiari disposizioni selettive: si sottolinea, infatti, come esse non siano in noi già determinate (οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμένοι αἱ ἕξεις), né derivino da altre «più note» (οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων), ma dalla percezione sensibile (ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως). È all'interno dell'esperienza (ἐκ δ' ἐμπειρίας) che l'universale viene a «riposare nell'anima» (ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ), come «l'uno accanto ai molti, che è uno <e> identico in tutti <i molti>» (τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὁ ἅν ἐν ἅπασι ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό): come «principio di conoscenza tecnica [arte] e scienza» (τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη). In questo senso l'acquisizione dei principi è esplicitamente ricondotta all'induzione (δηλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον), qui intesa come processo di discriminazione e riduzione (o astrazione): un passo appare particolarmente significativo:

στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου)· πάλιν ἐν τούτοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῆ καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δηλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ «Quando, infatti, una delle cose indifferenziate si arresta, per la prima volta nell'anima <è presente> un universale (dal momento che si percepisce l'individuale, ma la sensazione è dell'universale: per esempio, dell'uomo, ma non dell'uomo Callia). Tra questi si produce ulteriormente un arresto, fino a che si arrestino le cose prive di parti e gli universali: per esempio, <da> "animale di tal natura determinata" ad "animale", e in questo caso poi allo stesso modo. È chiaro allora che per noi è necessario giungere a conoscenza delle cose prime per induzione: è così, infatti, che la sensazione ingenera l'universale» (100 a15-b5).

Il riferimento all'«esperienza» (ἐμπειρία) e la sua relazione con l'oggetto della scienza riflette le indicazioni del primo capitolo (del primo trattato) della *Metafisica*:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄρα ἀιρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστὶ, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῶων ἔστι), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλὰ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἢ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἢ δ' ἀπειρία τύχην. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας

ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἶον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσι [ἢ] πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης. — πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἐμπειροὶ τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων (αἴτιον δ' ὅτι ἢ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἢ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιαίνει ὁ ἰατροῦ ἄλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχη τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας· θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον· ἀλλ' ὅμως τὸ γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαῖειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπειρῶν ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὐκ. οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.

«Tutti gli uomini per natura aspirano al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per sé stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, tra tutte, preferiscono la sensazione della vista. Infatti, non solo per l'azione, ma anche quando non intendiamo agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. Ciò a motivo del fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci manifesta numerose differenze fra le cose.

Gli animali sono naturalmente forniti di sensibilità; ma da questa in alcuni non si origina la memoria, in altri, invece, sì. Perciò questi ultimi sono più intelligenti e più adatti a imparare rispetto a quelli che non hanno capacità di ricordare. Sono intelligenti, sebbene senza avere capacità di imparare, tutti quegli animali che non hanno facoltà di udire suoni (per esempio l'ape e ogni altro genere di animali di questo tipo); imparano, invece, quanti, oltre alla memoria, hanno anche il senso dell'udito.

Ora, mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche con arte e ragionamenti. Negli uomini l'esperienza nasce dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto costituiscono una esperienza. L'esperienza, poi, sembra essere in qualche modo simile alla scienza e all'arte: attraverso l'esperienza, in effetti, scienza e arte giungono agli uomini. L'esperienza, infatti, come dice Polo, produce l'arte, mentre l'inesperienza produce il caso. L'arte nasce quando, da molte nozioni di esperienza, si forma un giudizio universale e unico riferibile a tutti i casi simili.

Per esempio, giudicare che a Callia, ammalato di una determinata malattia, ha fatto bene una certa cosa, e che questa ha giovato anche a Socrate e a molti altri considerati individualmente, è proprio dell'esperienza; invece giudicare che a tutti questi individui, considerati unitariamente secondo la specie, ammalati di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio (per esempio ai flemmatici o ai biliosi o ai febbricitanti) è proprio dell'arte.

Ora, per l'attività pratica l'esperienza non sembra differire in nulla dall'arte; anzi, gli empirici riescono perfino meglio di coloro che hanno competenza teorica senza la pratica. La ragione è questa: l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali; ora, tutte le azioni e le produzioni riguardano il particolare: il medico, in effetti, non guarisce l'uomo se non per accidente, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome come questi, al quale, appunto, accade di essere uomo. Quindi, se uno ha la teoria senza l'esperienza e conosce l'universale ma non conosce il particolare in esso contenuto, più volte sbaglierà la cura, perché ciò cui è diretta la cura è appunto l'individuo particolare.

E tuttavia, noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza, e giudichiamo coloro che hanno l'arte più sapienti di coloro che hanno la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza, in ciascuno degli uomini, consegua al loro grado di conoscenza. Questo perché i primi conoscono la causa, mentre gli altri non la conoscono. Gli empirici

conoscono il "che", ma non il "perché"; invece gli altri conoscono il perché e la causa» (*Metafisica* I, 1 980 a21-981 a-31).

Il passo, giustamente celebre, concentra tre aspetti essenziali per il programma della ricerca aristotelica: (i) indica un tratto antropologico - il «desiderio di sapere» (τοῦ εἰδέναι ὄρεξις) - essenziale per la comprensione del primato della «sapienza» (σοφία) e in genere della filosofia; (ii) rileva lo scarto per Aristotele esistente tra esperienza da un lato e conoscenza/competenza tecnica (τέχνη) e scienza dall'altro; (iii) delinea la cornice scientifica entro cui sarà determinata la natura della sapienza.

Aristotele riconosce all'uomo - «per natura» (φύσει), cioè strutturalmente e originariamente - un'apertura (desiderio, brama) al sapere (εἰδέναι): ne è «segnale» (σημείον) immediato la cura delle sensazioni e il privilegiamento della vista, la facoltà sensoriale più conoscitiva (μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων), in quanto più svincolata dalle esigenze elementari e nello stesso tempo più discriminante rispetto ai propri oggetti. È proprio nell'esercizio di discernimento della vista che la naturale disposizione dell'uomo alla conoscenza individua la direzione della propria realizzazione.

Il riferimento alle sensazioni, tuttavia, non ha solo mera valenza simbolica (vista-intelligenza), ma assume un originale spessore gnoseologico: la tendenza naturale si traduce, infatti, in uno scavo progressivo del dato sensibile, cui corrisponde una gerarchia di facoltà (δυνάμεις). Il primo livello è costituito dalla sensibilità, che accomuna uomini e animali: le «percezioni» (αἰσθήσεις) rappresentano lo strumento elementare di orientamento, la cui efficacia dipende dall'articolazione sensoriale. Il secondo livello coincide con la possibilità di prolungare la sensazione nell'«immagine» (φαντασία) e trattenere un ricordo delle sensazioni passate: la «memoria» (μνήμη) discrimina allora, tra gli animali, quelli accorti e, coniugata con la piena disponibilità delle fonti sensoriali, quelli in grado di essere ammaestrati. Soprattutto l'uomo, poi, è capace di conservare e organizzare le immagini mnemoniche nell'«esperienza» (ἐμπειρία), vera e propria concentrazione di ricordi dello stesso oggetto. Solo l'uomo, comunque, è in grado di effettuare il salto qualitativo al sapere - tecnico e scientifico.

Con un'evidente presa di distanza dalla svalutazione platonica dell'esperienza, Aristotele assegna all'integrazione delle facoltà un ruolo decisivo, disponendole in sostanziale continuità. Il passaggio dall'esperienza alla competenza tecnica (e alla scienza), tuttavia, sebbene risulti spesso quasi inavvertibile nel concreto operare (necessariamente rivolto all'oggetto particolare) - implica a livello teorico uno scarto decisivo. Esperienza e scienza appaiono in effetti simili: scienza e arte sono conseguite «attraverso l'esperienza» (διὰ τῆς ἐμπειρίας: una piena affermazione empiristica ribadita nel testo degli *Analitici Secondi* in esame). Seppure l'esperienza comporta un primo livello di generalizzazione, sufficiente spesso per un orientamento efficace nelle situazioni particolari, il suo oggetto non è comunque «universale» (καθόλου) come quello della scienza - e la sua conoscenza investe solo il «che» (τὸ ὅτι) - il mero rilievo fattuale - e non il «perché» (τὸ διότι) - l'individuazione di ciò che dà conto dell'oggetto stesso.

Universalità del sapere e conoscenza delle cause sono direttamente condizionate dalle funzioni discriminanti della nostra anima razionale, dalla sua capacità di focalizzare strutture ontologiche, e di andare al fondo dell'oggetto e delle sue relazioni, cogliendone la ragione e la scaturigine. Ciò comporta che la *orexis* connaturata

all'uomo, l'impulso al sapere espressione della sua finitezza, ritrovi allora il proprio compimento nella direzione della *epistēmē*. È significativo, in ogni modo, che anche in questo contesto Aristotele non chiarisca come l'universale sia riconosciuto, come si origini la spiegazione causale: l'indicazione è quella di un integrarsi di facoltà e di un sedimentarsi di informazioni empiriche, che richiedono tuttavia un intervento metaempirico per fornire l'oggetto (universale e necessario) proprio del sapere.

L'universale e l'anima

Nel capitolo conclusivo degli *Analitici*, si ribadisce la convinzione che l'universale emerga dall'esperienza come sedimento nell'anima (ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ) e che l'induzione costituisca il processo attraverso cui l'universale viene a depositarsi:

οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναί αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικώτερον, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἐνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἴθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὔσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο

«Né dunque le disposizioni [dei principi] sono presenti in noi già determinate, né si originano da altre disposizioni più note, ma dalla sensazione: come in una battaglia, quando si verifica una fuga, arrestandosi uno si arresta <anche> un altro, poi un altro ancora, fino a giungere al principio [dello schieramento]. L'anima è tale da avere la possibilità di subire ciò» (100 a10-14).

La disposizione cui Aristotele attribuisce l'apprensione dei principi si integra con le facoltà ricettive contribuendo a fermare lo scorrimento dei dati empirici sul limite rappresentato dalle loro caratteristiche essenziali e stabili: riconoscendo e focalizzando ciò che è ricorrente, essa trattiene il divenire nella stabilità dell'essere. Il compito dell'induzione è in questo senso introdotto – nello scenario delle attività dell'anima - in analogia con l'«arresto» (ricordiamo che all'arresto punta anche ἐπίστασις, evocata in ἐπιστήμη).

Nella sensazione è in effetti percepito l'ente individuale della nostra esperienza: eppure la sensazione, come tale, si volge immediatamente (come insegna *De Anima* II, 6) a «oggetti sensibili propri» (αἰσθητὰ ἴδια) - le qualità che afferiscono direttamente ai cinque organi di senso - e, nel concorso dei diversi organi, a «sensibili comuni» (αἰσθητὰ κοινά). L'ente individuale è percepito solo indirettamente, «accidentalmente» (κατὰ συμβεβηκός), in quanto portatore delle qualità specifiche (colori, sapori, odori ecc.) e coinvolto in relazioni (movimento, quiete, numero, dimensione ecc.). Già nella sensazione (stabilizzata dall'«immaginazione», φαντασία), urge dunque la presenza dell'universale: l'anima, infatti, assimila con la «forma sensibile» (εἶδος αἰσθητόν) proprietà condensate nell'individuo ma di per sé generalizzabili. L'intervento della memoria contribuisce alla discriminazione e alla focalizzazione di quegli elementi nel fluire delle sensazioni: nell'esperienza essi sono infine fissati come unità ricorrenti. In questa prospettiva Aristotele può riferirsi all'«induzione»:

δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὔτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ

«È chiaro allora che per noi è necessario giungere a conoscenza delle cose prime per induzione: è così, infatti, che la sensazione ingenera l'universale» (100 b3-5).

Essa vi è delineata, come nel passo di *Topici* I, 12 citato in precedenza, sostanzialmente come «il passaggio dagli oggetti singolari all'universale» (ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος), un procedimento che attiva quanto potenzialmente disponibile nelle facoltà dell'anima e nelle strutture ontologiche degli enti: il risultato è inequivocabilmente, in entrambi i testi, la produzione dell'universale. Si tratta di una lettura compatibile con un altro passo dell'*Organon* che esplicitamente tocca il tema dei «principi universali dei sillogismi» (αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν συλλογισμῶν καθόλου):

ἴδια δὲ καθ' ἕκαστην αἰ πλεῖσται. διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι, λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης (ληφθέντων γὰρ ἰκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὐρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις), ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὅποιαν οὖν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην

«I principi propri in ogni <scienza> sono invece i più numerosi. Perciò è compito dell'esperienza fornire i principi per ogni oggetto: intendo dire, per esempio, che l'esperienza astronomica <deve fornire quelli> della scienza astronomica – stabiliti sufficientemente i fenomeni, si scoprirono così le dimostrazioni astronomiche: la situazione è analoga anche riguardo a qualsiasi altra conoscenza tecnica o scienza» (*Analitici Primi* I, 30, 46 a17-23).

Eppure, come emerge dalla lettura dei capitoli 4-6 di *De Anima* III, senza l'esplicitazione del ruolo del νοῦς non si chiarisce la questione delle capacità da attribuire all'anima, affinché l'induzione stessa sia possibile: affinché, in altre parole, si produca un possesso stabile dei concetti (universali) necessari per la scienza⁴¹. È infatti richiesto l'intervento di un agente attivo perché le forme intelligibili (τὰ νοητά), potenzialmente disponibili nelle immagini sensibili (φαντάσματα), siano colte dalla facoltà intellettuale (τὸ νοητικόν). *De Anima* individua in effetti nel processo induttivo due distinte fasi cognitive: il contributo della sensibilità con i φαντάσματα e quello del νοεῖν, che da un lato è ricettivo della forma intelligibile, dall'altro la attualizza. Questa è appunto la funzione specifica del νοῦς⁴²:

Ἐπεὶ δ' [ὡσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα

«Poiché, come in tutta la natura, vi è qualcosa che è materia di ogni genere (ciò in vero è in potenza tutte quelle cose), e qualcos'altro che è invece la causa e il principio produttivo, per il fatto di produrle tutte, come per esempio la competenza tecnica si rapporta alla materia, così necessariamente queste distinzioni si ritrovano anche nell'anima: vi è dunque un intelletto di tal genere per il fatto di diventare tutte le cose, e un altro <analogo al principio produttivo> per il fatto che le produce tutte, come una certa disposizione del tipo della luce. In un certo senso, infatti, anche la luce fa sì che i colori che sono in potenza colori in atto» (*De Anima* III, 5 430 a10-17).

⁴¹ Ch.H. Kahn, "La funzione del «nous» nella conoscenza dei primi principi in *Analitici Secondi* II 19", in *Aristotele e la conoscenza* cit., p. 331.

⁴² Molto convincente su questo punto l'analisi parallela condotta da Kahn (*op. cit.*, pp. 333 ss.) tra il testo degli *Analitici* e quello del *De Anima*.

Ragionando in termini di facoltà dell'anima per dar ragione delle funzioni empiricamente rilevabili nell'attività umana⁴³, Aristotele deve riconoscere un'interfaccia di collegamento tra le disposizioni percettive indubbiamente connesse alla presenza di organi corporei e le disposizioni logiche astratte. La facoltà intellettuale ricettiva delle immagini sensibili (in cui sono potenzialmente presenti le forme intelligibili) è tecnicamente indicata come παθητικός νοῦς («intelletto passivo»); la funzione astrattiva che produce gli universali è allora attribuita a una facoltà attiva, un ποιητικός νοῦς:

καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια
«e questo intelletto è separato, impassibile e non mescolato, essendo per essenza atto» (*De Anima*
III, 5 430 a17-18).

I fondamenti del sapere

In questa prospettiva, l'induzione è processo di discernimento e registrazione degli elementi intelligibili della realtà, strutturalmente condizionato dall'atto intelligente del νοῦς: al νοῦς è ascrivito il vero e proprio ufficio di apprensione dell'elemento essenziale a una classe di individui; a esso si deve la loro "intelligenza". Essa si traduce nella visione dell'universale nei particolari, espressa nell'enunciato (premessa della dimostrazione) con cui un termine-predicato è di per sé (immediatamente) riferito a un termine-soggetto (rappresentativo della classe di individui). Così il νοῦς può apparire come il momento aprocessuale in cui culmina la ricerca dei principi:

«la processualità del conoscere, implicita nel ricercare, porta fino ad un punto in cui il conoscere non è più procedurale, bensì immediato e, per così dire, fulgorativo. E tale è il νοῦς»⁴⁴.

Se «induzione» (ἐπαγωγή) è genericamente la risposta all'interrogativo: «come si acquisisce la conoscenza dei primi principi?», «intelligenza» (νοῦς) è la specifica risposta alla domanda: «quale disposizione (ἔξις) afferra i principi?»⁴⁵:

«The principles, in short, are apprehended by induction plus intuition, or by "intuitive induction"»⁴⁶.

L'imbarazzo nel delineare la relazione tra le nozioni di ἐπαγωγή e νοῦς si ripropone nel momento in cui il secondo termine deve essere reso in una lingua moderna⁴⁷: «intuizione» accentua il tratto di immediatezza della conoscenza, che tradisce la dimensione zetetica che pur Aristotele sembra collegare anche al νοῦς; «intelletto» è molto utilizzato, ma rischia di ridurre la riflessione di *Analitici Secondi* II, 19 alla mera individuazione di una facoltà. Abbiamo scelto in questo contesto «intelligenza» (ovvero «intellezione») proprio per conservare al termine una valenza più comprensiva: non solo riferimento alla facoltà, ma anche alla condizione cognitiva che essa produce. Insistere sulla natura "intuitiva" dell'apprensione dei principi significa cogliere senza dubbio un risvolto della concezione aristotelica della scienza: il suo orizzonte

⁴³ Su questo aspetto metodologico si veda in particolare il quadro fornito da G. Movia nell'introduzione alla sua edizione di Aristotele, *Anima*, Rusconi, Milano 1996.

⁴⁴ Zanatta, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁵ Barnes, *op. cit.*, pp. 261-268.

⁴⁶ *Ivi*, p. 268.

⁴⁷ Boezio (VI secolo d.C.) rendeva come *intellectus*, il benedettino Nokter (X-XI secolo) come *Vernunft*.

didascalico⁴⁸. I principi presentati come enunciati definitivi con cui determinare *che cosa* sia l'oggetto della dimostrazione (che ne ricaverà proprietà specifiche), la loro proposta, preliminare rispetto all'argomentare deduttivo, alla comprensione (se essa interviene, ci si muoverà nel *vero*, altrimenti si rimarrà nell'ignoranza del principio), sono indizi di una situazione di insegnamento ovvero di esposizione didattica. Eloquente che Aristotele preveda esplicitamente «richieste» (αἰτήματα), postulazioni accessorie sollecitate strumentalmente da chi conduce la dimostrazione a chi la segue. Eppure, il fatto che i principi siano proposti all'attenzione del discente non implica, ovviamente, che essi siano stati in origine intuitivamente colti dal docente: come i testi fanno intravedere, ciò che è riconosciuto come principio è stato in realtà oggetto di una preventiva ricerca, di una progressiva focalizzazione, in cui il ruolo del νοῦς è essenziale: la comprensione, cui esso si associa, in tal caso non si presenterà come folgorazione, bensì come prodotto (non necessario e scontato) dell'indagine⁴⁹. La conclusione di *Analitici Secondi* II, 19 rivela la preoccupazione alla base della concezione aristotelica del νοῦς:

Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμὸς, ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι 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 γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή

«Ora, poiché tra le disposizioni relative al pensiero con le quali cogliamo la verità, alcune risultano sempre vere, altre possono ammettere il falso (come opinione e ragionamento; scienza e intelligenza sono invece sempre <vere>), e nessun altro genere è più esatto della scienza, a parte l'intelligenza, e i principi sono più noti delle dimostrazioni, e ogni scienza si accompagna a ragionamento: dei principi non vi può essere scienza; e dal momento che non è possibile che alcunché sia più vero della scienza a parte l'intelligenza, si avrà intelligenza dei principi. <Questo risulta> sia considerando queste cose, sia dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione, così che neppure <il principio> della scienza sarà una scienza. Se, dunque, non possediamo nessun altro genere di <conoscenza> veritiera oltre alla scienza, l'intelligenza sarà principio di scienza» (100 b5-12).

Per fondare il sapere dimostrativo è necessario giustificare la priorità dei principi e quindi un accesso cognitivo non mediato. Dal momento che le disposizioni con cui «cogliamo la verità» (ovvero «siamo nella verità», ἀληθεύομεν) senza ammettere la possibilità del falso sono νοῦς (nella misura in cui si rivolge agli «indivisibili», e dunque rimane estraneo alla oscillazione vero-falso) e ἐπιστήμη (dimostrazione da premesse qualificate, dunque necessariamente nel vero), per preservare la struttura di quest'ultima (e dunque garantire il sapere) Aristotele deve ammettere un'«asimmetria epistemica»⁵⁰, sottraendo i principi al campo cognitivo della mediazione dimostrativa e marcando la possibilità di un contatto immediato con il reale attraverso la certezza dell'altra disposizione veritativa: la «scienza dimostrativa» è possibile solo se ci sono verità prime conosciute in via non dimostrativa. La logica stessa della riflessione aristotelica

⁴⁸ Messa in particolare valore da Barnes, ma anche da Berti e Wieland.

⁴⁹ Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 15.

⁵⁰ Irwin, *op. cit.*, p. 134.

sulla scienza, la sua insistenza sul nesso ἐπιστήμη-ἀπόδειξις e i criteri rigorosi con cui ne sono state isolate le condizioni (rifiuto del regresso all'infinito e della circolarità dimostrativa) spingevano nella direzione di una «concezione fondazionalista della giustificazione»⁵¹: dal momento che la scienza è conoscenza di cause, e dei principi primi non vi sono cause, i fondamenti ultimi della scienza devono risiedere in un sapere diverso da quello scientifico⁵².

Dialettica e ricerca

Ha sostenuto Wolfgang Wieland che «[I]addove Aristotele lavora produttivamente, egli non segue alcun metodo preconstituito»: quando, al contrario, sviluppa un metodo (come negli *Analitici Secondi*) «egli si astiene tuttavia dall'applicarlo»⁵³. In effetti, il tema della ricerca dei principi della scienza è declinato nelle opere del *corpus*, che in questo senso riflettono piuttosto lo sviluppo di un'indagine (μεθόδος) che l'esposizione (didascalica) dei suoi risultati con «metodo assiomatico-deduttivo», manifestando semmai una caratteristica impostazione, chiaramente sottolineata nel capitolo di apertura di *Fisica I* (un trattato antico del *corpus*):

Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἰτία ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γιγνώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἰτία γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς. πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ' ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. πέπονθε δὲ ταῦτ' οὗτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γὰρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ διαίρει εἰς τὰ καθ' ἕκαστα. καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἀνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον.

«Poiché il sapere e l'aver scienza consistono, in tutte le ricerche di cui vi siano principi, cause o elementi, nel venir a conoscenza di questi - noi crediamo, in effetti, di conoscere ogni cosa, solo quando possediamo conoscenza delle cause prime e dei principi primi, fino agli elementi <semplici> -, è evidente che anche intorno alla scienza della natura si deve per prima cosa cercare di determinare quanto si riferisce ai principi.

Per natura, infatti, il cammino [della conoscenza] procede dalle cose che sono più conoscibili e più chiare per noi, fino alle cose che sono più chiare e conoscibili per natura. Non sono infatti le stesse le cose quelle più conoscibili per noi e quelle <che lo sono> in senso assoluto. Pertanto è necessario procedere in questo modo: dalle cose meno chiare per natura, ma più chiare per noi, fino alle cose più chiare e più conoscibili per natura. In un primo tempo, in vero, evidenti e chiare per noi sono piuttosto le cose indistinte; solo in un secondo tempo, invece, da queste vengono portati a conoscenza, per coloro che le analizzano, gli elementi <semplici> e i principi. Perciò si

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² R. Smith, "Logic", in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by J. Barnes, C.U.P., Cambridge 1995, p. 49.

⁵³ Wieland, *op. cit.*, p. 64.

deve procedere dalle cose generali verso le cose particolari: l'intero, infatti, è più conoscibile per la sensazione, e ciò che è generale è appunto una sorta di intero: ciò che è generale raccoglie in sé in effetti una molteplicità di cose come sue parti.

Accade la stessa cosa – in un certo modo –, anche per i nomi rispetto al discorso: significano, infatti, qualcosa di intero e indistinto, come per esempio il "cerchio": la sua definizione, invece, suddivide fino ai suoi <elementi> particolari. Anche i bambini, in un primo tempo, chiamano tutti gli uomini "padri", e tutte le donne "madri"; in un secondo tempo, invece, essi distinguono ciascuno dei <due gruppi>» (*Fisica* I, 1).

Il «cammino» (ὁδός) lungo cui procedere per accertare «quanto si riferisce ai principi» (τὰ περὶ τὰς ἀρχάς) nello specifico della realtà fisica (τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης: è probabile che nella fase più antica della produzione aristotelica il termine φύσις valesse genericamente «realtà») è analogo a quello da seguire «in tutte le ricerche» (περὶ πάσας τὰς μεθόδους): il "metodo" delineato in apertura del trattato è, in questo senso, in continuità con le indicazioni del capitolo conclusivo di *Analitici*⁵⁴.

La via della conoscenza muove «dalle cose che sono più conoscibili e più chiare per noi» (ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν καὶ σαφεστέρων), per avanzare progressivamente «verso le cose che sono più chiare e conoscibili per natura» (ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα): una distinzione apparentemente gnoseologica, in realtà ontologica, dal momento che articola le cose in base al loro livello di chiarezza⁵⁵. Viene così disegnato un processo, all'interno dell'esperienza, dall'«intero indistinto» (τὸ ὅλον ἀδιορίστως) immediatamente noto a livello percettivo (τὸ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον), alla determinazione delle cause e dei principi primi. In questo modo, a coloro che analizzano il dato generale e confuso della sensazione, si rivelano gli elementi semplici e i principi (ἐκ τούτων γίγνεται γνῶριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαίρουσι ταῦτα): evidentemente attraverso un procedimento complesso - non un atto immediato di apprensione. Aristotele lo prospetta come un analizzare, un «dividere» (διαίρω) un insieme originariamente percepito come indifferenziato nei suoi elementi costitutivi.

È da notare come la «via» sia tracciata comunque alla luce dell'evidenza e della conoscenza: da ciò che è (più) evidente (e conoscibile) «per noi» (ἡμῖν), a ciò che è «per natura» (τῆ φύσει), (più) evidente. La prima evidenza è quella che per noi si manifesta nel fenomeno, quella che registriamo a partire dall'incontro sensibile con le cose; la seconda quella che accompagna la scoperta dei principi e delle cause, in altri termini la determinazione del *da dove e perché?* del fenomeno. Nell'ordine della realtà la prima evidenza dipende dalla seconda, nel senso che il fenomeno manifesta il fondamento: la «via» è dunque, «secondo natura» (πέφυκε), una sorta di approfondimento nell'ambito della conoscenza, dalla conoscenza del fenomeno a quella dei principi. L'intero cammino si svolge internamente al sapere⁵⁶.

Lo γνωριμώτερον ἡμῖν costituisce ciò che ci è noto in partenza della cosa, di cui procediamo a indagare τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας per poterla conoscere: i principi sono τῆ φύσει γνωριμώτερα in quanto da essi la cosa può essere conosciuta. La ricerca muove dal noto e approda al conosciuto: quanto colto indistintamente è successivamente conosciuto mediante i suoi principi. Ciò che è primo per noi rappresenta dunque quella pre-conoscenza da cui necessariamente prende avvio il processo che culmina nella

⁵⁴ Bertì, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 52-53.

⁵⁵ Lugarini, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁶ *Ivi*, p. 93.

conoscenza adeguata. Il punto di partenza e d'arrivo si riferiscono, in un certo senso, alla stessa cosa⁵⁷.

Ciò che colpisce è la matrice linguistica del percorso proposto: l'analisi sembra scavare, in effetti, all'interno di usi linguistici approssimativi (l'esempio dei bambini), accedendo alle strutture ontologiche dal linguaggio comune, irriflesso. Ciò in forza della convinzione aristotelica che il linguaggio rifletta, ancorché in modo indifferenziato, l'esperienza e questa contenga in sé quelle strutture. Analogamente, l'ambito sensibile appare indifferenziato e gli elementi e i principi sono colti a seguito di un lavoro di differenziazione: la ricerca dei fondamenti è così proposta come «processo di determinazione di un indeterminato iniziale»⁵⁸. Riformulando alla luce di quanto appena rilevato, potremmo convenire che conoscere i principi è possibile solo analizzando quanto pre-compreso, sommariamente noto: l'analisi consente di focalizzare ciò che ordinariamente rimane implicito e sfocato⁵⁹.

Il metodo della ricerca

La direzione d'indagine con cui è introdotta la *Fisica* è dunque quella che avevamo già riscontrato in un passo degli *Analitici primi*:

διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι, λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης (ληφθέντων γὰρ ἰκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὐρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις)
 «Perciò è compito dell'esperienza fornire i principi per ogni oggetto: intendo dire, per esempio, che l'esperienza astronomica <deve fornire quelli> della scienza astronomica – stabiliti sufficientemente i fenomeni, si scorprirono così le dimostrazioni astronomiche» (*Analitici primi* I, 30 46 a17-21).

La vera e propria esposizione dimostrativa dei risultati della ricerca presuppone che essa sia stata condotta "dando la caccia" ai principi, come si esprime Aristotele nello stesso contesto:

Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς κατὰ πάντων ἢ αὐτῆ καὶ περὶ φιλοσοφίαν καὶ περὶ τέχνην ὅποιανούν καὶ μάθημα [...] αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν συλλογισμῶν καθόλου μὲν εἰρηναίαι, ὃν τρόπον τ' ἔχουσι καὶ ὃν τρόπον δεῖ θηρεῦν αὐτάς
 «La via, in tutti i casi, è la stessa, sia relativamente alla filosofia, sia relativamente a qualsiasi conoscenza tecnica e insegnamento [...] I principi dei sillogismi sono stati esposti in generale: in che modo si comportino e in che modo si debba cercarli [dar loro la caccia]» (*Analitici primi* I, 30 46 a3-12).

I φαινόμενα da cui determinare i principi corrispondono dunque a τὰ γνωριμώτερα ἡμῶν καὶ σαφέστερα: non si deve credere, tuttavia, che Aristotele intenda semplicemente riferirsi a «fenomeni» nel nostro significato corrente. Lo stesso andamento dell'indagine nei trattati della *Fisica* rivela come tali φαινόμενα coinvolgano anche le opinioni degli specialisti e i problemi da essi sollevati: fenomeni nell'accezione più ampia di ciò che si impone per primo alla nostra attenzione, alla partenza della ricerca, orientandone lo sviluppo, manifestando più o meno adeguatamente la realtà. Questa prospettiva è paradigmaticamente fissata in apertura del terzo libro della *Metafisica*:

⁵⁷ Su questo punto insiste particolarmente Wieland, *op. cit.*, pp. 85 ss..

⁵⁸ Lugarini, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁹ Wieland, *op. cit.*, p. 116.

Ανάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον· ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασι τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἢ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος· ἢ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτη παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις· ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὔρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν· τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκόστα πάντων

«Per <trovare> la scienza ricercata, è necessario che noi esaminiamo, in primo luogo, le cose intorno a cui si devono sollevare difficoltà. Tali sono quelle su cui alcuni hanno fornito soluzioni diverse su questi <temi> [cause e principi], e, se mai, qualcuna oltre queste, che per caso sia stata finora trascurata. Per chi intende risolvere un problema, è utile sviluppare adeguatamente le difficoltà: la buona soluzione finale, infatti, è la liberazione dalle difficoltà precedentemente affrontate. Non è possibile che sciogla un nodo colui che lo ignora; ma la difficoltà che il pensiero incontra, manifesta proprio questo [un nodo] a proposito della cosa. In quanto si dubita, infatti, ci si trova in condizioni simili a coloro che sono legati; nell'uno e nell'altro caso, in effetti, è impossibile andare avanti. Si deve perciò dapprima esaminare tutte le difficoltà, sia per queste ragioni, sia, anche, perché chi cerca senza aver prima esaminato le difficoltà si comporta come quelli che non sanno dove devono andare, e, inoltre, non sanno se hanno trovato o no ciò che cercano. Non è infatti chiaro per lui il fine <da raggiungere>, mentre è chiaro a chi abbia preventivamente compreso le difficoltà. Infine, si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare chi abbia ascoltato, come di parti avversarie in un processo, tutte le ragioni anche di coloro che sono in disaccordo» (*Metafisica* III, 1 995 a24 – 995 b4).

Il testo, denso di riferimenti alla letteratura platonica, si articola intorno a quattro idee guida:

- (i) per orientare al successo una ricerca (εὐπορῆσαι) è necessario avere ben chiaro il quadro problematico entro cui essa si colloca: «aver individuato e sviluppato adeguatamente i problemi» (τὸ διαπορῆσαι καλῶς);
- (ii) risolvere un problema significa sciogliere le difficoltà così rilevate (εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ);
- (iii) «la difficoltà del pensiero» (ἢ τῆς διανοίας ἀπορία) manifesta un «nodo» (δεσμός) effettivamente «relativo alla cosa stessa» (περὶ τοῦ πράγματος);
- (iv) «senza l'esame delle difficoltà» (ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι), e dunque dei nodi che oggettivamente attengono alla cosa, l'obiettivo della ricerca rimane oscuro (τὸ τέλος οὐ δῆλον).

Per coloro che indagano (ζητοῦντας), dunque, i momenti da scandire sono tre: l'aporia (ἀπορία, letteralmente «difficoltà di passaggio», *impasse*), che implica la sospensione di fronte all'alternativa tra due soluzioni opposte, apparentemente equivalenti; lo svolgimento adeguato delle aporie (τὸ διαπορῆσαι, lo sviluppo delle implicazioni nell'alternativa); la soluzione (εὐπορία), la via corretta per superare l'*impasse* iniziale. Questa *diaporesi* è rappresentata come un processo di liberazione dai vincoli, dalle catene (reso in termini allusivi al mito platonico della caverna), il cui esito positivo dipende dallo sviluppo delle implicazioni nelle difficoltà rilevate: l'esercizio richiesto è

quello della coerente deduzione delle rispettive conseguenze, per verificare in quale misura possano contribuire alla soluzione.

Se lo svolgimento dilemmatico evoca immediatamente quello proposto nel *Parmenide* platonico⁶⁰, la seconda parte del testo suggerisce un'ulteriore approssimazione platonica, di grande interesse in relazione al tema della scienza e dei suoi principi. La diaporesi sembra, infatti, surrogare quella che era stata la funzione dell'*anamnesi* nel *Menone*: Aristotele marca come chi sfugga all'esame delle difficoltà non sappia poi in quale direzione procedere e non sia in grado di riconoscere ciò che ricerca. L'esercizio diaporetico, in questo senso, non ha nulla a che vedere con un tentativo, fine a se stesso, di creare difficoltà (secondo l'intenzione "eristica" dell'argomento proposto, invece, dal protagonista nel dialogo platonico⁶¹), ma costituisce, semmai, la condizione per uno sbocco veritativo, come evidenziato in conclusione dello stesso capitolo:

περὶ γὰρ τούτων ἀπάντων οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ εὐπορῆσαι τῆς ἀληθείας ἀλλ' οὐδὲ τὸ διαπορῆσαι τῷ λόγῳ ῥάδιον καλῶς
 «In merito a tutte queste <aporie>, non solo è difficile il giungere a capo della verità, ma neppure è facile lo sviluppare adeguatamente le difficoltà nel discorso» (*Metafisica* III, 1 996 a15-17).

Individuare un «buon cammino» (εὐπορία) e sciogliere le difficoltà sono la stessa cosa: nel percorso della ricerca, l'obiettivo della soluzione delle aporie è coincidente con «il reperimento della verità» (τὸ εὐπορῆσαι τῆς ἀληθείας). Ciò comporta che la diaporesi assuma un significato filosofico fondamentale, nella misura in cui il processo di manifestazione della verità ne risulta condizionato.

In Platone la dialettica conseguiva l'esito scientifico servendosi dell'aporia, cui veniva ridotto il punto di vista dell'interlocutore, proprio per trascenderne la presunzione di sapere; in Aristotele il rilievo della difficoltà è un elemento euristico essenziale, capace di determinare l'obiettivo dell'indagine e saggiarne il campo, per determinare quali impedimenti si frappongano. Così, sebbene egli non accetti l'*anamnesi* come recupero di un'originaria contemplazione della verità, anche nel suo caso è possibile appoggiare la ricerca su un sapere precedente (pre-sapere), ma questo non viene semplicemente ridestato dallo sforzo dialettico: esso emerge, invece, dalla problematizzazione della tradizione, dal recupero del sedimento di verità in essa depositato. In questo senso l'aporia rivela un non-sapere (relativo) la cui consapevolezza può fungere da incentivo per la ricerca e dunque per un sapere ulteriore.

In particolare, la conclusione del capitolo – evocando una situazione giudiziaria – raccomanda un'equilibrata considerazione delle ragioni contrapposte (τῶν ἀμφισβητούντων λόγων πάντων), così da non trascurare alcun contributo nella soluzione⁶². In questo modo la diaporetica aristotelica conserva aspetti dell'idea

⁶⁰ Come aveva già colto nell'antichità Alessandro di Afrodisia (*In Top.* 29, 2-5).

⁶¹ Il passo, ben noto, si trova alla pagina 80 d5-8:

Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχους αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;
 «E in che modo, Socrate, cercherai ciò che non sai assolutamente che cosa sia? Quale delle cose che non sai ti proporrà di cercare? E se anche ti capiterà di imbatterti in essa, come saprai che è ciò che non conoscevi?».

⁶² Irwin, *op. cit.*, p. 40.

platonica del filosofare come attività di scoperta attraverso l'interrogare, rifiutandone però il modello proposto nei libri centrali della *Repubblica*.

La dialettica e i suoi usi

È a questo punto chiaro che la ricerca dei principi prende le mosse da ciò che si manifesta nella nostra esperienza (φαινόμενα): non solo evidenze percettive, ma anche opinioni, punti di vista, teorie già formulate, la discussione delle quali è funzionale sia all'impostazione dell'indagine, sia alla sua conduzione e soluzione. «Fenomeni», in relazione a un'indagine, sono in generale le assunzioni immediate – empiriche in senso lato – che ne costituiscono la base irriflessa: esse saranno precisate e vagliate, attraverso osservazione (nel caso di elementi percettivi) ed esame (nel caso di opinioni), così da stabilire il campo di realtà appropriate alla ricerca e le difficoltà effettivamente attinenti al suo sviluppo. Né possono esservi dubbi circa la consapevole intenzione dialettica di questo approccio, in cui è valorizzato sia l'aspetto "discutivo" (giudiziario), con l'individuazione dei nodi controversi e delle relative proposte risolutive, sia quello propriamente "critico", con il controllo delle opposte soluzioni.

Ma in che senso si parla di «dialettica» in Aristotele? La risposta è fornita dalla pagina di apertura dell'opera che raccoglie la sua sistemazione dell'argomento: i *Topici*:

Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὔρεϊν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μὴθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. πρῶτον οὖν ῥητέον τί ἐστὶ συλλογισμὸς καὶ τίνες αὐτοῦ διαφοραὶ, ὅπως ληφθῆ ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμὸς· τοῦτον γὰρ ζητοῦμεν κατὰ τὴν προκειμένην πραγματείαν.

Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ἦ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινῶν πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρώτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν), ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος

«L'intenzione di questo trattato è di trovare un metodo per il quale potremo argomentare, su tutto quanto sia proposto <all'indagine>, da opinioni notevoli, ed evitare anche di enunciare, nel sostenere l'argomentazione, ciò che vi si opponga. È necessario allora, prima di tutto, stabilire che cosa sia un sillogismo e quali le sue differenze, in modo che possa così essere determinato il sillogismo dialettico: questo, infatti, indaghiamo nella presente trattazione.

Sillogismo è un discorso nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso dalle cose poste risulta necessariamente, attraverso le cose poste. Vi è così dimostrazione quando il sillogismo è costituito e risulta da cose [asserzioni] vere e prime, oppure da cose tali che assumano il principio della conoscenza a esse relativa mediante alcune cose vere e prime. Sillogismo dialettico, invece, è quello che argomenta da opinioni notevoli. Sono cose vere e prime quelle che traggono la propria credibilità non da altre cose, ma da sé stesse: non si deve, infatti, cercare ulteriormente il perché nell'ambito dei principi delle scienze; ciascuno dei principi deve piuttosto essere per se stesso credibile. Sono opinioni notevoli, invece, le convinzioni di tutti, o dei più, o dei sapienti, e, tra questi, quelle o di tutti, o dei più, o dei più noti e stimati. Eristico è poi il sillogismo che procede da cose che appaiono opinioni notevoli, pur non essendole, e quello che appare procedere da opinioni notevoli o da cose che sembrano opinioni notevoli» (*Topici* I, 1, 100 a18-b23).

Intanto la dialettica è prospettata come una specie di «argomentazione», cioè un «discorso» (λόγος) in cui, da ciò che è posto (premesse), necessariamente si produce qualcosa di diverso: essa si differenzia dalle altre forme inferenziali proprio per la natura delle asserzioni di base. Dialettico (διαλεκτικός) è infatti «il sillogismo che argomenta da opinioni notevoli» (συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος); dimostrazione (ἀπόδειξις) quello che si sviluppa a partire «da cose vere e prime» (ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων); eristico (ἐριστικός), infine, quello che muove da premesse che hanno solo la parvenza di ἐνδοξα (ἐκ φαινομένων ἐνδόξων).

Essenziale, dunque, il riferimento alla qualità delle premesse: nel caso della dimostrazione, esse non richiedono, in effetti, una fondazione esterna, «ma sono credibili per sé stesse» (ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν). Gli asserti di partenza del sillogismo dialettico, al contrario, trovano la propria garanzia sostanzialmente nella convinzione qualificata di specialisti o nella condivisione dei più: in ogni caso non in forza di una propria evidenza. Da notare, tuttavia, che, nella misura in cui l'eristica è presentata come contraffazione della dialettica perché argomenta da opinioni solo *apparentemente* notevoli, al sillogismo dialettico Aristotele attribuisce evidentemente premesse *autenticamente*, realmente accreditate dall'autorevolezza di chi le propone. Gli ἐνδοξα sono, in questo senso, certamente "opinioni", ma importanti, credibili, imprescindibili nell'ambito di competenza dello specialista.

Quale funzione è riconosciuta da Aristotele all'argomentare dialettico, dal momento che egli insiste a marcarne le differenze da quello scientifico ma soprattutto dall'eristico, mostrandone implicitamente l'efficacia?

Alcuni passaggi del trattato (che costituisce un'appendice dei *Topici*) esplicitamente dedicato alla confutazione (ἐλεγχος) apparente - e, in questo senso, sofistica - sono utili per fissare l'ambito e la natura dell'esercizio dialettico:

Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί· διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα), διαλεκτικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἶδέναι τῷ προσποιομένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην [...], ἐριστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δέ, συλλογιστικοὶ ἢ φαινόμενοι συλλογιστικοί
 «Si usano quattro generi di discorsi nel discutere: didascalici, dialettici, esaminativi ed eristici. Didascalici sono quelli che argomentano a partire dai principi propri di ogni disciplina e non dalle opinioni di chi risponde: è necessario, infatti, che chi apprende abbia fiducia. Dialettici sono quelli che argomentano la contraddizione a partire da opinioni notevoli; esaminativi quelli che argomentano a partire dalle opinioni di colui che risponde e che è necessario conosca colui che pretende avere scienza [...]. Eristici sono quelli che argomentano da opinioni notevoli sono in apparenza ma non realmente, ovvero quelli che argomentano solo in apparenza» (*Confutazioni sofistiche 2*, 164 a38-165 b8)

ἡ γὰρ πειραστικὴ ἐστὶ διαλεκτικὴ τις καὶ θεωρεῖ οὐ τὸν εἰδόμενον ἀλλὰ τὸν ἀγνοοῦντα καὶ προσποιούμενον. ὁ μὲν οὖν κατὰ τὸ πρῶτον θεωρῶν τὰ κοινὰ διαλεκτικός, ὁ δὲ τοῦτο φαινομένως ποιῶν σοφιστικός, καὶ συλλογισμὸς ἐριστικός καὶ σοφιστικός ἐστὶν εἷς μὲν ὁ φαινόμενος συλλογιστικός περὶ ὧν ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ ἐστὶ, κἂν ἀληθὲς τὸ συμπέρασμα ἢ (τοῦ γὰρ διὰ τί ἀπατητικός ἐστὶ)

«L'<arte> di esaminare è, infatti, una specie della dialettica e prende in considerazione non colui che sa ma colui che non conosce e pretende <di conoscere>: chi considera le cose [proposizioni] comuni conformemente all'oggetto in questione è dunque dialettico, chi lo fa solo in apparenza è sofista. E il sillogismo eristico e sofistico è quello che ha apparenza di essere argomentazione intorno alle cose di cui la dialettica è esaminativa, anche qualora la conclusione sia vera (dal momento che induce in errore riguardo al perché)» (*Confutazioni sofistiche* 11, 171 b4-11)

νῦν δ' οὐκ ἔστιν ὁ διαλεκτικός περὶ γένος τι ὠρισμένον, οὐδὲ δεικτικός οὐδενός, οὐδὲ τοιοῦτος οἶος ὁ καθόλου. [...] ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρωτητικὴ ἐστίν, εἰ δ' ἐδείκνυεν, εἰ καὶ μὴ πάντα, ἀλλὰ τὰ γε πρῶτα καὶ τὰς οικείας ἀρχὰς οὐκ ἂν ἠρώτα. [...] ἡ δ' αὐτὴ καὶ πειραστικὴ· οὐδὲ γὰρ ἡ πειραστικὴ τοιαύτη ἐστὶν οἷα ἡ γεωμετρία, ἀλλ' ἦν ἂν ἔχοι καὶ μὴ εἰδώς τις. ἔξεστι γὰρ πείραν λαβεῖν καὶ τὸν μὴ εἰδῶτα τὸ πρᾶγμα τοῦ μὴ εἰδότης, εἴπερ καὶ δίδωσιν, οὐκ ἐξ ὧν οἶδεν οὐδ' ἐκ τῶν ἰδίων ἀλλ' ἐκ τῶν ἐπομένων [...]. ὥστε φανερόν ὅτι οὐδενός ὠρισμένου ἡ πειραστικὴ ἐπιστήμη ἐστίν. διὸ καὶ περὶ πάντων ἐστὶ

«Ora, l'<argomentazione> dialettica non riguarda un genere definito, né è dimostrativo di nulla, né è tale quale quello universale. [...] La dialettica è invece atta a [procede a] interrogare: se dimostrasse, eviterebbe invece di interrogare, se non su tutto, almeno sulle cose prime e sui principi propri. [...] La medesima [dialettica] è anche esaminativa: né infatti l'<arte> esaminativa è tale quale è la geometria, ma potrebbe possederla anche uno che non abbia conoscenza. È possibile anche a chi non conosca l'oggetto mettere alla prova un altro che <a sua volta> non lo conosca, se <questi> conceda, non a partire da ciò che conosce, né dai <principi> propri, ma dalle cose che ne derivano [...]. Pertanto è chiaro che l'<arte> esaminativa non è scienza di alcunché di determinato: essa è perciò relativa a ogni cosa» (*Confutazioni sofistiche* 11, 172 a12-29).

Aristotele ribadisce il carattere argomentativo della dialettica: la via che la dialettica traccia è quella dell'interrogazione (διαλεκτικὴ ἐρωτητικὴ) e dell'esame (ἡ δ' αὐτὴ καὶ πειραστικὴ). Rispetto al quadro dei *Topici*, si distingue, come genere all'interno dell'ambito delle tecniche discursive (ἐν τῷ διαλέγεσθαι), un'arte «esaminativa», di fatto una specie della dialettica (πειραστικὴ ἐστὶ διαλεκτικὴ τις).

Il metodo dialettico presuppone sempre una situazione di confronto dialogico, in cui si contrappongono due tesi e cui si partecipa interrogando o rispondendo, cercando di confutare o di non farsi confutare. A differenza di quel che accade per i «discorsi didascalici» (διδασκαλικοὶ) – espressione impiegata per indicare i sillogismi dimostrativi, sottolineandone l'uso didattico -, la dialettica non presuppone un campo d'indagine determinato, né procede semplicemente dimostrando all'interno di esso: essa, piuttosto, si applica a tutto, interrogando, sviluppando entrambi i corni di un dilemma, le due parti di una situazione problematica. In questo senso essa è essenzialmente esaminativa (peirastica), e presuppone regole e una specifica abilità nell'interrogare e rispondere, ma non una competenza specifica nel campo su cui verte l'esame.

La «dialettica peirastica» è rivolta a «chi non sa ma pretende di sapere» (τὸν ἀγνοοῦντα καὶ προσποιούμενον), ed esamina argomentando da premesse da costui concesse, intendendo metterle alla prova: la sua funzione è quella appunto di «saggiare» (ovvero «sottomettere a prova», πείραν λαβεῖν) un interlocutore. Ciò avviene attraverso tentativi di confutazione, in altre parole deducendone conseguenze in contraddizione con quanto concesso o con altre «opinioni notevoli»: in questa sua dimensione "critica", la peirastica aristotelica recupera il momento elenchico del dialogare socratico, cui la competenza dialettica fornisce sistemazione e applicazione metodica⁶³: «dialettico è

⁶³ Su questo punto Lugarini, *op. cit.*, pp. 136-137.

colui che esamina [mette alla prova] con competenza argomentativa» (ὁ τέχνη συλλογιστικῆ πειραστικός διαλεκτικός, *Confutazione sofistiche* 11, 172 a35-36).

Pur rappresentando dunque una forma distinta di razionalità, irriducibile alla apodissi, la dialettica appare funzionale sia alla scienza sia all'indagine dei principi, come chiarito dallo stesso Aristotele:

Ἐπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἡ πραγματεία. ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστι· μέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾶον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα· πρὸς δὲ τὰς ἐντεύξεις, διότι τὰς τῶν πολλῶν κατηγορημένοι δόξας οὐκ ἐκ τῶν ἄλλοτριῶν ἀλλ' ἐκ τῶν οικείων δογμάτων ὁμιλήσομεν πρὸς αὐτούς, μεταβιβάζοντες ὅ τι ἂν μὴ καλῶς φαίνονται λέγειν ἡμῖν· πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος· ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οικείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οικεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

«Oltre a quanto già detto, si deve anche precisare a quante e quali cose sia utile la trattazione. Essa è utile a tre cose: all'esercizio, agli incontri e alle scienze filosofiche. Che la trattazione sia utile all'esercizio risulta chiaramente dalle cose stesse: possedendo un metodo potremo infatti più facilmente argomentare su quanto sia proposto. Per gli incontri è utile perché, avendo considerato le opinioni dei molti, entreremo in rapporto con loro non sulla base di opinioni estranee, ma proprio di quelle che sono loro proprie, modificando ciò che essi sembrano dirci in modo non corretto. È poi utile per le scienze filosofiche perché, avendo la capacità di sollevare difficoltà in una direzione e in quella opposta, più facilmente potremo osservare il vero e il falso in ciascuna. E ancora il trattato è utile per le cose [asserzioni] prime di ogni scienza: muovendo infatti dai principi appartenenti alla scienza proposta al nostro esame, è impossibile dire qualcosa su di essi, perché i principi sono prima di ogni altra cosa ed è quindi necessario trattare di essi mediante le opinioni notevoli su ciascuno di essi. Ciò è proprio della dialettica, ciò che le appartiene in massimo grado: dal momento che è investigativa, essa possiede la via che conduce ai principi di tutte le ricerche» (*Topici* I, 2 101 a25-101 b4).

Illustrando l'opportunità della propria trattazione, il filosofo rileva l'utilità della dialettica da diverse prospettive. Intanto essa funge da esercizio (πρὸς γυμνασίαν) intellettuale, disciplina "ginnica" per la razionalità, che può così abituarsi ad affrontare situazioni problematiche: la capacità di adottare le regole opportune è anche risultato di applicazione e in questo senso la dialettica si presenta come abilità, competenza (τέχνη). D'altra parte, l'uso ginnico è finalizzato, in ultima analisi, al confronto diretto, «agli incontri» (πρὸς τὰς ἐντεύξεις): le scelte espressive (ἐπιχειρεῖν, tradotto come «argomentare», può rendersi anche con «disputare» e anche «attaccare») tradiscono la matrice competitiva della situazione dialogica, non destinata alla mediazione tra i partecipanti, ma alla loro vittoria o sconfitta. Si tratta di un uso tipicamente "pubblico" della dialettica⁶⁴, destinato alle occasioni ufficiali della vita della comunità (assemblee, tribunali ecc.): l'implicazione agonistica si fa trasparente nella sottolineatura dei vantaggi argomentativi. La possibilità di sviluppare i punti di vista dei propri interlocutori muovendo non da opinioni estrinseche (οὐκ ἐκ τῶν ἄλλοτριῶν), ma dalle

⁶⁴ Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 33.

loro stesse convinzioni (ἐκ τῶν οἰκείων δογμάτων), costituisce un implicito riferimento all'efficacia discutiva degli argomenti *ad hominem* e quindi all'intenzione elenchica della dialettica nel suo uso pubblico.

La dialettica è infine funzionale «alle scienze filosofiche» (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) in quanto esercizio utile alla chiarificazione dei contorni di un problema, in particolare sviluppando le difficoltà in entrambe le direzioni d'indagine (πρὸς ἀμφοτέρω διαπορήσαι), facendo cogliere cioè quanto segue da entrambi i corni di un dilemma, deducendone fino in fondo le conseguenze, verificando se esse siano contraddittorie con sé stesse o con altre proposizioni ammesse (secondo il modello già esemplificato nel *Parmenide* platonico). Non vi è dubbio che, nell'ambito della ricerca scientifica, la possibilità di valutare «il vero e il falso» (τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος) in relazione alle soluzioni prospettate svolga un ufficio orientativo per la conoscenza. La dialettica propriamente non conosce, si limita a esaminare e confutare, come lo stesso Aristotele ricorda:

ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ
«la dialettica è esaminativa relativamente a quelle cose su cui la filosofia fa conoscere»
(*Metafisica* IV, 2, 1054 b25-6).

Attraverso le sue discussioni e confutazioni, essa può, comunque, essere utile alla scienza, soprattutto quando opera tra tesi contraddittorie, quindi nell'ambito dell'alternativa vero-falso.

La conclusione del passo riserva un ulteriore elemento di interesse: la trattazione sistematica della dialettica è, infatti, utile anche «per i principi di ogni scienza» (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην). Dei principi, infatti, non si può dire alcunché (ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν), nella misura in cui non possono essere dedotti a partire da principi ulteriori: essi, tuttavia, possono essere confermati attraverso un procedimento argomentativo, a partire da «opinioni notevoli» (διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων). È in questo senso che Aristotele sottolinea come, essendo investigativa, la dialettica «possiede la via che conduce ai principi di tutte le ricerche» (ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει). La positività della dialettica – ciò che è specificamente suo in massimo grado (ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον) - è riconosciuta in relazione alla determinazione dei principi propri delle scienze, non semplicemente dei principi generali. La sua forza inquisitiva si esprime a partire dalla discussione delle convinzioni degli specialisti, costituendo un momento essenziale di quel processo di discriminazione, a partire dall'«esperienza» (in senso lato), dall'analisi dei «fenomeni» (nel significato più ampio del termine), che culmina con l'intelligenza dei principi.

Ricorrendo ancora alle metafore di viaggio evocate da Aristotele, l'individuazione del "buon cammino" (εὐπορία) verso le cose (cioè lo svelamento dei loro principi) passa attraverso la problematizzazione (ἀπορήσαι) del patrimonio comune di opinioni esperte: l'associazione tra φαινόμενα e ἐμπειρία coinvolge anche gli ἐνδοξα, che sono in ultima analisi fondati sull'esperienza: in questo senso essi ricevono spazio nell'epistemologia aristotelica⁶⁵. La discussione degli ἐνδοξα fornisce il terreno di partenza dell'indagine in quanto può palesarne i «vincoli» (δεσμοί), in altre parole far emergere le questioni dibattute, le difficoltà irrisolte, richiamando così l'attenzione su quanto oggettivamente il ricercatore dovrà affrontare. D'altra parte, l'analisi delle opposte soluzioni degli stessi

⁶⁵ G.E.L. Owen, "Tithenai ta phainomena", in *Aristotele e la conoscenza*, cit., p. 172.

problemi (διαπορήσαι), lo sviluppo delle loro implicazioni, concorre alla comprensione degli sviamenti e dunque, positivamente, all'aggiramento dell'*impasse*, nella misura in cui è possibile scartare percorsi risolutivi impraticabili, aprendone di nuovi. È in questo senso interessante quanto il filosofo osserva a proposito della pratica delle discussioni:

πρὸς ἅπασάν τε θέσιν, καὶ ὅτι οὕτως καὶ ὅτι οὐχ οὕτως, τὸ ἐπι χεῖρημα σκεπτέον, καὶ εὐρόντα τὴν λύσιν εὐθὺς ζητητέον· οὕτω γὰρ ἅμα συμβήσεται πρὸς τε τὸ ἐρωτᾶν καὶ πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι γεγυμνάσθαι [...] παράλληλά τε παραβάλλειν ἐκλέγοντα πρὸς τὴν αὐτὴν θέσιν ἐπιχειρήματα· τοῦτο γὰρ πρὸς τε τὸ βιάζεσθαι πολλὴν εὐπορίαν ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ἐλέγχειν μεγάλην ἔχει βοήθειαν [...] πρὸς τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν τὸ δύνασθαι συνορᾶν καὶ συνεωρακέναι τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως οὐ μικρὸν ὄργανον· λοιπὸν γὰρ τούτων ὀρθῶς ἐλέσθαι θάτερον

«Rispetto a ogni tesi, si dovranno individuare le argomentazioni pro e contro, e, una volta trovate, si dovrà senz'altro cercare la soluzione. Così, in vero, ci si ritroverà allenati, insieme, a interrogare e a rispondere [...] E scelte le argomentazioni rispetto alla stessa tesi, <si dovrà> disporle in parallelo: ciò produce, infatti, molte buone vie per forzare <l'avversario>, ed è di grande aiuto nel confutare [...] E rispetto alla conoscenza e all'intelligenza secondo filosofia, il poter abbracciare o l'aver abbracciato con lo sguardo le conseguenze di ciascuna delle ipotesi è strumento di non poco conto: rimane, infatti, <solo> da scegliere correttamente l'una o l'altra di queste» (*Topici* VIII, 14 163 a36-b12).

Accostare e confrontare argomenti in contrapposizione (ἐπιχειρήματα) sullo stesso oggetto in esame (corrispondente all'ἀπορήσαι), saggiarne le implicazioni (τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα, sostanzialmente corrispondente al πρὸς ἀμφοτέρω διαπορήσαι), garantisce la possibilità di uno sguardo d'insieme (συνορᾶν) funzionale all'individuazione corretta della «buona via» (εὐπορία). Come sottolinea lo stesso Aristotele, si tratta di contributo non da poco «in vista della conoscenza e dell'intelligenza⁶⁶ secondo filosofia» (πρὸς γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν): il cammino verso la verità passa anche attraverso il vaglio di quel sapere originariamente incontrato nelle opinioni accolte dalla collettività. Il suo procedere è dunque empirico – in quanto muove da evidenze percettive – e dialettico – in quanto tra i fenomeni considerati ritroviamo appunto anche credenze. Per quanto riguarda la conduzione dell'indagine verso i principi, è questo secondo aspetto che appare valorizzato dal filosofo.

Dario Zucchello

Como/Portovenere, luglio-agosto 2011

Revisione: Como, settembre 2011

⁶⁶ Seguiamo Berti nel tradurre in questo contesto φρόνησις come «intelligenza», che appare più naturale della resa corrente «saggezza».