



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

TESI DI DOTTORATO

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : Filosofia

INDIRIZZO: Filosofia e storia delle idee

CICLO: XXIV

Verità e comparazione in Aristotele

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Supervisore: Ch.mo Prof. Enrico Berti

Dottorando: Matteo Cosci

«ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας»

«ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere»

ARISTOT., *Metaph.* α 1, 993 b 30 - 31

ABSTRACT

This research aims to study the Aristotelian notion of truth (*ἀλήθεια*) in relation to the development of the so called logic of comparison from a historical and philosophical standpoint. The logic of comparison (or comparative logic) is defined as the proportioning way to make comparisons between different terms through major, minor or equal measure (Casari 1984; 1985). The main thesis of this research is that the Aristotelian notion of truth is *not* a gradable value, i. e. declinable by “more” or “less”, but, because of that, it could be considered as the ultimative reference of validity for comparative logic. This is argued through the analysis of three chosen key-concepts: gradationism, truth and comparison. Firstly, it is shown how some Aristotelian conceptions about “more” or “less” were unduly taken over with ontological (mis)understanding by later metaphysics, up to consider them as logical justification of existence for degrees of being and corresponding truths, despite Aristotle’s thought, from faulty sensibility to a highest level of absolute Truth. Some recent authoritative studies about the subject of the Aristotelian theory of *ἀλήθεια* are been considered here and the result is that none of those allows to attribute such a gradable notion to Aristotle. Then it is proposed a critique evaluation about the problem of the origins of the ancient comparative logic, showing that presumed degrees of truth are not detectable at all in the Aristotelian dialectic, but only more or less sound arguments always based on the criterion of bivalence (truth/false) provided by the Principle of Excluded Middle. Finally, the research ends arguing the groundlessness for attributing to Aristotle the idea of an intuitive and pre-predicative truth as different, prior and superior to an alleged predicative truth through the contextual critique of the interpretations of A. Trendelenburg (1846), F. Brentano (1862) and M. Heidegger (1930) and their common Neo-Scholastic background. - From a theoretical point of view, the whole thesis can be read as a critique to the idea of «truer».

KEYWORDS

Aristotle; truth; comparative logic (history of); gradationism; more / less; truer.

ABSTRACT

La presente ricerca mira a studiare da un punto di vista storico-filosofico la nozione aristotelica di verità (*ἀλήθεια*) in relazione allo sviluppo della cosiddetta logica della comparazione. La logica della comparazione (o comparativa) è definita come la procedura di proporzionamento atta ad effettuare confronti tra diversi termini di paragone secondo maggiore, minore o uguale misura (Casari 1984; 1985). La tesi centrale di questa ricerca è che la nozione aristotelica di verità *non* sia un valore gradazionistico, declinabile cioè secondo “più” e “meno”, ma che, proprio in virtù di questo, possa costituire il riferimento di validità per una comparazione logica. Tre sono i concetti chiave attorno ai quali si articola l’esposizione: gradazionismo, verità, comparazione. In tema di gradazionismo, si mostra come alcune concezioni logiche aristoteliche siano state poi equivocate in senso ontologico dalle metafisiche successive, fino a giustificare, malgrado Aristotele, l’esistenza di livelli di essere-verità culminanti in un Vero assoluto. In tema di verità, si prendono in analisi alcune recenti autorevoli interpretazioni sul tema dell’*ἀλήθεια* aristotelica e si dimostra come nessuna di queste autorizzi ad attribuire ad Aristotele una nozione gradazionistica di verità. In tema di comparazione, si cerca di offrire un bilancio critico riguardo all’origine della logica comparativa antica, mostrando come nella dialettica aristotelica non siano rilevabili gradi di verità, quanto piuttosto modi più o meno fondati di argomentare, sempre basati comunque sulla presupposizione del criterio di bivalenza (vero/falso) ben definito dal principio del terzo escluso. Infine, la ricerca si conclude sostenendo l’implausibilità di attribuzione ad Aristotele dell’idea di una nozione di verità intuizionistica ed antepredicativa come differente, prioritaria e superiore rispetto ad una verità del giudizio, attraverso la critica contestuale di A. Trendelenburg (1846), F. Brentano (1862) e M. Heidegger (1930) e alla loro comune impostazione neoscolastica. - Da un punto di vista teoretico, questa tesi può essere letta come una critica all’idea di «più vero».

KEYWORDS

Aristotele; verità; logica comparativa (storia della); gradazionismo; più / meno; più vero.

- INDICE -

I.	INTRODUZIONE.	pg.
	A partire da <i>Metaph. α 1, 993 b 30 - 31</i> : «Ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere»	9
II.	GRADAZIONISMO. <i>De Magis et Minus Vero</i> attraverso e malgrado Aristotele	19
II.1	Ascesa ad una Verità <i>al grado massimo</i> regale e divina?	21
II.2	Aristotele <i>malgré</i> Aristotele	47
II.3	Come «ἀληθές» divenne <i>qualità incrementale</i> : le riletture di <i>Cat. 8, 10^b 26-11^a 14.</i>	65
III.	VERITÀ. La nozione di «ἀλήθεια» nella logica di Aristotele	129
III.1	La « <i>theory of truth</i> » aristotelica secondo la ricostruzione analitica di P. Crivelli	146
III.2	«Essere come vero»: l'interpretazione alternativa di G. Pearson	200
III.3	L'ermeneutica «legomenologica» di P. Long	209
IV.	COMPARAZIONE. Verità e «σύγκρισις» dialettica	239
IV.1	Condizioni e concezioni di antecedenza	239
IV.2	Introduzione alla logica comparativa in Aristotele	251
IV.3	Luoghi di confronto nei <i>Topici</i> di Aristotele	277
V.	INTERPRETAZIONI.	
	L'ombra di Tommaso: interpretazioni su verità e comparazione in Aristotele	303
V.1	Trendelenburg su verità, relazione e analogia di proporzionalità	306
V.2	Brentano su “essere <i>intellettivamente</i> come vero” e analogia di attribuzione	319
V.3	Heidegger (1930) su intuizione, ἀλήθεια antepredicativa e comparazione	327
	Bibliografia	346
	Indice generale	363

I.

- INTRODUZIONE -

A partire da *Metaph. α 1, 993 b 30-31*: «*Ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere*»

La presente ricerca mira a studiare da un punto di vista storico-filosofico la nozione aristotelica di verità in relazione allo sviluppo della cosiddetta logica della comparazione. Introdurremo qui, attraverso l'anticipazione dei contenuti più salienti del percorso interpretativo che intendiamo proporre, una contestualizzazione preliminare delle linee guida lungo le quali questa ricerca si sviluppa, cercando di illustrare cosa si intenda *in primis* con verità, e poi con comparazione, in riferimento ad Aristotele.

Innanzitutto, bisogna notare, la parola ἀλήθεια è probabilmente uno dei vocaboli della lingua greca antica che con il suo significato più è entrato a far parte del lessico filosofico di ogni epoca e che ancora continua ad essere ripreso negli studi contemporanei. *Alétheia* significa "verità", "certezza", "validità" o, come Martin Heidegger più evocativamente tradusse, "disvelamento", "non-nascondimento" dell'evidenza della realtà. Al di là della traduzione, è forse "il" termine filosofico per eccellenza, dal momento che, come scrisse lo stesso Aristotele «la filosofia» stessa è «ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας - scienza della verità, e che «la filosofia è scienza della verità perché il fine della scienza teoretica è la verità» (*Metaph. α 1, 993 b 20*). La prima giustificazione di una ricerca dedicata a questa nozione ci viene perciò direttamente dalle parole dell'autore che qui si intende interrogare: il fine della filosofia è la verità - dice Aristotele - e, da parte nostra, si vuole concedere credito a questa dichiarazione, certo non come una tematizzazione a-critica, ma piuttosto come una assunzione programmatica, da mettere alla prova e ripercorrere nei suoi stessi modi di attestazione.

I. INTRODUZIONE. «Ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere»

La questione di fondo, perciò, rimane ancora una volta un ripensamento dell'interrogazione classica «quid est veritas?», una domanda oggi forse altisonante nella sua riproposizione, ma che a nostro avviso persiste rimanendo forse come ineludibile in ogni ricerca che aspiri ad essere autenticamente filosofica. Il tentativo di una risposta sarà svolto attraverso un confronto con i testi di un autore di riferimento non qualsiasi, ma, appunto attraverso un'attenta rilettura di passi significativi di quell'Aristotele «*Maestro di color che sanno*», come ebbe a definirlo lo stesso Dante (*Inferno*, IV, 131) - un "maestro" che, molto prima e forse molto più di altri, *consapevolmente* dedicò la propria riflessione al problema della verità.

In particolare, si è scelto di basarsi soprattutto sulle opere di logica e sulla *Metafisica*, perché sono questi i testi aristotelici che, per lo meno per la prospettiva che qui si assume, pongono maggiormente a tema il problema veritativo. Si vuole proporre una rilettura proprio delle opere di logica, o meglio, *a partire dalle* opere di logica, perché gli scritti che compongono il cosiddetto *Organon*, (cioè lo "strumento", l'apparato concettuale capolavoro della razionalità classica) costituiscono il vero e proprio laboratorio dialettico entro cui inizialmente andò elaborandosi l'intendimento aristotelico della nozione di verità (le *Categorie*, l'inizio del *De Interpretatione* e i *Topici* nel loro complesso saranno qui oggetto di attenzione particolare). In secondo luogo, perché sono il campo di indagine privilegiato in cui si registra il progressivo rendersi autonomo del pensiero aristotelico nell'allontanamento dal grande paradigma platonico - e ciò è indispensabile per comprendere, ad esempio, quale sia stata la gestazione o l'evoluzione semantica della *Begriffsgeschichte* di tale nozione. A partire dall'approccio logico-dialettico si renderà poi possibile un confronto e una necessaria integrazione con i libri della *Metafisica*, la principale "opera" di Aristotele, che pure sarà adeguatamente presa in analisi (in particolare i passaggi di E 4 e di Θ 10).

In generale, dunque, si tratta di un contributo che nasce dall'esigenza di rispondere ad una domanda irrinunciabile (che cos'è la verità?), ponendola ad uno dei massimi filosofi dell'antichità (Aristotele) attraverso lo studio di testi (le opere di logica e la *Metafisica*) fondamentali per la comprensione della storia della filosofia occidentale. Qui, in modo più circoscritto e forse più originale, la questione

particolare ma non meno rilevante che nelle seguenti pagine si intende affrontare è se in Aristotele qualcosa possa essere *più vero* o *meno vero* o *vero al massimo grado*. La domanda alla quale questa tesi cerca di rispondere, è infatti, se e a quali condizioni, sia da un punto di vista logico, sia da un punto di vista ontologico, la verità aristotelicamente intesa sia o meno una nozione gradazionistica, cioè se sia essa stessa suscettibile di gradi comparativi o superlativi.

Cominciamo allora *in medias res* riportando qui di seguito il testo di Aristotele a partire dal quale vogliamo iniziare, - in quella che sarà poi anche per i successivi capitoli la forma di presentazione¹ dei testi selezionati ai quali faremo riferimento. Si tratta proprio del testo nel quale si diceva la filosofia essere, ricordavamo, scienza della verità:

T1.1 [Aristot., *Metaph.* α 1, 993 b 19 - 31] - «È giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità (ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια) [...] Ora, noi non conosciamo il vero senza conoscerne la causa (αἰτία). Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura (ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον): per esempio, il fuoco è caldo in grado massimo, perché esso è causa del calore delle altre cose. Pertanto ciò che è causa dell'essere vero delle cose che da esso dipendono, deve essere vero più di tutte le altre (ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι). È quindi necessario che le cause delle cose che valgono sempre siano vere più di tutte le altre (διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας): infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτιὸν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναι τοῖς ἄλλοις). Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere (ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας)»².

¹ La presente ricerca si basa essenzialmente sullo studio e sul confronto di documenti testuali, che verranno sempre riportati nel corpo del testo a margini rientrati e anticipati dalla lettera T (= Testo) e numerati con il numero del capitolo e il numero progressivo dell'ordine nel quale sono qui riportati; come ad es. qui T1.1. Tra parentesi quadre segue poi l'abbreviazione dei riferimenti della citazione, delle pagine e delle linee secondo l'edizione critica indicata corrispondentemente in nota. Per quanto riguarda Aristotele, si indicano i riferimenti secondo la paginazione canonica dell'edizione dell'Accademia delle Scienze di Berlino, ARISTOTELIS *Opera* ex recensione I. Bekkeri, edita da Academia Regia Borussica, voll. 5, Berolini, G. Reimer, 1831 - 1870; e per quanto riguarda le abbreviazioni dei titoli delle opere di Aristotele si segue G. REALE, *Bibliografia dei pensatori greci e romani*, in ID., *Storia della Filosofia greca e romana*, vol. 10, Bompiani, Milano, 2004, pg. 64 - 65. Per le abbreviazioni degli altri autori greci si segue invece H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie et alii, supplement edited by P. G. W. Glare, Clarendon Press, Oxford, 1996⁹.

² Aristot., *Metaph.* α 1, 993 b 19 - 31 (= T2.20). L'edizione critica del testo qui riportata è di W.D. Ross, ARISTOTLE'S *Metaphysics*, 2 voll. Clarendon Press, Oxford, 1924¹, 1970². La traduzione italiana è tratta da ARISTOTELE, *Metafisica*, Introduzione, traduzione e commento di G. Reale, Bompiani, Milano, (1993¹), 2004, pg. 73. Rispetto alla traduzione di Reale, abbiamo qui modificato l'espressione «τῶν ἀεὶ ὄντων» che egli traduce con «le cause degli esseri eterni», con una

Non daremo qui in sede d'introduzione una trattazione esaustiva di questo passo, ma vorremmo semplicemente attirare l'attenzione sull'ultima riga e sulle difficoltà che essa comporta. Troviamo infatti scritto «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere», ma che cosa significa? Sembra, come ha scritto L. P. Gerson nella sua lettura "orientata"³, che «l'interpretazione di questo passo presupponga sia un gradazionismo epistemologico <per la verità>, sia un gradazionismo ontologico <per l'essere> e la correlazione di questi. Così questo passaggio conclude con l'affermazione che ciò che è più vero (*ἀληθέστατον*) è la causa di verità conseguenti»⁴. Anche Giovanni Reale, autore della soprariportata traduzione, sembra pensarla negli stessi termini, ritenendo implicito nel testo un presunto riferimento metafisico; egli scrive infatti, «più vere di tutte le cose sono qui le cause degli esseri eterni, in quanto risultano essere eternamente vere»⁵. E in generale, pressoché tutti gli interpreti, condizionati forse dalla prima interpretazione di questo passo di Alessandro di Afrodisia (*In Aristot. Metaph.* 148, 24 - 30), ritengono qui i termini oggetto di "maggiore verità" siano per Aristotele gli enti eterni, come Dio e i Motori Immobili, - senza peraltro accorgersi che pensare degli enti come "più" veri di altri enti contraddice quanto era già stato espresso da Aristotele stesso nelle *Categorie* (2b 7 - 8), là dove si dice che una sostanza non può essere "più" o "meno" di un'altra sostanza (contraddizione che non si può eludere semplicemente, come forse con troppa facilità si è stati inclini a fare nei confronti dei testi di Aristotele dopo gli studi di Natorp⁶ e di Jaeger⁷, parlando di evoluzione, di ripensamento o di posticce aggiunte spurie da espungere⁸). Sia che lo si voglia intendere come un riferimento «più vero» in assoluto

traduzione meno connotata metafisicamente, quale "le cause delle cose che valgono sempre", per le ragioni che saranno evidenti nel corso della ricerca.

³ Interpretazione "orientata" a sfumare le differenze tra platonismo e aristotelismo fin dal titolo, più che provocatorio, della sua monografia: LLOYD P. GERSON, *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, Ithaca - New York, 2005.

⁴ *Ibid.*, pg. 182. Ns. Trad.

⁵ G. REALE, *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Roma - Bari, 1997¹, 2011², pg. 22.

⁶ P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1888, pg. 37 - 65; 540 - 574. Trad. it. di V. Cicero, *ID.*, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele*, V&P, 1995.

⁷ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1935. Trad. it. di G. Calogero, *ID.*, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, introd. di E. Berti, Sansoni, Firenze, 2004.

⁸ Rispetto a questa tendenza, vorremo qui riportare il seguente "monito" di Heidegger, il quale ebbe a scrivere: «I commentatori e coloro che li ripetono citandoli, a dir la verità, hanno altrettanto letto questi capitoli <aristotelici> e li hanno interpretati. Certo, ma c'è lettura e lettura. La questione è piuttosto se leggiamo nel modo corretto, che significa, se siamo adeguatamente preparati e predisposti per vedere ciò che sta di fronte, se ci commisuriamo con la problematica o no, se abbiamo una comprensione dei problemi dell'essere e della verità e delle loro interconnessioni in un modo piuttosto rudimentale o se invece siamo capaci di muoverci all'interno dell'orizzonte della filosofia di

(ἀληθέστατον) come riporta l'edizione del testo di Ross e la principale tradizione manoscritta, sia che lo si voglia intendere come riferimento «più vero» di altri (ἀληθέστερον) come riporta l'edizione del testo di Jaeger sulla scorta del commento di Alessandro (*In Aristot. Metaph.* 146, 22; 148, 23), sembrerebbe di trovarsi in ogni caso di fronte ad una nozione gradazionistica di verità.

Se così fosse, l'inconciliabilità interpretativa che rimane da risolvere qui è data dal fatto che il termine essere, che per Aristotele è un termine polivoco, che si dice cioè in molti modi, è correlato con il termine verità, che invece sembrerebbe essere un termine univoco, che ha cioè un unico significato, come anche nell'uso comune è abitualmente inteso avere. Le domande che sorgono sono allora le seguenti: come si concilia la multivocità dell'essere aristotelico con la monovalenza della nozione di verità? Bisogna ipotizzare, come si paventava, una nozione aristotelica di verità gradazionistica, che possa dare spiegazione dei diversi modi dell'essere? E questo non comporterebbe allora l'esistenza stessa di verità minori o inferiori rispetto a verità maggiori o superiori? Se così fosse, come potrebbe mai essere compatibile l'ontologia aristotelica con una simile prospettiva?

Non si tratta solo di un problema di critica testuale *ad locum*, ma coinvolge la comprensione generale di un'intera prospettiva filosofica e riteniamo che attribuire ad Aristotele una nozione gradazionistica di verità sollevi molte più difficoltà interpretative di quante non ne riesca a risolvere. La tesi centrale di questa ricerca è che la nozione aristotelica di verità *non* ha valenza gradazionistica, non sia cioè logicamente e ontologicamente declinabile secondo "più" o "meno".

A partire dai problemi sollevati dall'affermazione aristotelica «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere», unitamente ad alcune considerazioni logiche sull'accogliere predicativamente il "più" e il "meno", ha poi portato a vedere nei testi molto più di quanto Aristotele non vi avesse scritto. Si è pensato che l'idea secondo la quale vi sarebbe stata una corrispondenza biunivoca tra

Aristotele e Platone. O se noi ci lanciamo inavvedutamente nella tradizione della filosofia servendoci di concetti filosofici ormai logori e con i loro rispettivi pseudo-problemi, aspettandoci che con tali povere credenziali si possa sentenziare quali aggiunte il testo richieda e cosa Aristotele debba aver pensato, perché questo è ciò che è accaduto...». M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [corso tenuto a Friburgo nel semestre estivo del 1930], HGA XXXI, a c. di H. Tietjen, Frankfurt a. M., 1982, pg. 88 - 89; trad. ingl. ID., *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, a c. di T. Sadler, Londra - New York, 2002, pg. 63. Ns. trad. Cfr. Cap. V.3 per un approfondimento contestuale.

I. INTRODUZIONE. «Ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere»

essere e verità, e quindi tra maggiori, minori o uguali gradi di essere e maggiori, minori o uguali gradi di verità, consentisse di poter riconoscere in Aristotele tutti i presupposti per poter parlare di una strutturata logica della comparazione. E qui, associato al primo, si inserisce il secondo tema della presente ricerca.

La logica della comparazione, o logica comparativa, può essere definita come la procedura di proporzionamento atta ad effettuare confronti tra diversi termini di paragone secondo maggiore, minore o uguale misura. A partire da alcuni studi di Ettore Casari (per quanto riguarda soprattutto la logica), di Francesco Adorno (per quanto riguarda soprattutto le antecedenze platoniche) e di Luca Sorbi (per quanto riguarda soprattutto Aristotele e la storia del problema), si è andata configurando una ricezione di Aristotele quale “inventore” della logica della comparazione, concezione che si cerca qui di ridimensionare attraverso la dimostrazione di come sia piuttosto una modalità sviluppata successivamente *sui* testi di Aristotele, nella misura in cui questi ulteriori sviluppi neolatonizzanti implicarono una nozione gradazionistica di verità non presente nei testi originari. Solo in considerazione di questa importante differenza, possiamo dire che i volumi di Luca Sorbi⁹ costituiscono il retroterra speculativo della presente ricerca. Si concluderà dunque che in Aristotele, tra essere e verità, non risulterà alcun gradazionismo metafisico, ma che, prescindendo da questo, la sua logica sarà comunque in grado di dare dimostrazione di una superba capacità comparativa nell’effettuare validi confronti dialettici secondo maggior o minore misura.

Qui di seguito, a titolo di sommario, anticipiamo e compendiamo in breve i contenuti discussi nella ricerca, alla cui lettura rimandiamo per i necessari approfondimenti.

La presente trattazione si sviluppa intorno a tre concetti-chiave, quali *gradazionismo, verità e comparazione*.

In tema di gradazionismo (Cap. II) logico e ontologico, si presenta innanzitutto come termine di confronto il modello neoplatonico di verità, e si mostra come la nozione aristotelica di verità non sia compatibile o adattabile a tale modello “verticale”,

⁹ L. SORBI, *Aristotele, La logica comparativa*, Voll. I e II (*La distribuzione del bene negli enti*), Olschki, Firenze, 1999 e 2002.

per quanto invece ciò storicamente avvenne attraverso una serie di riletture successive e interpretazioni forzose di almeno due passi aristotelici in particolare. Il primo passo è quello di *Metaph.* Γ 4, 1008 b 31 – 1009 a 5, nel quale si equivoca la considerazione aristotelica per la quale «non si sbaglia nello stesso modo, è evidente che c'è chi sbaglia di meno e che, pertanto, è più nel vero ($\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota$). E, se più nel vero vuol dire più prossimo al vero, dovrà esserci anche un vero [assoluto?], rispetto al quale ciò che è più prossimo è altresì più vero ($\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\ \mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu,\ \epsilon\iota\eta\ \gamma\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma\ \omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\omicron\ \mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$)». Se è probabile che qui Aristotele intendesse parlare, come sosteniamo, semplicemente di gradi di falsità o errore, è certo invece che fu preso come prova di un gradazionismo veritativo forte da parte dei commentatori successivi, già a partire da Alessandro di Afrodisia. Il secondo passo è quello di *Cat.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14 dove si parla della proprietà di accogliere il “più” e il “meno” da parte della categoria della qualità: quanto in Aristotele era una considerazione di carattere logico-predicativo, diviene nel lungo corso dei commenti neoplatonici successivi un modello di gradazionismo ontologico, nel quale anche la nozione di « $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ » come *qualità incrementale* entra a far parte, fino ad assumere nella teologia di Tommaso il grado massimo di «Vero», quale attributo trascendentale di Dio.

In tema di verità (Cap. III), si mette a fuoco nello specifico aristotelico la nozione di $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ attraverso la presentazione e il confronto di tre delle sue più recenti e accreditate interpretazioni. La prima interpretazione è di Paolo Crivelli, il quale, con taglio analitico, ricostruisce sistematicamente una completa «*theory of truth*» così come desumibile dai testi dello Stagirita, integrando e discutendo peraltro tutte le principali interpretazioni precedenti. Fuori da questa mappatura, perché pubblicate successivamente, rimangono solo le interpretazioni di Giles Pearson e di Christopher P. Long. Pearson, riportando l'accento sull'*essere-come-vero* ($\delta\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$), si discosta dall'interpretazione di Crivelli principalmente perché intende i cosiddetti “incomposti”, non come Dio e gli altri motori dei cieli, ma, forse più plausibilmente, come le forme e le essenze degli enti sensibili. Long, invece, traccia un percorso originale, seguendo un suo metodo ermeneutico, attraverso i vari testi di Aristotele, proponendone una visione unitaria d'insieme. Quel che è rilevante per la presente ricerca è che tutti e tre gli interpreti, pur utilizzando approcci ai testi molto diversi fra

loro, possono essere considerati concordi nel *non* attribuire ad Aristotele alcun intendimento gradazionistico in merito alla sua nozione di ἀλήθεια.

Nel capitolo successivo (Cap. IV), si cerca di offrire un bilancio critico circa lo *status quaestionis* in tema di storia della logica della comparazione antica, in particolare per quanto riguarda il contributo di Aristotele e della nozione di verità che in tale logica sarebbe implicata. Dopo aver proposto l'individuazione di alcune antecedenze in Anassagora, Democrito e Platone, accumulate dall'esigenza di commisurazione fisica del divenire, si avanza l'ipotesi di un'origine *geometrica* della comparazione dialettica (σύγκρισις) in Aristotele alla luce dell'affinità tra i teoremi sui rapporti tra segmenti di Eudosso e la messa in pratica dei medesimi nei rapporti comparativi tra termini di maggiore o minore preferibilità nei *Topici*. In particolare, allo studio di ogni schema dialettico secondo "più", "meno" o "uguale" presente nei *Topici* di Aristotele è affidato il compito di respingere e smentire la necessità di presupporre per la spiegazione di questi luoghi una nozione gradazionistica di verità, contrariamente a quanto, in diversi termini, Ettore Casari e Luca Sorbi, avevano invece ritenuto indispensabile. A conferma di questa tesi, infine, si congetture essere stato Alessandro di Afrodisia, come già per il passo (T1.1) precedentemente riportato, il responsabile di una "metafisicizzazione" in senso gradazionistico di contenuti che in Aristotele sarebbero stati alieni da contestualizzazioni che non fossero quelle logico-dialettiche.

Nell'ultimo capitolo, infine, (Cap. V) vengono considerate alcune ricadute moderne della distinzione tomistica, proiettata poi a lungo sull'interpretazione dei testi aristotelici in tema, tra verità di giudizio e verità di intelletto. Innanzitutto viene discussa l'interpretazione di Adolf Trendelenburg per come espressa nel suo studio *La dottrina delle categorie in Aristotele* (prima parte della sua *Storia delle categorie*) del 1846, dove, sulla scia della scolastica protestante, vengono distinte dicotomicamente le verità di intelletto dalle verità di giudizio. In secondo luogo, viene presentata la parte sull'essere come vero per come discusso nell'opera, della quale pure si riconosce una spiccata influenza scolastica, *Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele* del 1862 di Franz Brentano. Egli, dopo aver privilegiato le verità dell'intelletto sulle verità del giudizio, sembra consentire la comparazione solo intellettivamente (concezione che gli costerà l'accusa di psicologismo) e solo in riferimento all'essere della sostanza, alla

I. INTRODUZIONE. «Ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere»

quale per analogia di attribuzione ogni altro modo dell'essere aristotelico viene ridotto. Infine, si analizza il recepimento di questa stessa interpretazione scolastica dell'Aristotele di Brentano in Martin Heidegger, in particolare per come espressa nel suo corso, ancora inedito in italiano, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* del semestre estivo del 1930. In questo corso, commentando quegli stessi passi aristotelici di *Metafisica* Θ 10, Heidegger arriva a descrivere, con un'enfasi quasi mistica del tutto estranea all'originale, quello che sarebbe l'atto del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ capace di "cogliere" (*greifen*) immediatamente e intuitivamente l'interezza e la superiorità dell'essere di una verità metapredicativa nella sua semplice presenza ($\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$).

Queste le linee generali nelle quali è articolata questa ricerca, intitolata «Verità e comparazione in Aristotele» e presentata come tesi valida per la Scuola di Dottorato in Filosofia, ciclo XXIV, dell'Università degli Studi di Padova.

Ci aggingiamo allora ad affrontare il problema e la storia del problema del "più" o "meno vero" e delle condizioni di comparabilità in esso implicate, volendo infine fare nostra quella considerazione aristotelica, per la quale, come leggiamo nelle *Categorie*, «senza dubbio non è facile fare delle asserzioni precise nel campo di argomenti di questo genere se non li si è indagati spesse volte, tuttavia non è inutile, nel caso di ciascuno di essi, averne attraversato i problemi»¹⁰.

* * *

Desidero molto ringraziare il Prof. Enrico Berti per l'attenzione e per la sollecitudine con le quali, fin dall'inizio, ha sempre incoraggiato e seguito come partecipe supervisore ogni fase di questo lavoro. Ringrazio la Professoressa Cristina Rossitto per l'interesse dimostrato e per avermi offerto l'opportunità di intervenire proficuamente al Seminario Aristotelico da lei coordinato. Ringrazio il Prof. Paolo Crivelli e la Professoressa Annamaria Schiaparelli per l'accoglienza e l'impegno con i quali mi hanno seguito nel primo semestre del 2010 presso l'Università di Oxford. Ringrazio la Dott.ssa Maria Cristina Vettore e tutto il personale della Biblioteca del Dipartimento di Filosofia per la collaborazione e per il supporto che mi è stato offerto per l'intero anno 2009. Ringrazio il Prof. Giorgio Nardone SJ per il sentimento di fraterna amicizia che mi ha sempre dimostrato nel corso dei miei studi. Desidero infine dedicare questa tesi alla memoria del Professor Franco Volpi

¹⁰ Aristot., *Cat.* 7, 8 b 20 - 24. Ed. del testo: L. MINIO - PALUELLO, *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford, 1949¹, 1966. *Ns. trad.*

I. INTRODUZIONE. «*Ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere*»

II.

- GRADAZIONISMO -

DE MAGIS ET MINUS VERO ATTRAVERSO E MALGRADO ARISTOTELE.

§ DISCORRERE DEL PIÙ E DEL MENO: UNA FACCENDA SERIA.

«Parlare del più e del meno» è un'espressione idiomatica usata nella nostra lingua per indicare il conversare senza scopo, il chiacchierare fine a sè stesso, l'effimero scambio di parole in libertà. «Parlare del più e del meno» significa parlare di tutto e di niente in conversazioni il cui oggetto è spesso irrilevante o aleatorio per gli stessi interlocutori. Anche l'espressione "più o meno", che significa "all'incirca", "pressappoco", "approssimativamente", indica nell'uso comune una imprecisione o imprecisabilità del discorso. Il "parlare del più e del meno" risulta essere, se così si lascia intendere questo modo di dire, una pratica dialogica attinente alla giostra delle opinioni, una approssimativa variazione sul tema di ciò che una cosa è o potrebbe essere. Perché «*il discorso comunicato*», scriveva Martin Heidegger, «*può essere in gran parte compreso anche senza che colui che ascolta arrivi ad essere in una comprensione originaria di ciò sopra cui il discorso discorre. Più che di comprendere l'ente di cui si discorre, ci si preoccupa di ascoltare ciò che il discorso dice come tale... Ciò che conta è solo che si discorra... poichè questo discorso <Gerede, la chiacchiera del più e del meno> ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre*»¹¹. Una pratica talmente superficiale che sembrerebbe essere quanto di più distante vi sia dall'autentico *theoréin* filosofico, dalla completa e profonda speculazione di ricerca razionale.

Ma che cosa accadrebbe se il discorrere del più e del meno invece che con l'opinione

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1927¹; ed. it., ID., *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi & Co., 2005, pg. 206 - 207.

avesse a che fare con la verità? Cosa accadrebbe al configurarsi del discorso, cioè, se "più" o "meno" fossero descrittivi non di pareri o impressioni, ma di enunciati che ambiscono a contraddistinguersi come "veri"? La precedente chiacchiera allora si farebbe senz'altro più seria: intendere l'essere *più vero* o *meno vero*, non sarebbe affatto come il vano parlare del più e del meno. Alta diviene allora la posta in gioco: concepire il vero secondo possibili variazioni di maggiore o minore grado significa arrivare a mettere radicalmente in discussione il dogma univoco, integrale, originariamente parmenideo di una sola e totalizzante concezione di verità. "Parlare *del più e del meno*", perciò, da genitivo *oggettivo*, inteso come un "dare aria alla bocca" attraverso il più e il meno delle opinioni di volta in volta in oggetto, assurge, in modo genuinamente filosofico, a genitivo *soggettivo*, diviene cioè un "dare voce" al più e al meno delle realtà delle cose, del loro *essere* più o meno vere rispetto a sè e a quanto vi si confronta. Ricercare in che senso qualcosa si dica o si possa dire *più* o *meno vero* è precisamente il compito della logica della comparazione. Come avremo modo di vedere, e questo è l'intento del presente capitolo, l'autorevolezza e la strutturazione di tale logica è rinvenibile in una certa interpretazione delle *Categorie* e della *Metafisica* di Aristotele, ma l'idea che vi sta alla base, quella del *de magis et minus vero*, è forse più antica e di sicuro più ricca di ricadute di quanto potesse pensarne lo stesso autore.

Si tratterà qui di discutere l'origine storico-filosofica dell'idea che qualcosa possa essere "più vero" o "meno vero". La nostra tesi è che, nel percorso di tale concezione comparativo-gradazionistica, fu centrale il ruolo di Aristotele -*suo malgrado*. Infatti, se nella *logica* di Aristotele sono rinvenibili specifiche considerazioni sul *dirsi* più e meno, tali considerazioni, come vedremo, vennero applicate ad una *metafisica* non-aristotelica, cioè a giustificazione d'esistenza dell'*essere* qualcosa più vero di altro. E in questa direzione, la nozione di «verità» si presenta attraverso i diversi dati testuali come una linea di lettura privilegiata e uniforme.

Il presente capitolo è scandito in tre parti: una prima parte nella quale si delinea quel tipo di metafisica non-aristotelica al quale la logica della comparazione darà poi fondatezza; una seconda parte in cui presenteremo lo specifico del portato autenticamente aristotelico in tema di comparabilità logica; infine un'ultima parte nella quale saranno analizzate alcune tra le principali ricadute e riletture della dottrina

comparativa *de magis et minus vero* in direzione di quella metafisica non-aristotelica precedentemente indicata. Nella trattazione, al fine di mettere meglio a fuoco il problema affrontato, non si seguirà un ordine rigorosamente cronologico, ma tematico.

PARTE PRIMA – VERSO UNA VERITÀ AL GRADO MASSIMO REGALE E DIVINA?

§ 1. ANTEFATTO. UNA GROTTESCA PARATA.

T2.0 «[VIII] Ed ecco che lentamente cominciò a sfilare la solenne processione. La aprivano alcuni riccamente travestiti secondo il voto fatto: c'era uno vestito da soldato con tanto di cinturone, un altro da cacciatore in mantellina, sandali e spiedi, un terzo, mollemente ancheggiando, tutto in ghingheri, faceva la donna: stivaletti dorati, vestito di seta, parrucca. C'era chi, armato di tutto punto, schinieri, scudo, elmo, spada, sembrava uscito allora da una scuola di gladiatori; e non mancava chi s'era vestito da magistrato, con i fasci e la porpora e chi con mantello, bastone, sandali, scodella di legno e una barba da caprone, faceva il filosofo, due, poi, portavano delle canne di varia lunghezza, con vischio e ami, a raffigurare rispettivamente il cacciatore e il pescatore; vidi perfino un'orsa addomesticata vestita da matrona e portata in lettiga e una scimmia con un berretto di stoffa e un vestito giallo all'uso frigio che aveva in mano una coppa d'oro a ricordare il pastore Ganimede; poi un asino, con un paio d'ali posticce, che seguiva un vecchio tutto traballante, erano proprio buffi quei due: Pegaso e Bellerofonte. [IX] Mentre queste divertenti maschere popolari giravano qua e là, la vera e propria processione consacrata in onore della dea protettrice cominciò a muoversi. Donne bellissime nelle loro bianche vesti, festosamente agghindate, adorne di ghirlande primaverili spargevano lungo la strada per la quale passava il corteo i piccoli fiori che recavano in grembo, altre avevano dietro le spalle specchi lucenti per mostrare alla dea che avanzava tutto quel consenso di popolo, altre ancora avevano pettini d'avorio e muovendo ad arte le braccia e le mani fingevano di pettinare e acconciare la chioma regale della dea, altre, infine, versavano, a goccia a goccia, lungo la strada, balsami deliziosi e vari profumi. Seguivano uomini e donne in gran numero che con lucerne, fiaccole, ceri e ogni altra cosa che potesse far luce, invocavano il favore della madre dei cieli. Seguiva una soave musica di zampogne e di flauti dalle dolcissime modulazioni e, dietro, una lieta schiera di baldi giovani, tutti vestiti di bianco, che cantavano in coro un bellissimo inno scritto e musicato col favore delle Muse da un valente poeta e che era un preludio ai solenni sacrifici; venivano poi i flautisti votati al gran Serapide, che sul loro flauto ricurvo che arrivava fino all'orecchio destro, ripetevano il motivo che si suona nel tempio di questo dio e, infine, molti che gridavano di lasciar libera la strada per il sacro corteo. [X] Finalmente sfilarono le schiere degli iniziati ai sacri misteri, uomini e donne di ogni condizione e di tutte le età, sfolgoranti nelle loro vesti immacolate di candido lino, le donne coi capelli profumati e coperti da un velo trasparente, gli uomini con il cranio lustro, completamente rasato, a indicare che erano gli astri terreni di quella grande religione; inoltre dai sistri di bronzo, d'argento e perfino d'oro, traevano un acuto tintinnio. Seguivano poi i ministri del culto, i sommi sacerdoti, nelle loro bianche, attillate tuniche di lino, strette alla vita e lunghe fino ai

pie di, recanti gli augusti simboli della onnipotente divinità. Il primo di loro reggeva una lucerna che faceva una luce chiarissima, però non di quelle che usiamo noi, la sera, sulle nostre mense, ma a forma di barca, e tutta d'oro, dal cui largo foro si sprigionava una fiamma ben più grande. Il secondo era vestito allo stesso modo ma reggeva con tutte e due le mani degli altarini, i cosiddetti «soccorsi», a indicare la provvidenza soccorritrice della grande dea; il terzo portava un ramo di palma finemente lavorato in oro e il caduceo di Mercurio, il quarto mostrava il simbolo della giustizia: una mano sinistra aperta. (Questa mano, infatti, lenta per natura, priva di particolari attitudini e di agilità, pareva più adatta della destra a raffigurare l'equità). Costui, inoltre, portava anche un vaso d'oro, rotondo come una mammella, dal quale libava latte, un quinto recava un setaccio d'oro colmo di rametti anch'essi d'oro e un altro un'anfora. [XI] Subito dopo apparvero le immagini degli dei che procedevano sorrette da piedi umani. Ed ecco lo spaventoso Anubi, messaggero fra gli dei del cielo e quelli degli Inferi, dalla figura ora nera ora d'oro, dalla testa aguzza di cane; nella sinistra reggeva il caduceo, nella destra una foglia di palma; subito dietro veniva una vacca in posizione eretta a simboleggiare la fecondità della dea, madre di tutte le cose, portata a spalla da uno dei sacerdoti che procedeva con passo solenne. Un altro portava una gran cesta che custodiva gelosamente i misteriosi corredi di quella splendida religione, un altro ancora recava nel suo grembo fortunato l'immagine veneranda della grande dea non sotto forma di animale domestico, né di uccello, né di belva né di uomo, ma egualmente ammirabile per la novità e l'ingegnosità dell'idea, simbolo ineffabile di una religione sublime, che vuol essere circondata dal più grande segreto: era una piccola urna, tutta d'oro lucente, artisticamente lavorata, dalla base rotonda e all'esterno istoriata con meravigliose figure egizie. Il suo orifizio non era posto molto in alto ma sporgeva lateralmente in un lungo tubo a forma di becco; dalla parte opposta si dipartiva un manico dall'ampia curva sul quale s'attorcigliava un'aspide dal collo striato e rigonfio, irto di squame. [XII] Ma ecco avvicinarsi il destino propizio, il momento fatale della grazia promessami dal nume benefattore, ecco venire avanti il sacerdote che recava la mia Salvezza, come me l'aveva descritto la divina promessa, con il sistro della dea nella mano destra e la corona di rose per me, una corona, per dio, in virtù della quale e grazie al soccorso provvidenziale della grandissima dea, dopo tante tribolazioni e tanti pericoli, io trionfavo di quella sorte che così accanitamente m'aveva fatto guerra». ¹²

In questa sorta di romanzo *ante litteram* del «platonico» Apuleio, le *Metamorfosi* o *Asino d'oro*, assistiamo attraverso gli occhi del protagonista ad una sacra processione in onore del culto di Iside. La storia vuole che il giovane Lucio, trasformato in asino, possa tornare ad assumere forma umana solo dopo aver mangiato le rose d'una corona votiva portatagli da un sacerdote ministro della dea. Non è del tutto chiaro il significato di questa parabola narrativa, lunga undici libri, così come non è chiaro in particolare il significato di questa grottesca parata conclusiva. Si tratterebbe forse del «*Navigium Isidis*», un'antica festa primaverile celebrata annualmente per la "partenza"

¹² APULEIO, *Metamorfosi* o *Asino d'oro*, XI 8 - 12. Ed. critica: D. S. Robertson, Apulée, *Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 1972⁴.

di Iside: in tale occasione un battello con a bordo il simulacro della dea, veniva montato su un carro (detto "*carrus navalis*", da cui forse il nostro "carnevale") e condotto a mare per essere spinto in acqua, in benaugurante apertura della stagione di navigazione.

Ma ciò verso cui si vuole qui portare l'attenzione è *la forma della processione*, cioè la consequenzialità progressiva, l'ordine incrementale, l'incedere in crescendo che solo infine, atteso e anticipato da un lungo stuolo di apristrada preannunziatori, porta alla teofania "salvifica" della dea. Lo svolgersi del racconto trova una corrispondenza nello svolgersi di un processo. Il rito della processione è una pratica religiosa tanto antica quanto frequente in molte e diverse culture, ma la sua caratteristica comune è la dinamica di movimento in accompagnamento del sacro. Questo movimento in fila ordinata è solitamente scandito nel suo svolgersi: l'uno dietro l'altro si segue a passo cadenzato un tragitto verso un luogo sacro (un santuario, un cimitero, un monte, una grotta, il mare). Anche il corteo sopra descritto ha una precisa consequenzialità: «una sorta di coda platonica ad *anteludia isiaci*»¹³ dove ogni figurante presenza seguendo un proprio ordine di comparsa, secondo una cadenza regolare e progressiva fino all'ostensione finale e liberatoria della *vera e propria* immagine della divinità, la regina Iside, "sovrana del mondo e degli elementi, germoglio iniziale dei secoli" (*rerum naturae parens, elementorum omnium domina ... saeculorum progenies initialis*)¹⁴.

A partire da una certa tradizione tardo-platonica, alla cui «famiglia» anche l'«incantatore» Apuleio rivendicava l'appartenenza, all'immagine del *dio* andrà sempre più associandosi il nome della *verità*, fino a costituire un'inscindibile sinonimia. *Dio*

¹³ A. FO, *note* a APULEIO, *Le Metamorfosi o L'Asino d'Oro*, a c. di A. Fo, Einaudi, Torino, 2010, n. 12, pg. 611.

¹⁴ «Le maschere della processione per Iside non erano escogitate casualmente: esse rappresentavano la natura dei loro portatori o le loro aspirazioni. Ogni «mista» <iniziato ai misteri> di Iside era un «soldato» o un «gladiatore» al servizio della dea. Il «cacciatore» cacciava come una volta facevano Osiride e anche Arpocrate. Il «funzionario» rivestiva il ruolo di un «mista» della classe superiore, ad esempio in un dibattito per giudicare la dignità di un candidato. Il vero «filosofo» è il sacerdote di Iside, il teologo. L'«uccellatore» e il «pescatore» sono missionari ai quali spetta il compito di catturare anime come uccelli e pesci. L'«orso» rappresenta la frigia madre degli dei e forse nel contempo una figura animale che il nuovo «mista» avrebbe dovuto deporre entro breve tempo. La scimmia travestita da Ganimede sta a dimostrare ciò che il candidato era prima dell'iniziazione e ciò che egli sarà dopo: come Ganimede egli verrà simbolicamente rapito in cielo. Il vegliardo con l'asinello alato imita da un lato Bellerofonte, che venne portato in cielo da Pegaso, il cavallo alato; dall'altro esso rappresenta l'esitante Ocno col suo asino e quindi un uomo che non ha ancora superato le prove di iniziazione. Tutte le persone mascherate si sono travestite per esaudire un voto: essi non sono ancora iniziati, ma si stanno preparando. Quando avranno realizzato i loro voti potranno togliersi la maschera e indossare la bianca veste del seguace di Iside che li trasforma in aspiranti all'iniziazione. A questo gruppo appartiene anche l'asino Lucio che lascerà presto il suo travestimento animale simile ad una maschera. Dopo le maschere sfilano i «misti» vestiti di bianco, gli iniziati ai gradi superiori [...] nella processione sfilano per ultimi <i simboli de> gli stessi dei». R. MERKELBACH, *introduzione* a Apuleio, *Le Metamorfosi o L'Asino d'Oro*, a c. di S. Rizzo e C. Annaratone, Milano, Rizzoli, 1977, 1998¹⁶, pg. 17 - 18.

come *Verità*: un'identificazione che avrà una sua lunga storia, curiosamente accompagnata dall'idea che, per poterne avere visione, si debba sempre partecipare, come il nostro Lucio asinino, *ad una sorta di graduale processione di avvicinamento*. Il raggiungimento della verità, cioè, potrà darsi solo al termine del compimento di un percorso. Un erto percorso "in salita", in progressione di livello, secondo una precisa altimetria ontologica. *Da un meno verso un più*: sempre in obbedienza a categoriche regole logiche -regole che, anche in nome di Aristotele, diventeranno rigorose quanto dettami religiosi- si muoverà la progressione verso il vero. La parata "razionalizzata" diventerà allora, da grottesca esibizione che era, una manifestazione ben *più* seria: un itinerario eminentemente intellettuale. E lo spettatore pellegrino sentirà il desiderio di accodarsi al flusso di devoti per *vedere* dove è diretto. Tanto che, se la verità non potrà essere raggiunta a piedi, bisognerà allora iniziare ad incamminarsi con l'anima: nelle *Metamorfosi* «<Apuleio> celebra in tono autobiografico la virtù salvatrice di un rituale iniziatico, e pure usa un linguaggio apertamente parodistico nel narrare il prototipo mitico dell'iniziazione: la storia di Psiche»¹⁵, ovvero, l'itinerario dell'anima.

§ 2. IL TRIONFO DELLA VERITÀ. LA PRO-GRESSIONE ALETHETICA IN PLOTINO.

La prosa apuleiana, così evocativa, sembra essere affine alla descrizione di un'altra e più rilevante forma di gradazionismo circa la nozione di verità. Come l'incedere della processione misterica in Apuleio, così appare infatti il "trionfo" della verità in Plotino - come ci viene raccontato all'inizio del quinto trattato della quinta Enneade.

Come l'Iside apuleiana, la «verità» descritta da Plotino ha caratteri di regalità e di divinità: essa viene paragonata ad un re, ad un Dio e viene identificata infine con una delle Ipostasi. Ma il carattere contraddistintivo comune alle due descrizioni, quella apuleiana e quella plotiniana che vogliamo raffrontare, è proprio *l'idea di processione o progressione*, l'idea, cioè, che si giunga *dopo* a quanto sia *infine* ontologicamente più rilevante, l'idea che si debba *at-tendere al più vero*. Con una differenza fondamentale: mentre in Apuleio si tratta di un incedere che coincide con la formazione esperienziale

¹⁵ F. JESI, *L'esperienza religiosa in Apuleio*, in ID., *Letteratura e mito*, con un saggio di A. Cavalletti, Einaudi, Torino, 1968¹, 2002, pg. 235.

del soggetto, in Plotino il processo di acquisizione della verità è un processo esclusivamente *psichico*.

Annota G. Reale: «La cerimonia alla quale Plotino fa riferimento può avere in effetti un parallelo in Apuleio, *Asino d'oro* XI 8 - 12 (come già notava Bréhier¹⁶), ma le osservazioni di Cilento¹⁷ -secondo cui nel testo plotiniano risulta esserci un intreccio di immagini misteriche liturgiche e cortigiane- sono convincenti: "Nel caso nostro <in Plotino>, ogni personaggio di questa pompa ellenistica rappresenta lo stato dell'anima progrediente attraverso il mondo intelligibile. E' la processione del reale; è la realtà dinamica che si congela in stati, in momenti, in Ipostasi"»¹⁸. Questa processione può essere detta "alethetica", ha cioè per fine il grado supremo di verità. «Processione» scrive sempre Reale «è il termine più appropriato per indicare il processo di derivazione di tutta la realtà dall'Uno nella metafisica neoplatonica. La processione risulta costituita da una serie di momenti *logicamente ben distinti* già in Plotino, e poi via via esplicitati, approfonditi ed anche resi ulteriormente complicati dai successivi Neoplatonici... La processione implica, ad un tempo, necessità e libertà: è una necessità che segue ad un atto di libertà -quello dell'Uno che si autopone. La processione implica poi un permanere dell'Ipostasi produttrice ed è, quindi, un'attività che non esaurisce né diminuisce la realtà dell'Ipostasi da cui deriva. Viceversa, come attività, *digrada via via*, cosicché le ipostasi prodotte sono *via via inferiori* gerarchicamente l'una all'altra»¹⁹. Rispetto a questo processo produttivo, il contemplante dovrà intellettivamente compiere il percorso inverso, dai livelli inferiori di realtà fino ad immedesimarsi in quella verità che è oggetto del suo cercare. «*Ma allora dovremo ricercare di che natura sia, in questo caso, la verità*», scrive Plotino introducendo la sua descrizione, «*e ricercare quale sia la relazione fra l'oggetto e il soggetto dell'Intelletto: se sono insieme nello stesso <essere>, pur essendo due, oppure cose distinte, o qualcos'altro*»²⁰. Capire che cosa sia la verità per Plotino significa capire se essere e pensiero possono avere una coincidenza e se questa coincidenza possa realizzarsi, come effettivamente sarà, nell'Ipostasi dell'Intelletto.

¹⁶ E. BRÉHIER in PLOTIN, *Ennéades II*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1964³, pg. 85.

¹⁷ V. CILENTO in PLOTINO, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, a c. di V. Cilento, Firenze, Le Monnier, 1971, pg. 201.

¹⁸ G. REALE in PLOTINO, *Enneadi*, a c. di R. Radice, G. Reale, G. Girgenti, Milano, Mondadori, 2002, pg. 1286, n. 14.

¹⁹ G. REALE, voce «Processione» in ID., *Assi portanti del pensiero antico e Lessico, Storia della Filosofia Greca e Romana*, vol. 9, Bompiani, Milano, 2004, pg. 283 - 284. Cors. ns.

²⁰ PLOT., *Enn.*, V 5, 1, 65 - 67. Trad. di R. Radice, *op. cit.*, pg. 1283.

L'anima plotiniana anela a tale convergenza sovrasensibile di essere e di pensiero. Insiste Plotino: «Se dunque <per assurdo> nel *Noῦς* non trovasse spazio la verità, il *Noῦς* non sarebbe il vero, nè sarebbe vero *Noῦς*, anzi, non sarebbe assolutamente *Noῦς*: ma il fatto è che in nessun altro luogo che il *Noῦς* si trova la verità»²¹. Se la verità indica il grado di coincidenza tra essere e pensiero, allora quanto maggiore sarà la coincidenza di essere e di pensiero, tanto maggiore sarà la verità. E una verità che vale per "la totalità degli esseri" sarà verità in sommo grado. Infatti continua Plotino, con viva partecipazione: «Se il nostro compito è quello di conoscere e farci portatori della verità, di prenderci cura degli esseri, impegnandoci nella conoscenza di ciascuno di essi... allora bisogna assegnare al vero *Noῦς* la totalità degli esseri, così infatti ne avrà conoscenza, vera conoscenza; e nulla gli sfuggirà, nè sarà costretto a rincorrere la verità per cercarla, perchè l'ha in sè, e anzi sarà la sede stessa degli esseri, e inoltre vivrà e penserà. Senza dubbio questa condizione è propria della natura più felice; altrimenti dove andrebbero a finire il suo pregio e la sua sacralità?»²². Con queste parole, che tradiscono già la sua personale lettura di *Metafisica A*, Plotino si appresta ad introdurre l'idea di una verità regale, sacra, divina e ontologicamente più rilevante, in quanto coincidente con il *Noῦς*.

T2.1 [Plot., *Enn.*, V 5, 2, 18 - 3, 24] - «La verità (*ἀλήθεια*) non cerca l'accordo con nient'altro che se stessa e non esprime altro che se stessa, essa è quello che esprime ed esprime quello che è. Chi a tal punto potrebbe confutarla? E donde trarrebbe la confutazione? Chi adducesse argomenti ricadrebbe in posizioni già espresse, e quand'anche le spacciasse come novità, arriverebbe comunque alla stessa tesi di partenza, identificandosi con essa; infatti non potresti scoprire nulla di più vero della verità (οὐ γὰρ ἄλλο ἀληθέστερον ... τοῦ ἀληθοῦς). Dal nostro punto di vista, il *Noῦς*, la totalità degli esseri e la verità costituiscono una sola natura. Se così è, questa realtà è certamente un grande Dio, ma si ritiene che per questi suoi caratteri sia ogni divinità. Del resto questa natura stessa è Dio (*θεὸς αὐτῆ ἢ φύσις*), un Dio secondo che si rivela prima della natura di quello superiore -il primo, il quale se ne sta assiso sul trono in posizione più elevata, come su un bel basamento che lui stesso sorregge. Se quello doveva avanzare, non poteva certo farlo su qualcosa di inanimato, ma neppure direttamente sull'Anima (*ψυχῆ*), ma doveva essere preceduto da una «bellezza straordinaria» (Pl., *Resp.*, VI, 509a 6) come avviene col grande re che nei cortei è introdotto dapprima dai personaggi di minor rango e poi via via da quelli di rango più elevato e nobile, finchè a circondare il re si trovano quelli di stirpe più regale e poi i dignitari appena inferiori a lui. Dopo tutti questi, ecco «d'improvviso apparire» (*προφαίνεται ἐξαίφνης*, cfr. Pl., *Symp.* 210e 4) il grande re stesso. Allora, chi non ha già lasciato il luogo accontentatosi d'aver visto quelli che andavano precedendo il re, gli rivolge preghiere e suppliche. Ora, in questo esempio, un conto è il re e un conto sono

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, V 5, 2, 4 - ss.

quelli che lo precedono. Ma lassù il re non comanda su esseri diversi, ma detiene un potere assolutamente giusto e secondo natura, nonché un'autentica sovranità, perchè è il re della verità e conforme a natura (ἔχων τὴν δικαιοσύνην καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν, ἄτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὢν κατὰ φύσιν κύριος), signore di tutta la moltitudine dei suoi generati e della schiera divina: re del re e dei re, a pieno titolo padre degli dei. Anche per questo Zeus lo imita, non bastandogli di contemplare il padre [Crono], ma aspirando all'«attività» dell'antenato [Urano] in vista della produzione della sostanza».²³

Si può osservare come in Plotino si fondano insieme due punti di vista tipici della descrizione di ἀλήθεια: uno logico e uno metafisico. Da un punto di vista logico, la verità plotiniana è esente da contraddizione e inconfutabile, è identica a se stessa e tautologicamente sempre vera. Da un punto di vista metafisico, è "la totalità degli esseri", il *Noῦς*, la prima emanazione di Dio, essa stessa "un Dio secondo". La verità qui descritta è intesa come la diretta espressione della più alta dignità e del potere regale che domina l'universo. Il suo manifestarsi ha la forma di una "apparizione", una visione intellettuale, e, per quanto anticipata e pre-vista come esistente, accade "all'improvviso". In questa "improvvisa apparizione intellettuale" convergono i due punti di vista, i due approcci esplicativi plotiniani, quello logico e quello metafisico. Deve esistere un fondamento logico, così come deve esistere un principio metafisico che sia il garante veritativo. Per descrivere tutto ciò si ricorre all'immagine di un sontuoso corteo che, in ordine di rango e secondo il proprio grado di dignità, precede e circonda un unico e grande sovrano.

Come ci ricorda Pierre Hadot in un suo capitoletto intitolato significativamente «livelli dell'io», l'intento di Plotino è quello di esortare il destinatario del suo messaggio a «volgere l'attenzione verso le realtà di lassù. - Si scoprirà, allora, che, talvolta, si è in grado di elevarsi ad un'unità interiore più perfetta, nella quale si raggiunge il *vero* io vivente e reale nel Pensiero divino ... tuttavia questi livelli non si escludono a vicenda ... L'esperienza plotiniana rivela che la nostra identità personale presuppone un Assoluto indicibile, di cui essa è contemporaneamente emanazione ed espressione»²⁴.

Il "più vero" al quale si tende ha a che fare con un "Assoluto indicibile". Se l'assoluto può essere spiegato con il rifermento alla potestà regia, con il *potere* illimitato, appunto,

²³ PLOTINUS, *Enn.*, V 5, 2, 18 - 3, 24. Ed. critica: P. Henry, H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 voll., Leiden, Brill, 1951¹; 1959². Trad. it., *op. cit.*

²⁴ P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997. Ed. it. *Id.*, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino, Einaudi, 1999, pg. 22. *Corsivo ns.*

assoluto del sovrano che Plotino accoglie come "legittimo e secondo natura", come può essere spiegato l'"indicibile" della verità? Perché la verità non dovrebbe essere o non potrebbe essere *detta*? In effetti, questo carattere di indivulgabilità di ciò che è più vero, proprio in qualche modo anche del testo esoterizzante di Apuleio, ha una radice più antica e comune che merita di essere considerata. L'idea che esista qualcosa di "più vero" e che questo "più vero" abbia un apparato regale e divino ha origini platoniche o presunte tali. Nell'economia della presente ricerca, è importante seguire all'inizio questo «itinerario» extra-aristotelico, per osservare poi come invece quelle considerazioni dette "comparative" della logica aristotelica saranno utilizzate e progressivamente ricontestualizzate, in modo convergente proprio verso questa nozione neoplatonizzante di verità che in questa prima parte andremo delineando nei suoi tratti più rilevanti.

§ 3. LETTERA SECONDA. L'ENIGMA REGALE.

La descrizione plotiniana della ἀλήθεια, come verità che si mostra soltanto nello svolgersi progressivo di un preciso itinerario ontologico, oltre a trovare un'affinità letteraria nel crescendo iniziatico del corteo narrato da Apuleio, trova un ben più rilevante retroterra dottrinale nella filosofia di Platone, nella sua prospettiva ontologica che distingue «gradi di realtà».²⁵ G. Reale, nell'illustrare la gnoseologia platonica, scrive che per Platone «la conoscenza è possibile perché, <attraverso l'anamnesi>, abbiamo nell'anima un'impronta originaria del vero» e precisa poi come questo processo di ri-acquisizione della verità si realizzi attraverso «tappe» o «gradi» progressivi: ad esempio «Nella *Repubblica*, Platone parte dal principio già a noi noto che *la conoscenza è proporzionale all'essere*, di modo che solo ciò che è massimamente essere è perfettamente conoscibile, il non-essere è assolutamente inconoscibile»²⁶. La conoscenza è *proporzionale* all'essere e quindi, dal momento che l'essere ha in Platone

²⁵ Cfr. G. VLASTOS, *Degrees of Reality in Plato*, in ID., *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pg. 58 - 75.

²⁶ G. REALE, *Platone e l'Accademia antica, Storia della Filosofia Greca e Romana*, vol. 3, Bompiani, Milano, 2004, pg. 179. Cors. ns.

una conformazione «gerarchica»²⁷, anche la conoscenza che se ne dà, corrispettivamente, avrà una struttura «gerarchica». M. Vegetti individuerà qui un vero e proprio «assioma di corrispondenza bicondizionale tra livelli dell'essere e gradi della conoscenza»²⁸. In questa scala graduata, oltre alla non-conoscenza del non-essere e alla scienza dell'essere, si dà anche una conoscenza «intermedia», designata come *δόξα*, che si riferisce all'intermedietà propria del mondo sensibile. In questo sistema si realizza perciò una corrispondenza membro a membro tra gradazionismo ontologico e gradazionismo gnoseologico. In Platone, ai «piani» di essere - come chiama Reale questi livelli²⁹ - corrispondono precisi «piani di conoscenza», perseguibili *entrambi* attraverso un metodo dialettico-“ascensivo”, cioè attraverso un metodo progressivamente capace di condurre il pensiero dell'uomo a cogliere una verità sempre più superiore e divina. Come ha scritto Lavecchia, in Platone «il pensiero deve essere distolto dalla sfera dei sensi e guidato all'ascesa verso le dimensioni più elevate dell'essere, ascesa che culmina nella visione del Principio assoluto... il metodo dialettico è l'unico in grado di guidare alla Verità, perché non nasce da una soggettiva disposizione umana, ma dalla natura dell'oggetto divino cui vuole condurre... <tale itinerario> culmina nell'esperienza del più alto ente divino, del supremo oggetto e principio di conoscenza (al quale vengono attribuiti gli appellativi di Bene e di Re)... <in questa direzione> si può intraprendere l'ascesa lungo i diversi gradi di essere, la *τοῦ ὄντος ἐπάνοδον* (di *Resp.* 521c 7). Ogni gradino dell'ascesa implica un livello sempre più alto di purificazione dal sensibile, ovvero di *deificazione*, di *teomorfosi* del soggetto. Il metodo dialettico in Platone ha infatti come obiettivo la conoscenza sempre più profonda del mondo divino; ogni suo passo deve guidare ad un livello sempre più alto dell'essere, a realtà che partecipano in misura sempre più completa della natura divina... Svincolando dal sensibile, il metodo dialettico-“ascensivo” orienta il pensare

²⁷ ID., *op. cit.*, pg. 137.

²⁸ «Platone (*Resp.* 477d - ss.) stabiliva con chiarezza un assioma di corrispondenza bicondizionale tra livelli dell'essere e gradi della conoscenza. La conoscenza è correlata agli oggetti su cui verte: se esiste un livello dell'essere dotato d'invarianza e autoidentità, e perciò portatore di *verità*, allora vi sarà una conoscenza ad esso relativa universale e stabile. Reciprocamente, se esistono forme di conoscenza diverse, ad esse corrisponderanno oggetti dotati di un diverso modo d'essere [...] L'assioma di corrispondenza sanciva in maniera netta <anche> la “separazione” (*chorismos*) fra l'ambito ontologico dell'essere e quello del divenire, e di conseguenza quella fra le rispettive forme di conoscenza, *episteme* e *doxa*». M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, pg. 164 - 165.

²⁹ G. REALE, *op. cit.*, «Ciascun grado e forma di conoscenza si riferisce a un corrispettivo grado e a una corrispettiva forma di realtà e di essere», pg. 181- 182 (*cf.* in particolare il suo «Schema sinottico illustrativo dei gradi della conoscenza e della realtà corrispettiva»).

verso il divino, e, accompagnandolo lungo la gerarchia dell'essere, lo attira verso sfere sempre più elevate della realtà - "Solo il metodo dialettico" scrive Platone "progressivamente innalza e conduce su" (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ... ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, *Resp.* 533d 2- 3)»³⁰.

Ma più ancora che un metodo così inteso, quanto può aver suggerito a Plotino l'idea di un «più vero» è un testo in particolare, ovvero quello della *Lettera II*, documento tradizionalmente tramandatoci insieme alle opere di Platone, ma ritenuto di assai dubbia autenticità³¹. «La lettera seconda in realtà», rilevava M. Isnardi Parente, «appartiene al gruppo di quelle lettere che sono fatte risalire con verisimiglianza al neopitagorismo di età ellenistica... è dunque stata scritta tra il II e i I sec. a.C.»³². Ma, al di là di cronologia e attribuzione, per quanto concerne i contenuti, è evidente che vi sia una forte rassomiglianza tra un passo di questo scritto (312 e 1 - 313 a 6) e la soprariportata descrizione di *Enneadi V, 5, 3*, non fosse altro per il ricomparire della descrizione della verità -quasi fosse un ricorrente archetipo del pensiero- in termini regi e divini. Il richiamo tra questo brano e il precedente è evidente per la ripresa dei contenuti specifici ed è facilmente comprensibile data l'immensa fortuna che questa lettera ebbe nella successiva tradizione.

Problema non di lieve entità per la comprensione della lettera, però, è che il passo in questione si (auto)presenta come un *excursus* enunciato in forma criptica e misteriosa, dall'inequivocabile sapore esoterico. Forse alludente alle dottrine non scritte di Platone, più probabilmente in aria di quel neopitagorismo che faceva di Socrate e di Platone due allievi di Pitagora, questo testo può plausibilmente esser posto all'origine dell'intendimento gradazionistico della nozione di ἀλήθεια. L'importanza elitaria del contenuto, del resto, doveva dare ragione di un'esposizione offerta in modo riservato ed allusivo. Qui ha forse origine quell'idea di *indicibilità e inesprimibilità di ciò che è più vero*. Quella della verità è infatti "una questione assai importante e divina", che il

³⁰ S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, prefazione di T. A. Szlezák, V&P, Milano, 2006, pg. 245 - 246 e n. 57, pg. 391. *Leggerm. adattato*.

³¹ «La Lettera II è falsa ... secondo G. PASQUALI (in *Le lettere di Platone*, Firenze, Le Monnier, 1967²) la lettera sarebbe un rifacimento, non troppo abile, di notizie trovate nella Lettera VII ... anche J. SOUILHÉ (in *Platon, Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 1960³) propende per l'inautenticità ... pure A. MADDALENA (in *Platone, Lettere*, Roma-Bari, Laterza, 1948¹) opta naturalmente per la falsità, pensando però che si tratti di una sorta di prima stesura in vista delle Lettere VII ... Le opinioni dell'autenticità della lettera sono qui respinte». P. INNOCENTI in *Platone, Lettere*, a c. di D. DEL CORNO e P. INNOCENTI, Milano, Rizzoli, 1988, pg. 66 - 67.

³² M. ISNARDI PARENTE in *Platone, Lettere*, a c. di M. Isnardi Parente, trad. di M. G. Ciani, Milano, Fondazione L. Valla, 2002, pg. 17.

nostro autore avverte di dover "esporre per enigmi", allo scopo cautelare di proteggere dottrine evidentemente non divulgabili, in modo che "se questa lettera andasse perduta per terra o per mare, chi si trovasse a leggerla non ne capirebbe il contenuto"³³. E' perciò chiara la riservatezza misterica secondo la quale si parlerà qui di "verità", un'esclusività che, nella forma in cui è preannunciata, ci conduce molto più verso epoche tarde³⁴ e cerimonie di gusto apuleiano, che verso l'età di Platone (- fosse anche il Platone delle dottrine non scritte). Ad ogni modo, non essendo noi gli autentici destinatari dell'epistola, per quanti tentativi siano stati fatti, non siamo a conoscenza della corretta "decodifica" per intendere il messaggio in tutto il suo significato, ma ci è comunque possibile effettuare plausibili congetture al riguardo del *de magis et minus* qui implicato.

T2.2 [Pl., Ep. II, 312 E 1 - 313 A 6] - «Ecco come stanno le cose. Ogni essere sta intorno al Re del tutto (περι τὸν πάντων βασιλέα); tutto è per merito suo ed è causa di tutte le cose belle. Le realtà del secondo ordine stanno intorno al Secondo, e quelle del terz'ordine al Terzo. Ora, queste realtà sono agognate dall'anima dell'uomo (ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή) la quale vuol penetrarne i caratteri propri, guardando in specie ciò che le è congenere; ma neppure uno di tali esseri lo soddisfa del tutto. Se si fa riferimento al re e alle cose di cui ho parlato, non si troverebbe nulla che vi assomigli. Al che l'anima potrebbe chiedere: «Ma allora di che si tratta?». Ebbene, figlio di Dioniso e di Doride, è proprio questa domanda che sta all'origine di tutti i mali, o meglio sono le doglie che a tal proposito si hanno nell'anima, e che, finchè non cessano, impediscono ad essa di incontrare realmente la verità (τῆς ἀληθείας ὄντως οὐ μὴ ποτε τύχη)».³⁵

Il tono di questo passo è pressochè oracolare, il destinatario è appellato "figlio di Dioniso e di Doride", come lo erano gli iniziati alle cerimonie misteriche. Ciò che è *più vero* qui è ancora una volta un Re, potente e terribile, al cui cospetto sta tutta la realtà, della quale Egli solo è l'unica ragion d'essere. La dignità d'esistenza della realtà è sancita per ciascun ente in base alla rispettiva vicinanza o distanza dall'unico monarca. Realtà subordinate si distribuiscono progressivamente più lontano, in secondo e terz'ordine rispetto al principio regio. Più si è vicini al Re, maggior dignità si gode ai suoi occhi. L'anima umana, essendo per natura congenere a questa verità regale e trovandosi separata da essa, è intimamente inappagata e desidererebbe incontrarla

³³ Pl., Ep. II, 312d 1 ss.

³⁴ «La parola "αἰνίγματα" <qui utilizzata da Platone> è la parola con cui venivano designati in epoca tarda gli "ἀκοσύματα" pitagorici» ricorda M. ISNARDI PARENTE in Platone, *Lettere, op. cit.*, pg. 195.

³⁵ Pl., Ep. II, 312e 1 - 313a 6. Ed. critica: J. Burnet, *PLATONIS Opera*, 5 voll., Oxford, Clarendon Press, 1907¹, 1967. Trad. it. di R. Radice in *PLATONE, Opere*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, pg. 1797 - 1798.

e ricongiungersi ad essa. L'incontro dell'anima individuale con la verità è impedito dalla pretesa tracotante di voler sapere di che cosa si tratta la verità, dalla domanda impaziente - «*allora in che cosa consiste la verità?*». Una pretesa di conoscenza che, nel suo ardire, è anzi causa di ogni male. Il monito per il suddito della verità è perciò quello di non domandare, perchè nessuna risposta al riguardo della verità avrebbe con essa alcuna somiglianza e ogni tentativo sarebbe anzi doloroso come le doglie del parto. Anche il dire il Re *essere* la verità è una similitudine inadeguata, perchè "*in riferimento al re*" propriamente "*non si potrebbe trovare nulla che vi assomigli*" tanto è unico.

Propriamente l'enigma in questione non è solo relativo al nome del Re, ovvero l'identificazione della verità, ma il mistero che avvolge la lettera è anche relativo all'indovinare il nome del "secondo" e del "terzo" ordine contigui al re medesimo, ovvero l'identificazione di verità di secondo e terzo ordine. Chi o che cosa si cela dietro queste figure? Comprendere ciò consentirebbe comprendere forse il significato di tali verità secondarie. Nel tentativo di risposta, come vedremo, siamo già agevolati dalla lettura di Plotino che abbiamo anticipato.

Da un punto di vista strettamente formale, il problema esplicativo consiste in quella che Westerink e Saffrey hanno indicato come la "dissimetria dell'enigma"³⁶ e cioè nel fatto che il primo principio è esplicitamente designato come «Re», mentre il riferimento al «secondo» e al «terzo» non ha alcun appellativo né presenta alcun indizio di lettura. L'enigma dice e non dice, allude ma è reticente. Da un punto di vista contenutistico, la soluzione dell'enigma del "più vero" risiede per noi nella storia della sua esegesi, vale a dire nel processo di spiegazione attuato nella sua storicità, dal momento che -al vaglio dei commentatori- sembrerebbe che si sia deciso come spiegare gli ordini progressivi di verità a seconda della dottrina che di volta in volta si voleva autorevolmente fondare su questa costituiva ambiguità della *Lettera II*. Addirittura sembrerebbe che il vero autore dello scritto fosse stato un neopitagorico, Moderato di

³⁶ L. G. WESTERINK - H. D. SAFFREY, *Introduction, Les exégèses de la Lettre II*, in PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Tome I, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1974, 2003², pg. LVIII.

Gades (I sec. d. C.), come attesterebbe un'affinità tra la sua dottrina³⁷ e il contenuto di questa epistola³⁸.

Dei tre livelli menzionati, Novotný³⁹ distingue due interpretazioni principali: un primo significato gnoseologico, influenzato dalla lettura del *Parmenide*, che porta a distinguere (1.) l'Uno, (2.) i νοητά, (3.) la αἴσθησις, oppure un secondo significato, metafisico, più influenzato dalla lettura del *Timeo*, che porta a distinguere (1.) l'unità suprema, (2.) il mondo intellegibile, (3.) il mondo sensibile. Questo secondo significato, di chiara matrice neoplatonica, può essere ulteriormente distinto in due interpretazioni: vi furono coloro che, come Teodoro, Giamblico, Teodoro d'Asine, lo intesero (A) come un *modello metafisico coordinato* d'«una triade di re», cioè tre livelli alla pari di una stessa verità, oppure (B) vi furono coloro che, come Plotino, Porfirio, Proclo, lo intesero come un *modello metafisico subordinato* con la centralità gerarchica di un unico Primo Principio assolutamente trascendente e la dipendenza dei suoi sottoposti, cioè una sola Verità con le sue immediate manifestazioni, rispettivamente, intellegibile e psichica.⁴⁰ Lo statuto nobiliare del Re perciò è quello di essere il solo *primus* oppure *primus inter pares*.

Al di là delle pur attestate riletture gnostiche di Valentino o apologetico-trinitarie di Giustino, sarà Proclo a conferire alla lettera un deciso impulso interpretativo, *in verba magistri*, all'intendimento ontologicamente gradazionistico della "regale" nozione di ἀλήθεια.

³⁷ «Moderato di Gades, filosofo ispano-romano del sec. 1° d. C., seguace dell'indirizzo neopitagorico, in cui sono sensibili influssi platonizzanti, che preannunciano il neoplatonismo e le sue "Ipostasi". Nelle sue *Lezioni Pitagoriche* (o *Scolii Pitagorici*), di cui restano alcuni frammenti, dette un significato simbolico alle concezioni pitagoriche dei numeri, vedendo significare, per esempio, nell'Uno (la "Monade") l'unità, l'identità e l'armonia, nel due (la "Diade") l'alterità, la divisione e la mutazione, e così via dicendo». AA. VV., *Enciclopedia Treccani*, voce "Moderato di Gades", <http://www.treccani.it/enciclopedia/moderato-di-gades/>

³⁸ Cfr. Simpl., *In Phys.*, 230, 34 - 231, 12, dove si trova testimonianza dell'affinità originariamente espressa nell'opera, oggi frammentaria, di Moderato.

³⁹ F. NOVOTNÝ in *PLATONIS Epistulae commentariis illustratae* F. Novotný, Brno, Opera Facultatis Philosophicae Universitatis Masarykianae Brunensis, 1930, pg. 73 - 80. Cfr. anche M. ISNARDI PARENTE: «Ci sono tre dèi intorno ai quali sono raccolte le realtà del mondo e dai quali dipendono. L'antichità ha preso questa epistola molto sul serio: i tre dèi dovevano corrispondere alle tre Ipostasi del neoplatonismo, ed esiste in proposito una ricca letteratura neoplatonica. La critica moderna ha cercato di far luce su questo squarcio teorico, e sono senz'altro nel giusto quanti lo confrontano con quel poco che ci giunge dall'interpretazione neopitagorica di Platone», *op. cit.*, pg. XXVII - XXVIII.

⁴⁰ L. G. WESTERINK - H. D. SAFFREY, *op. cit.*, pg. LIX.

§ 4. LA SOLUZIONE PROCLIANA DELL'ENIGMA. IL PIÙ VERO È IL «RE DI TUTTE LE COSE».

«La ricerca infatti muove l'occhio dell'anima verso l'alto e lo esercita alla visione della verità»⁴¹ scriveva Proclo e la processione di attesa e di tensione al vero torna con lui ad assumere toni marcatamente plotiniani. Il percorso in attesa di ciò che è più vero in Proclo è un percorso interiore e riflessivo di *autoconversione*. Un'autoconversione "ascensionale", per gradi di incrementale prossimità al vero. Scrive Beierwaltes al riguardo: «Se per «verità» si intende un «accordo del conoscente con il conosciuto»⁴² e se l'atto della verità (il dire la verità - ἀληθεύειν) «*é apprensione dell'essere, sia esso in colui che apprende o sia invece prima o dopo di lui*»⁴³, allora per Proclo lo Spirito [sc. il Νοῦς], nella conversione a sè e al proprio fondamento, realizza questo atto della verità: di cogliere cioè in se stesso l'essere primigenio. Mentre pensa se stesso, mentre si conosce e pensando si sa, esso si accorda alla natura della propria essenza. In questa concordanza appropriantesi gli si dà però da conoscere il suo rapporto intelligibile che intercorre tra pensiero ed essere, o la concordanza di pensiero ed essere in quanto verità della propria essenza... Così la conversione (ἐπιστροφή) in quanto autoconoscenza, come atto del dire la verità (ἀληθεύειν) costituisce l'autocompiacimento dello Spirito. Esso riconduce la fine del circolo intelligibile nel suo inizio e così dalla molteplicità della processione (πρόδος) rende il movimento del pensiero uno con il suo fondamento e il suo principio»⁴⁴. Il coglimento della verità secondo Proclo avviene perciò attraverso una "apprensione" spirituale, attraverso cioè quell'esercizio alla *visione intuitiva del Bene* che è fondamento e principio della verità⁴⁵.

Commentando il sesto libro della *Repubblica*, Proclo fa propria l'immagine platonica della luce del Sole (τὸ τοῦ ἡλίου φῶς) e servendosi di questa immagine descrive la nozione di verità: «*la Verità - dice - illumina tutti gli oggetti conosciuti, allo stesso modo in cui la luce del sole <illumina> gli oggetti che sono visti e <la Verità> sembra essere l'irradiazione luminoso del Principio sovraessenziale del 'Tutto' (καὶ <ἀλήθεια>*

⁴¹ PROCL., *In Alc.*, 236, 1-2: «ἡ γὰρ ζήτησις ἀνακινεῖ τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καὶ γυμνάζει πρὸς τὴν θεάν τῆς ἀληθείας».

⁴² *Id.*, *In Tim.*, II 287, 3 – 5: «καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀλήθεια εἶναι ἡ πρὸς τὸ γινώσκόμενον ἐφαρμογὴ τοῦ γινώσκοντος».

⁴³ *Ibi*, II, 287, 9 – 11: «ἔστι τὸ ἀληθεύειν ἢ κατὰληψις τοῦ ὄντος, εἴτε ἐν αὐτῷ ὄν τῷ ἐλόντι εἴτε πρὸ αὐτοῦ εἴτε μετ' αὐτό».

⁴⁴ W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann GmbH, 1965¹, 1979²; Trad. it., *Proco, I fondamenti della sua Metafisica*, introd. di G. Reale, trad. di N. Scotti, Milano, V&P, 1988, pg. 171- 172.

⁴⁵ *Id.*, *op.cit.*, pg. 280 - 281.

ἔοικεν ἔλλαμψις εἶναι τῆς ὑπερουσίου τῶν ὄλων ἀρχῆς), irradiazione luminoso ad opera del quale sia per gli Intelligibili sia per coloro che hanno intelletto <ha luogo> una certa partecipazione a quel Principio (δι' ἣν καὶ τοῖς νοητοῖς ὑπάρχει μετουσία τις ἐκείνης καὶ τοῖς νοοῦσιν)»⁴⁶. Ora, però, - precisa Proclo - come la luce non è il Sole, così la verità non è il Principio, ma ne è quell'«irradiazione luminoso» che consente di vedere e di discernere le cose sensibili e le forme intelligibili⁴⁷.

Sempre commentando la stessa opera, Proclo sviluppa ulteriormente quest'idea di verità, modellandola però in senso neoplatonico, in virtù della superiorità su di essa dell'Idea di Bene.⁴⁸ Un primato sia di tipo (a.) epistemologico-gnoseologico (*Bene > scienza e verità*) sia di tipo (b.) ontologico (*Bene > essenza e esistenza*), come questi due celebri passi di Platone gli hanno indicato: (a.) «È giusto giudicare simili al Bene questi due valori, la scienza e la verità (ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια), ma non ritenere il Bene l'una o l'altra delle due: la condizione del Bene dev'essere tenuta in pregio ancora maggiore» e (b.) «Gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal Bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), anche se il Bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende⁴⁹ l'essenza»⁵⁰. Si legga il commento procliano, puntuale al riguardo:

T2.3 [Procl., *In Pl. R.*, XI, 277, 14 - 27; 280, 27 - 29; 287, 6 - 8; 11 - 17] - «D'altra parte <Platone, nella Repubblica, per bocca del suo Socrate> mostra che <il Bene> è anche al di là della Verità, allo stesso modo in cui il sole <è al di là> della luce; ora ne consegue che il Bene non può accogliere in sé la Verità (δείκνυται δὲ καὶ τῆς ἀληθείας ἐπέκεινα ὄν, ὡς ὁ ἥλιος τοῦ φωτός· τούτῳ δὲ ἔπεται τὰγαθὸν ἄδεκτον ἀληθείας εἶναι). Infatti né è possibile che ciò che è al di sopra della verità sia

⁴⁶ Procl., *In Pl. R.*, XI, 279, 25 - 28. Ed. critica: G. KROLL, *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii*, voll. I - II, Lipsiae 1899 - 1901, pg. 279. Trad. it. PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, a c. di M. Abbate, Bompiani, Milano, 2004, pg. 249.

⁴⁷ Cfr. anche M. ABBATE, *Il 'superamento' del Parmenide: il fondamento ineffabile di «evidenza» e «verità»*, «Oltrecorrente», 5 (2002), pg. 135 - 146, in particolare pg. 139 ss.

⁴⁸ «L'analogia con il sole consente a Platone di stabilire <le> caratteristiche dell'idea del bene. Come infatti il sole è la condizione della luce e della vista, nel senso che ne è la causa, senza identificarsi però con nessuna delle due, così l'idea del Bene è la condizione della verità e della scienza, senza identificarsi con esse. Il Bene in sé è dunque ciò che consente all'intelletto di conoscere la verità. E come il sole, in quanto causa e principio della luce e della vista, è a queste superiore, così il Bene, in quanto è principio e causa della verità e della scienza, è a queste superiore. L'idea del Bene, dunque, è la realtà più alta che ci sia, superiore alla stessa verità... Come il sole è causa della generazione e della vita delle cose visibili (e in quanto tali sensibili), così il Bene in sé è causa dell'esistenza e dell'essenza delle realtà intelligibili. L'idea del Bene è dunque ciò che fa esistere e fa essere - cioè essere quello che sono - le altre idee, e in quanto tale è superiore, oltre che alla verità, anche all'essere. La concezione della duplice superiorità del bene sarà accolta più tardi da Plotino». E. BERTI, C. ROSSITTO, F. VOLPI, *Lecture Filosofiche*, fascicolo su Platone, a c. di C. ROSSITTO, Laterza, Roma-Bari, 1998, pg. 30, (disponibile anche in rete: <http://www.laterza.it/scuola/alef>).

⁴⁹ «L'espressione platonica "al di sopra dell'essere" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), diventerà assai celebre e i filosofi neoplatonici la imporranno come caratteristica dell'Uno». G. REALE note a PLATONE, *Repubblica*, a c. di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano, 2009¹, pg. 721, n. 43.

⁵⁰ *Pl.*, *Resp.*, VI, 509b 6 - 10. Trad. ns.

veramente né è possibile che qualcosa di diverso da tutto il resto esista veramente, cosicché, se davvero è, ma non è veramente, sarebbe non veramente essere. Ma questo è impossibile: infatti Platone afferma che ciò che non è realmente viene dopo ciò che è realmente. Ora il Bene non è veramente essere, dal momento che genera la Verità, ma non può assolutamente accogliere in sé ciò che genera; invece tutto ciò che è veramente deve necessariamente partecipare di verità. <Socrate> inoltre mostra che <il Bene> è al di là anche dell'Essere (δείκνυται δὲ καὶ τοῦ ὄντος ἐπέκεινα ὄν). Se infatti l'Essere è veramente essere, e se d'altro canto il Bene ha fatto sussistere la Verità che è superiore all'Essere, allo stesso modo in cui la luce è più veneranda di ciò che è visibile proprio grazie alla luce stessa, il Bene è superiore all'Essere (κρεῖσσον τὸ ἀγαθὸν τοῦ ὄντος). [...] <il Bene> è conoscibile con la sola intuizione divinamente ispirata che è superiore all'intelletto, la quale egli chiama «sguardo dell'anima»; e quest'ultimo, afferma <Socrate>, «avendolo volto in alto» [cfr. VII 540a], bisogna rivolgere al Bene (μόνη ἄρα γνωστὸν τῇ ἐνθέῳ προσβολῇ τῇ τοῦ νοῦ κρείττονι, ἣν «αὐτὸς ἀγῆν» καλεῖ «τῆς ψυχῆς», ἣν «ἀνακλίναντα», φησίν, ἐκείνῳ δεῖ προσβάλλειν) [...] solo quello è il Bene, dal quale risulta dipendere ogni realtà ed anche ogni perfezione in vista del quale sono tutte le cose, mentre esso stesso non è in vista di nulla [...] Ed è questo Bene che regna su tutte le cose sia sulle Intelleggibili sia sui sensibili, verso il quale Platone ci ha fatto risalire anche nelle Lettere [cfr. II, 312 e 1 - 3] quando ha affermato: «Intorno al Re di tutte le cose si trovano tutte le cose ed in vista di quello sono tutte le cose, e quello è causa di tutto ciò che è bello». Le cose che in effetti <Platone> là ha affermato in modo conciso, qui le ha illustrate più diffusamente; ma certamente queste parole sono state là pronunciate a proposito del Primo Dio, dunque il Bene è secondo Platone il Primo Dio (ἀλλὰ μὴν ἐκεῖ περὶ τοῦ πρώτου θεοῦ ταῦτα ἔφθεγγεται· τὸ ἄρα ἀγαθὸν ἐστὶν ὁ πρῶτος κατὰ Πλάτωνα θεός)»⁵¹.

Passo questo dove è possibile effettuare almeno i seguenti quattro rilievi: (1.) l'ulteriorità, la trascendenza e la generatività del Bene come spiegazioni della sua superiorità metafisica rispetto alla verità e all'essere stessi, (2.) la coglibilità di tale Principio, possibile attraverso sola intuizione («sguardo dell'anima... volto verso l'alto»), (3.) il gradazionismo che va scandendosi dal sensibile all'Intellegibile, (4.) l'identificazione del Bene con il Primo Principio. E proprio quest'ultimo punto rappresenta, infine, la soluzione dell'enigma, come il riferimento esplicito alla *Lettera II* conferma. Il «Re di tutte le cose» è per Proclo l'Idea platonica di *Bene*. Un Principio oltre la nozione stessa di verità e che anzi ne è la causa generativa. Anche altri passi procliani confermano questa sua convinta identificazione, come si può leggere ad esempio, oltre che nel suo Commento al *Timeo*⁵², nel suo Commento al *Parmenide* di Platone, dove l'atto proprio di questo principio meta-veritativo è detto «ἐξήρηται» (v. medio-passivo da ἐξαιρέω), cioè «supera», «è oltre», «trascende»:

⁵¹ *Ibid.*, pg. 245 - 246; 251 - 252; 265.

⁵² Procl., in *Tim.*, I, 393, 19 ss.; II, 306, 3 ss.; II, 393, 19 ss.; II, 356, 8, ss.

T2.4 [Procl., in *Prm.*, 1067, 1081, 1096-7, 1109, 1115, 1150] - «Ma se coloro che hanno prodotto questi argomenti riguardo alla Prima Ipotesi vogliono che i tre Re della Lettera II (312e) siano secondari all'Uno... <bisogna rispondere che> l'Uno non potrebbe neanche essere numerato con le cose secondarie rispetto ad esso (μη οὖν συναριθμηται τὸ ἐν τοῖς δευτέροις), che è superiore a tutti i computi di ciò che gli segue e non è passibile di essere classificato con nient'altro [...] Come dice Platone stesso, non c'è niente di simile al Primo Principio, niente da potersene avere normalmente cognizione. Infatti in verità, come Platone scrisse nella Lettera II (312e), esso è la causa di tutti i mali per l'anima, il cercare caratteristiche particolari del Primo Principio e impiegare il ragionamento nel tentativo di conoscerlo <...perché> è solo attraverso l'Uno che noi possiamo conoscere l'Uno (γινώσκομεν... ἐνὶ τὸ ἐν) [...] Platone interdisce nella sua Lettera II (312e) la pratica di domandare del Primo Principio «di che sorta è?» (ποιὸν τι), in modo che noi non facessimo del Primo Principio qualche cosa di particolare invece che intenderlo essere semplicemente ciò che è (ἵνα μη τὸ πρῶτόν τι ποιήσωμεν ἀντὶ τοῦ ἀπλῶς). [...] Per sua ragione [sc. del Principio] tutte le cose sono ed esso è la causa di tutte le cose, come viene detto sempre nella Lettera II (312e)... infatti ciò che è primariamente qualcosa è la causa per tutte le altre cose del loro <venire ad> essere secondariamente ciò che esso è primariamente (τὸ γὰρ πρῶτως ὄν αἴτιον τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι δευτέρως ὅπερ λέγεται πρῶτως). [...] Se nella Lettera II (321e) Platone dichiara che tutte le cose sono in riguardo del re di tutto e sono per sua ragione ed egli ne è la causa di tutta la nobiltà è chiaro che Platone dica questo perché tale entità è l'inizio di tutte le cose e il loro compimento e il loro intermedio <senza essere a propria volta inizio, medio o compimento> ... l'Uno è quindi trascendente sopra tutte queste cose (πάντων ἄρα τούτων ἐξήρηται τὸ ἐν) [...] Platone è chiaro <nella Lettera II (312e)> nell'affermare che il Primo Principio è la causa di tutte le cose buone (ἐκεῖνο αἴτιον εἶναι πάντων τῶν καλῶν), ma non 'causa' nel senso che si serva di altre potenzialità attraverso le quali produce ogni cosa: infatti, una potenza genera ciò che genera inferiore (lett. «secondaria») ai suoi poteri (καὶ γὰρ ἡ δύναμις δευτέρα τῶν οἰκείων δυνάμεων ὑφίστησιν ὅσα ὑφίστησι)»⁵³.

Si noti come il principio procliano soprariportato «ciò che è primariamente qualcosa è la causa per tutte le altre cose del loro essere secondariamente ciò che esso è primariamente», in linea teorica, sembrerebbe lo stesso del brano aristotelico di *Metaph.* α 1, 993 b 24 - 25 «ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura» trattato nell'*Introduzione*⁵⁴, ma, anticipiamo, se in Proclo tale principio ha una marcata valenza gradazionistico-ontologica, altrettanto non è possibile dire per il senso aristotelico, che diremmo piuttosto *logico-eziologico*.

⁵³ Proclus, *In Platonis Parmenidem*, 1067, 1081, 1096-7, 1109, 1115, 1150. Ed. critica: V. COUSIN, *Procli philosophi Platonici Opera inedita*, pt. 3. Durand, Paris, 1864¹ (Olms, Hildesheim, 1961). Cfr. Trad. ingl.: PROCLUS *Commentary on Plato's Parmenides*, a c. di G. R. MORROW, J. M. DILLON, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1987, 1992². Ns. Trad.

⁵⁴ Cfr. Cap. I

Anche nella *Teologia Platonica* di Proclo, sono dedicati due importanti capitoli all'analisi della *Lettera II* e, come abbiamo anticipato al paragrafo precedente, l'autore non sarà tra coloro che sosterranno un'interpretazione della epistola in senso tripartito o - tantomeno - trinitario, ma ne rimarcherà invece con decisione (B) il primato unico del «Re», sola causa di verità. I capitoli in questione sono probabilmente in polemica con le dottrine del "collega" Amelio, filosofo neoplatonico vissuto nel III sec. a.C., il quale, secondo Proclo, avrebbe commesso l'errore di identificare i tre Re della *Lettera II* con tre diversi Demiurghi del *Timeo*.

T2.5 [Procl., *Theol. Plat.*, libro II, cap. 8 - 9] - «Molte altre cose si potrebbero dire mettendo in luce la superiorità del Primo Principio rispetto ad ogni realtà divina: e certamente chi sostiene discorsi di questo tipo sarà in modo particolare per noi vero esegeta, per noi che diciamo che il Bene è impartecipabile e che è posto al di fuori di tutti i generi intelligibili o intellettivi e che sta al di sopra di tutte le unità divine. Ma il fatto che Platone consideri «Re di tutte le cose» il Primo Dio, e sia questo che definisce «ciò in vista di cui sono tutte le cose» e «Causa di tutte le cose belle», non mi pare che richieda molto ragionamento per coloro che prendono in esame le parole di per se stesse [...] da Platone «Re» viene definito solo il Primo Dio [...] <nel brano dell'Epistola II, testualmente riportato,> avendo egli premesso che dobbiamo purificare le nostre nozioni concernenti il Primo attraverso gli enigmi, <Platone> celebra il Re di tutte le cose, e fa risalire ad esso la causa di tutte quante le cose belle ed al contempo buone. Chi è dunque il Re di tutte le cose se non il Dio unitario, quello che trascende tutte le cose e che introduce da se stesso tutte le cose e che in base ad un'unica causa è guida di tutti quanti gli ordinamenti? Chi è che fa rivolgere tutti i fini verso se stesso ed intorno a se stesso li fa sussistere? Infatti appellandolo "ciò in vista di cui sono tutte le cose", "fine di tutti i fini" e "causa originaria", non mancheremmo la verità (οὐκ ἄν ἀμάρτοις τῆς περὶ αὐτὸν ἀληθείας). Chi è del resto colui che "di tutte le cose belle" è causa? [...] Dunque una sola sia la verità riguardo al Primo Principio (μία μὲν οὖν ἀλήθεια περὶ τῆς πρώτης ἀρχῆς), che soprattutto celebri di esso il carattere ineffabile, semplice ed ulteriore rispetto a tutte le entità, verità la quale fa sussistere tutte le altre entità intorno a quel Principio [...] In questa prospettiva accoglieremo pertanto non solo le venerande concezioni di Platone, ma anche l'ordine che si addice alla realtà delle cose. E diremo che la prima dottrina indica opportunamente la semplicità del «Re di tutte le cose» e la sua superiorità e il carattere irrelato e semplicemente la sua non-appartenenza all'ordine di tutte le cose [...] si deve attribuire a ciò che è migliore perché sia principio causale di tutte le cose ed anche pre-causale, come il ragionamento veritiero ha messo in luce. Ma questo è il Bene (ὡς ὁ ἀληθῆς λόγος· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἀγαθόν)».⁵⁵

Il più alto grado metafisico è identificato da Proclo con il «Re di tutte le cose», il Primo Dio, la quota ontologica più elevata, *causa della verità di tutte le cose*. Queste considerazioni sono tutte suffragate e avvalorate nel nome di Platone. La conclusione è

⁵⁵ Procl., *Theol. Plat.*, libro II, cap. 8 - 9, pg. 52 (20) - 59 (25). Ed. critica: H.D. Saffrey and L.G. Westerink, *op. cit.* Trad. it. M. Abbate, PROCLIO, *Teologia Platonica*, Milano, Bompiani, 2005, pg. 260 - 271.

ancora l'identificazione del «Re» con l'Idea di *Bene*. Ma la caratteristica qui peculiare è l'*ulteriorità* di questo Principio: il tipo di verità qui descritta è qualcosa di radicalmente altro rispetto al *continuum* gradazionistico. Il Vero assoluto è separato dal restante ordinamento metafisico. La "processione" veritativa è come una scala che, all'ultimo gradino, richiede un *salto*, uno scarto differenziale nello statuto d'essere ed è una verità essa stessa talmente "fuori scala" che gli è propria soltanto "la non-appartenenza all'ordine delle cose". Come vedremo, la prospettiva aristotelica andava muovendosi su coordinate radicalmente differenti rispetto a queste procliane -coordinate logiche che "riadattate" in senso ontologico risulteranno assai utili per strutturare "secondo il più e il meno" questo schema metafisico.

Ma per Proclo «il fondamento dell'identità di essere e pensiero - scrive M. Abbate - «è dunque un principio che per la sua intrinseca natura è *assolutamente altro* dall'essere e dal pensiero»⁵⁶. Ancora una volta "ineffabile" è la sua regalità e non se ne si può parlare se non per approssimazione. E' strenuo in questo senso lo sforzo linguistico di Proclo: "impartecipabile", "meta-genere", "irrelata", "trascendente" sono le attribuzioni di *ulteriorità* che la descrivono⁵⁷. Trovarsi al cospetto di tale Re significa assistere alla chiusura del cerchio dell'esistenza, essendo egli contemporaneamente pre-causa e fine ultimo di tutte le cose. E' "la fine del circolo intelligibile" della processione veritativa -come sopra scriveva Beierwalters. La logica del più e del meno trova qui il suo grado massimo: l'enigma platonico si scioglie nell'immagine del Primo Dio. E, come ammonisce Saffrey⁵⁸, paradossalmente non importa che sia la "vera" soluzione dell'enigma, importa che sia quella che ha trovato consenso e maggioritaria accoglienza nel corso delle interpretazioni successive. La superiorità del Primo Principio, descritta in questi termini, incontrava evidentemente il favore dei tempi e

⁵⁶ «La verità <in Proclo> dunque non è più, come invece in Parmenide, un aspetto intrinseco dell'essere, bensì una "proprietà" che deriva dal Primo Principio, l'Uno-in-sé posto al di là dell'essere e del pensiero. Ciò significa, in ultima analisi, che il *fondamento* dell'identità di essere e pensiero è quel Principio che per sua intrinseca natura è *assolutamente altro* dall'essere e dal pensiero. L'Uno-in-sé è in grado di fondare l'unità-identità di essere e pensiero proprio in quanto è posto al di là di essere e pensiero. D'altra parte, in quanto fondamento della verità il Primo Principio risulta *al di sopra della verità* stessa [...] Proprio per la sua assoluta trascendenza anche rispetto all'intelletto e alla totalità degli enti, il Primo Principio risulta il fondamento dell'unità dell'essere pur nella sua intrinseca molteplicità, ovvero la realtà intelligibile, essa stessa suddivisa secondo precisi livelli e scansioni [...] Seguendo il ragionamento procliano, il *fondamento* della verità dell'intelligibile e della sua autoidentità è l'assoluta trascendenza di ciò che si delinea come *totaliter aliter* [...] il fondamento dell'identità di essere e pensiero è dunque un principio che per la sua intrinseca natura è *assolutamente altro* dall'essere e dal pensiero». M. ABBATE, *Parmenide nella Teologia Platonica tra "reinterpretazione" e superamento*, saggio integrativo a PROCLO, *Teologia platonica*, op. cit., pg. 1156 – 1157.

⁵⁷ Cfr. F. CALABI (a c. di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio del medio platonismo*, ETS, Pisa, 2002.

⁵⁸ L. G. WESTERINK - H. D. SAFFREY, op. cit., pg. LIX.

ancora ne incontrerà nelle teologie che nei secoli successivi andranno via via strutturandosi. La verità «maggiore» era percepita (quasi in senso gnostico) tanto più autentica quanto più distante dalla sensibilità materiale, così come - per esprimersi con un altro celebre esempio - quanto più distante era il Re dal diretto intervento nell'amministrazione del proprio regno, tanto maggiore era pensata la sua regalità e potenza.

§ 5. PIÙ O MENO RE SUL COSMO PER ALESSANDRO.

Per la mentalità greca, l'immagine più immediata di *basiléus* è quella del sovrano assoluto d'oriente, un sovrano umano tricotantemente divinizzato. Se in Omero questo termine significava semplicemente «Re» nel senso di "colui che è primo per distinzione di valore", in epoca più tarda assunse il significato specifico di «Re di Persia», con l'accezione di «tiranno», ricchissimo despota ereditario di un impero sterminato e suo dominatore unico - tanto da poter essere considerato una sorta di primo «ingranaggio» capace di mettere in moto «a cascata» tutto il complesso sistema a lui asservito. Non a caso, questo titolo augusto sarà poi fatto proprio dall'Imperatore (romano d'Oriente e poi bizantino), oltre che attributo distintivo del Dio, Zeus *re* degli dei. La logica della comparazione tardo-antica e medioevale identifica con questo appellativo il valore massimo di verità.

All'interno del *Corpus Aristotelicum* è stata tramandata un'opera di cosmo-teologia, il *De Mundo*, un'opera probabilmente spuria -nonostante il tentativo di provarne l'autenticità di G. Reale⁵⁹- nella quale ricorre questa sontuosissima immagine regale. A nostro avviso, coloro che nell'antichità fecero passare il *De Mundo* per opera di Aristotele, eseguirono, più che un conferimento d'autorevolezza, un'operazione di *sincretismo filosofico*, andando a collegare il portato di un retaggio platonico all'esposizione aristotelica. Non è un caso, del resto, che un platonico come Apuleio ne

⁵⁹ G. REALE e A. P. BOS, *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano, V&P, 1995². Cfr. le semere valide riserve d'attribuzione ribadite da J. BARNES, «Review of *De Mundo, Aristotele: Trattato sul Cosmo per Alessandro, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici* by Giovanni Reale», in *The Classical Review*, New Series, Vol. 27, No. 1, (1977), pp. 40 - 43.

avesse poi elaborato una sua versione in lingua latina, destinata ad avere grande diffusione. Il fatto inoltre che l'opera fosse dedicata ad un «Re» quale Alessandro Magno non fece altro che alimentare la leggenda e il numero dei lettori che ad essa si riferivano. «Il riferimento al Gran Re può essere qui giustificato sulla base del fatto che il presunto Autore sta parlando ad Alessandro figlio di un re e re lui stesso o re nel futuro, e il paragone di Dio *con un re* era il più ovvio. E trattandosi appunto di Dio, era di per sé logico che l'Autore lo paragonasse *al più grande dei re*: tanto più che il sistema di governo di questo Gran Re si attagliava benissimo al sistema di governo del mondo, che, nella concezione dell'Autore, Dio esercita. Che, poi, il Gran Re fosse qualcosa di favoloso e quasi mitico già in Platone, lo abbiamo già sopra ricordato; e il fatto che Platone citi spessissimo il Gran Re *doveva rendere ancor più naturale il paragone che qui leggiamo*»⁶⁰.

La nozione del «più vero» uscirà da questi testi ancora più idealizzata: quella del Re di Persia, così come il Dio, è ancora una volta l'immagine più adeguata a descrivere una verità al suo rango massimo. Il gradazionismo speculativo giunge ad immaginare il suo vertice gerarchico in chi domina il mondo e in chi domina l'universo.

T2.6a ["Aristot.", *De Mundo*, 397b - 398b 10] - «Dio ha avuto il primo e il più alto posto e, per questo motivo, è denominato «l'altissimo» avendo eretto il suo seggio, per dirla col poeta, «nella più alta sommità» di tutto quanto il cielo (Hom., *Il.*, VIII, v. 3). Della sua potenza beneficia in sommo grado il corpo che è più vicino a lui, poi il corpo che viene dopo di quello, e così di seguito fin dove iniziano i luoghi in cui noi ci troviamo. Per questo la terra e le cose che sono sulla terra, trovandosi nella più grande distanza dal soccorso che viene da Dio (*ἐν ἀποστάσει πλείστη τῆς ἐκ θεοῦ ὄντα ὠφελείας*), sembrano essere deboli, incoerenti, e piene di grande confusione; tuttavia, nella misura in cui il divino ha, per sua natura, la capacità di entrare dappertutto, le cose del nostro mondo accadono conformemente a ciò che accade nelle regioni celesti, e a seconda che siano più vicine o più lontane da Dio, partecipano in misura maggiore o minore del suo soccorso (*κατὰ τὸ ἔγγιον τε καὶ*

T2.6b [Apul., *De Mundo*, XXV - XXVII] - «Non v'è dubbio che Egli occupi una sede suprema, eccelsa, e che nelle lodi dei poeti il suo nome riceva titoli che spettano ai consoli, ai re; non v'è dubbio che occupi un trono consacrato sulle rocche impervie del cielo; non v'è dubbio inoltre, che gli esseri a lui più vicini derivino da lui la sua potenza in misura maggiore (de potestate eius amplius trahere): i corpi celesti quanto più sono vicini a Dio, tanto più da Dio ne ricevono (quanto finitima sunt ei, tanto amplius de deo capere); molto meno ne ricevono gli esseri che vengono dopo di loro e, proporzionalmente alle distanze, i benefici della bontà divina giungono fino a noi (multo minus, quae ab illis sunt secunda, et ad haec usque terrena pro intervallorum modo indulgentiarum dei ad nos usque beneficia pervenire). Ma poichè crediamo che Dio penetra nell'universo ed estende la sua potenza fino a noi ed oltre, si deve ritenere che Egli conceda alle singole realtà un vantaggio maggiore o minore in proporzione alla

⁶⁰ G. REALE, *op. cit.*, pg. 325.

πορρωτέρω θεοῦ εἶναι μᾶλλον τε καὶ ἥττον ὠφελείας μεταλαμβάνοντα). *E' dunque meglio ammettere -e questo è senza dubbio conveniente e perfettamente confacente a Dio- che la potenza che sta in cielo, anche per le cose che sono più distanti, e, in breve per tutte quante le cose, sia causa della loro conservazione, anzichè ammettere che, penetrando e aggirandosi in luoghi in cui non è nè bello nè decoroso, essa stessa si occupi <direttamente> delle cose che riguardano la terra. Questo, in verità, ossia il sovrintendere a qualsivoglia lavoro, non si addice nemmeno a coloro che governano gli uomini, come, ad esempio, a chi comanda un esercito o una città o una casa, qualora vi sia necessità, piegare un sacco da viaggio o fare un lavoro ancor più umile, che potrebbe fare uno schiavo qualsiasi; ma <a Dio> si addice piuttosto quello che ci è attestato del Gran Re. Infatti l'apparato esteriore di Cambise, di Serse e di Dario era stato splendidamente organizzato in rapporto alla elevatezza del decoro e della dignità. Il re in persona, come si dice, risiedeva a Susa o a Ecbatane, a tutti invisibile, occupando un meraviglioso palazzo reale con un recinto, tutto scintillante di oro, di ambra e di avorio. Numerosi vestiboli contigui e portici distanziati fra loro da uno spazio di numerosi stadi erano fortificati da porte di bronzo e da grandi mura. Fuori di queste mura, gli uomini più importanti ed illustri erano disposti in ordine gerarchico, gli uni accanto alla persona del re con funzioni di guardie del corpo e di ministri, gli altri con funzioni di guardie di ciascun recinto, detti "custodi delle porte" ed "uditore", in modo che il re stesso, chiamato "sovrano" e "Dio", potesse vedere ogni cosa e ogni cosa udire [...] Orbene, bisogna credere che la superiorità del Gran Re rispetto a quella del Dio che domina il cosmo sia di tanto inferiore quanto lo è la condizione dell'essere vivente più umile e più debole rispetto alla condizione del Gran Re; cosicchè, se era sconveniente pensare che Serse stesso sbriggasse tutte le faccende ed eseguisse i propri voleri e presidiasse all'amministrazione <in ogni parte>, molto più indegno sarebbe pensarlo per Dio. Più dignitoso e*

lontananza o vicinanza da Lui (quantum abest vel imminet, tantum existimandum est eum amplius minusve rebus utilitatis dare). Perciò è più giusta e più degna la seguente opinione: quel sommo potere, consacrato nei santuari del cielo, porta il suo aiuto salvifico agli esseri più lontani e a quelli più vicini, allo stesso modo, da sè oppure servendosi di intermediari, senza coinvolgersi specificamente con ogni singolo essere, senza darsi da fare a diretto contatto con ogni realtà, in contrasto col proprio decoro. In effetti, un compito talmente umile, così poco sublime, non si addice neppure ad una personalità umana che abbia, per quanto poco, un certo livello di coscienza di sè. [...] Cambise, Serse e Dario furono sovrani potentissimi; l'eminente potere, derivato dalle ricchezze, era ulteriormente esaltato dal loro lussuoso stile di vita; Serse, divinizzato a Susa e a Ecbatana, come in una sorta di santuario, non manifestava il proprio volto a nessuno, così a caso, ma se ne stava chiuso in una reggia mirabile i cui tetti splendevano del candore dell'avorio, della luce dell'argento, delle fiamme dell'oro e dell'abbaglio dell'ambra. Era tutta una fuga di sale; le porte esterne difendevano quelle interne; c'erano porte di ferro, mura di saldezza adamantina. Davanti ai portali, guardie del corpo regie, tutti uomini robusti, esercitavano un'attenta custodia alternandosi con turni di guardia sorteggiati. Tra loro c'era anche una ripartizione di funzioni: nel seguito regale vi erano alcuni che portavano le armi; distaccati, altri custodivano i singoli luoghi: c'erano guardiani delle porte e guardiani degli atri. Fra loro, poi, alcuni erano chiamati «orecchie del re», «occhi dell'imperatore». Grazie a questi svariati tipi di compiti, quel re era da tutti ritenuto un dio, perchè dai rapporti dei suoi informatori veniva a sapere tutto ciò che avveniva in ogni luogo [...] E' dunque necessario mettere a confronto quel regno con la corte dell'universo, usando lo stesso criterio con il quale si paragonano l'uno con l'altro il sommo e l'eccellentissimo (summus atque exsuperantissimus) fra gli dei e l'uomo debole e inferiore. Se non è decoroso per un uomo o per un re, quale che sia, curare personalmente tutto ciò che egli vuole compiere, tanto più un simile

⁶¹ Aristot., *De Mundo*, 397b - 398b 10. Ed. critica: W.L. Lorimer, *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, Paris, Les Belles Lettres, 1933. Trad. it. G. Reale e A. P. Bos, *op. cit.*, pg. 215 - 219.

⁶² Apul., *De Mundo*, XXV - XXVII. Ed. critica: J. Beaujeu, APULÉE, *Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Trad. it. APULÉIO, *De Mundo*, a c. di M. G. Bajoni, Pordenone, Ed. Studio Tesi, 1991, pg. 47 - 52.

più conveniente è che Dio risieda nelle regioni più alte e che invece la sua potenza, attraversando tutto l'universo, muova il sole e la luna, faccia ruotare tutto il cielo e sia causa della conservazione di tutte le cose che sono sulla terra»⁶¹.

comportamento si addice a un Dio. Bisogna dunque pensare che egli conservi al massimo grado la sua dignità e maestà, a condizione che stabilmente sieda sul trono eccelso e distribuisca i suoi poteri per tutte le parti dell'universo, poteri che sono affidati al sole alla luna e a tutto il cielo; è loro compito infatti guidare e conservare tutto ciò che esiste sulla terra»⁶².

Almeno tre aspetti sottesi alla logica comparativa qui meritano di essere considerati, essi sono: il carattere di "proporzione", di "potenza" e di "processione".

La proporzione, o meglio, *la sproporzione* è il fulcro di questo esempio didascalico. La logica sulla quale si basano questi testi è quella del confronto. L'esposizione è costruita sulla base di questa proporzione di analogia: «*tanto è distante ed inferiore la più umile delle creature rispetto al Re di Persia quanto il Re di Persia è distante ed inferiore rispetto a Dio*». Questa proporzione coinvolge due termini estremi, Dio e la più umile creatura, ed un termine medio, il Re di Persia. Il senso di lettura della proporzione è quello dell'inferiorità, un verso volto a mettere in risalto il divario e la distanza tra i termini rispetto alla superiorità di Dio. Doveva essere a tutti evidente quanto fosse inaccessibile il Re di Persia nella sua lontana e babelica reggia: ancor di più evidente sarà l'inaccessibilità di Dio. Se Dio è la maggiore verità esistente, questa proporzione è allora la cifra della sua irraggiungibilità.

Di conseguenza, ciò che è più prossimo alla regalità gode maggiormente del beneficio e della dignità "*pro intervallorum modo*", cioè, secondo la proporzione della distanza.

La distanza s-proporzionata trova il suo motivo nella diversità di potenza. Il Re di Persia è talmente potente che *può* non intervenire direttamente nell'amministrazione del suo regno in virtù dell'articolata e organica gerarchia dei suoi emissari, così come il Dio, nella sua immobilità, tutto orchestra e governa in virtù della sua potestà infinita. La verità arriva al Re tramite il suo controllo e grazie alla sua presenza indiretta ma immediata in ogni parte del regno, così come e ancor di più arriva a Dio la verità delle cose, che la possiede al maggior grado: in ciò consiste la sua potenza.

La processione, come la processione apuleiana, è il movimento che si attua in questa distanza cosmica: il moto ascensionale di *ciò che è meno* verso *ciò che è più*, di *ciò che è meno vero* verso *ciò che è più vero*. Questa è la via che, tra le miriadi di corti negli

inaccessibili palazzi del Re, conduce diretta alla sala del trono, alla maggiore ed unica verità. «L'Autore intende costruire un'analogia tra la posizione di Dio nei confronti del cosmo e quella del re nei confronti dell'impero persiano... Erodoto (I, 98) riferisce che Ecbatane aveva sette pareti, ognuna con il suo proprio colore. Logicamente si può concludere che l'autore del *De Mundo* considerasse le sette sfere del Sole, della luna e dei cinque pianeti come stazioni nel percorso verso il «Gran Re». Il palazzo reale era il posto ove le principali strade dell'impero, le «vie reali» ... convergevano da ogni parte dell'impero. Più tardi Filone di Alessandria spiegherà la «via regale» menzionata in *Numeri* 20, 17 come il cammino che compie l'anima nella sua ascesa dalla sfera della realtà visibile attraverso i cieli sino al Dio trascendente»⁶³ e in chiave sempre più trascendente sarà interpretata⁶⁴. L'Apuleio esoterico non poteva certo rimanere insensibile di fronte a simili discorsi, ragion per cui scelse di far proprio questo testo mutuandolo al mondo latino.

Lo stesso Apuleio, tra l'altro, quando intorno al 160 d.C ebbe a difendersi dall'accusa di magia di fronte al Proconsole d'Africa Claudio Massimo, si trovò a pronunciare queste parole:

T2.7 [Apul., *Apologia*, LXIV, 5 - 7] - «Noi seguaci di Platone (Platonica familia), d'altra parte, conosciamo soltanto il lieto e il felice, il solenne e l'elevato e il celestiale. Come è evidente, nel suo desiderio di elevarsi, questa scuola ha investigato cose ben più sublimi del cielo e si è fermata sul bordo estremo dell'universo. Massimo, che ha letto attentamente il Fedro, là dove si parla di luoghi sopracelesti che si estendono sulla sfera convessa del cielo (τὸν ὑπερουράνιον τόπον... ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ - cfr. *Phaedr.*, 247c 3; b 7 - 8), sa che diciamo la verità. Massimo pure comprenderà perfettamente bene, al riguardo della questione del nome, chi è colui al quale, non io per primo, ma Platone ha donato il nome di "βασιλεὺς", quando ha scritto "περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα" (cfr. *Ep. II*, 312d 9 - 10). Chi mai sia questo Re, egli è la causa, la ragione, l'origine prima di tutta la natura (totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis), il padre sovrano dell'intelletto, l'eterno provveditore degli esseri animati, l'infaticabile artefice del mondo che egli stesso ha creato, ma artigiano senza travaglio alcuno, liberatore senza inquietudine, genitore senza dispersione, non vicolato a spazio, tempo o cambiamento e perciò comprensibile a pochi e per nessuno esprimibile (nemini effabilis)».⁶⁵

Tanto sono generosi gli epiteti del Sovrano divino, che c'è chi ha pensato ad un Apuleio devotamente cristiano. «Léon Hermann, specialmente fondandosi su questo

⁶³ G. REALE, *op. cit.*, pg. 326 - 327.

⁶⁴ P. KINGSLEY, «The Christian Aristotle. Theological interpretation and interpolation in medieval versions of «On the heavens» in *Le Muséon*, Louvain-la-Neuve., 1994 (107), n. 1-2, 195 - 205.

⁶⁵ APUL., *Apologia*, LXIV, 5 - 7. Ed. critica: R. HELM, *Opera Quae Supersunt: Pro Se De Magia Liber Apologia*, Leipzig, Walter De Gruyter, 1963, pg. 72.10 - 73.7. *Ns. trad.*

capitolo, in un articolo intitolato «*Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?*»⁶⁶ ha sostenuto che l'accusa <di chiamare> col nome di *basilèus* sottaceva un'accusa di cristianesimo... Grande importanza dà Hermann alle parole di Platone citate nello stesso capitolo, le quali alluderebbero a Cristo. Una seconda volta L. Hermann è tornato sullo stesso argomento con un altro articolo⁶⁷, <dove>, riprendendo il passo dell'*Apologia* sul *basiléus*, la presenta come un insegnamento esoterico rimandando alla seconda lettera di Platone a Dionigi ove misteriosamente si allude ad una sacra triade che potrebbe essere interpretata come la Trinità⁶⁸. Cristiano o non cristiano, sarà proprio in quella direzione che si muoverà "al rialzo", per così dire, la "processione" del *de magis et minus*: verso un Principio teologicamente e ontologicamente "più" vero.

Così conclude Apuleio questa sua autodifesa: «*Non ti voglio dire chi è questo Re che adoro: se anche me lo chiedesse il Proconsole in Persona, chi sia questo Dio, io non lo dirò*»⁶⁹. L'enigma della verità reale, dopo aver detto forse più di quanto fosse consentito, ritornava a chiudersi nel suo mistero iniziatico.

Ma un altro testo ci viene in aiuto, a conclusione di questa parte prima, per comprendere quale fosse la verità qui implicata. Un testo che nella sua versione latina fu attribuito (oggi sappiamo, erroneamente) - e non a caso -, ad Apuleio e che oggi fa parte dell'eterogenea raccolta del *Corpus Hermeticum*: si tratta dell'*Asclepio*, una traduzione di un originale greco (forse degli inizi del IV d. C.) intitolato *Discorso perfetto* (o *Discorso compiuto*) appartenente alla temperie culturale mistico-teurgica dell'ermetismo «dotto»⁷⁰. Qui il carattere prettamente filosofico si stempera nella «rivelazione» soteriologica del dio Ermete al medico Asclepio. Emergono ormai tratti gnostici (il mondo materiale è da disprezzare perché fuorviante per il coglimento della verità divina) e apocalittici (si prospettano, anzi, si *profetizzano* tempi di declino e fraudolenza), ma l'appiglio per la salvezza c'è ed è quanto è «più vero» rispetto a ciò che lo è meno. Nonostante ci sia chi complotta per l'inganno, infatti, quanto "salverà" sarà la devozione, la venerazione e la contemplazione della sola verità-regalità divina. La filosofia stessa è definita come «*assidua contemplazione finalizzata alla conoscenza della*

⁶⁶ L. HERMANN, *Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?*, in «*Revue de l'Université libre de Bruxelles*», 1952, pg. 339 - 350.

⁶⁷ *Id.*, *Le Dieu-Roi d'Apulée*, in «*Latomus*», XVIII, 1959, pg. 110 - 116.

⁶⁸ G. AUGELLO in APULEIO, *L'Apologia o la Magia e Florida*, Torino, UTET, 1984, pg. 264- 266, n. 3.

⁶⁹ APUL., *Apologia*, LXIV, 7. *Op. cit.*, pg. 265.

⁷⁰ Cfr. I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Ed. Polistampa, Firenze, 2005.

divinità e in una santa devozione»⁷¹. Così, in un'opera nella quale c'è di sfondo una marcatissima ontologia gradazionistica⁷², quanto è qui da notare è ancora una volta l'equivalenza Dio - verità *massima*. Nella preghiera finale, infatti, Dio (= verità) viene detto *summus* e *exsuperantissimus* (= grado massimo di realtà). Di questo assunto la logica della comparazione medievale farà il proprio punto fermo, nel costruire gradi di verità progressivi che ad esso tenderanno. Niente di più lontano dalla prospettiva aristotelica, come fra poco vedremo.

T2.8 [Ps.-Apul., *Ascl.*, 31; 12 - 14] - «XXXI. [...] *l'eternità del Dio sommo: in questo consiste la verità stessa [...] la conoscenza di com'è e di com'è l'intelletto del sommo Dio è soltanto la verità, verità della quale nel mondo non si riesce a ravvisare nemmeno la più pallida ombra. Infatti, dove le cose possono essere conosciute soltanto nella dimensione temporale, là ci sono le menzogne; dove ci sono generazioni <e corruzioni>, là appaiono evidenti gli errori. Vedi dunque, o Asclepio, in che condizioni si trovano le realtà [si è parlato di una serie gerarchica di Intelletti, al culmine della quale sta la verità del Dio] che stiamo trattando o che osiamo perseguire*».

«XII. *Te lo dirò, o Asclepio, come in forma profetica: dopo di noi non ci sarà più nessun amore sincero per la filosofia, la quale soltanto consiste in una assidua contemplazione finalizzata alla conoscenza della divinità e in una santa devozione (nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio). Infatti, molti la confondono in molti modi*». «*In che modo, dunque, molti rendono incomprensibile la filosofia, o come la confondono in molti modi?*». XIII. «*Nel modo seguente, Asclepio: la mescolano astutamente a varie discipline di più difficile comprensione, l'aritmetica, la musica e la geometria, mentre la pura filosofia dipende soltanto dalla devozione verso Dio (puram autem philosophiam eam que divina tantum religione pendentem) [...] Infatti, l'ordine di tutte le singole cose, ricondotto all'unità dalla ragione creatrice, produrrà una specie di concerto soavissimo e verissimo (dulcissimum verissimumque), come in virtù di una melodia divina*. XIV. *Invece, gli uomini che verranno dopo di noi, ingannati dalla scaltrezza dei sofisti, saranno stornati dalla vera, pura e santa filosofia. Infatti, venerare la divinità con mente e con anima semplice, e onorare le sue opere, e rendere anche grazie alla volontà di Dio che, essa sola, è pienissima di bontà: questa è la filosofia non violata da nessuna inopportuna impertinenza dell'anima (animi importuna curiositate). E su questo argomento la trattazione si chiuda qui*»⁷³.

⁷¹ Cfr. il brano sotto riportato (T7).

⁷² Cfr. § II. 2. Dio, la struttura gerarchica del divino, la genesi del cosmo e dell'uomo nel «*Corpus Hermeticum*» in G. REALE, *Rinascita del Platonismo e del Pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici, Storia della Filosofia Greca e Romana*, vol. 7., Bompiani, Milano, 2004, pg. 301 - 308.

⁷³ CORPUS HERMETICUM [Pseudo-Apuleio], *Asclepius: Asclepius iste pro sole mihi est*, XXXI e XII-XIV; Ed. critica: A. D. NOCK, A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris, 1954; Trad. it. di I. Ramelli, *Corpus Hermeticum*, Bompiani, Milano, 2005, pg. 575, 537 - 539, trad. leggerr. modificata.

PARTE SECONDA – ARISTOTELE MALGRÉ ARISTOTELE.

§ 6. «DIRSI SECONDO IL PIÙ O IL MENO». UN PARAMETRO LOGICO STRUMENTALIZZATO.

Ma cosa hanno a che fare le *Categorie* di Aristotele con tutto questo? Aristotele sembrerebbe infatti del tutto alieno a questo tipo di impostazione del problema della verità, dal momento che si può escludere nella maniera più assoluta che egli ne abbia mai parlato in questi termini. Nei suoi scritti, non troviamo alcun cenno alla descrizione di una verità in termini di regalità o divinità. Il brano soprariportato del *De Mundo* - se la sua autenticità è ancora così dubbia⁷⁴- può essere letto soltanto come un tentativo (forse riuscito) di "platonizzare" la metafisica aristotelica. Ma la logica di Aristotele, ed in particolare quella logica che sarà poi detta "comparativa", - è appunto questa la nostra tesi - *sarà utilizzata per giustificare un modello di verità gradazionistico, estraneo alla sua propria riflessione*. Tanto la logica aristotelica fu un duttile strumento razionale, che venne essa stessa strumentalizzata - e strumentalizzata in contrasto con i suoi stessi principi fondativi, come il principio del terzo escluso e il criterio di bivalenza, per giustificare l'esistenza di gradi di verità di cui Aristotele non ebbe mai scritto.

Si vuole cioè suggerire qui l'idea che solo "grazie" e "malgrado" le considerazioni sul "più" e sul "meno" presenti nelle *Categorie* (e poi nella *Metafisica*) di Aristotele, si sia fatta strada una nozione di «ἀλήθεια» passibile di diversi gradi di intensità, concedente comparabilità e, soprattutto, riferibile all'esistenza di diversi livelli ontologici. Un modello di verità «per gradi» o «per livelli» che nel corso dei secoli, tramite la sua legittimazione di ragionamento e di autorità in "Aristotele", si imporrà, attraverso un sincretismo neoplatonizzante, fino a trovare spazio nella teologia medievale.

Una verità per gradi "grazie" alle *Categorie*, perchè solo in questo breve trattato generazioni di commentatori hanno trovato, studiato, discusso e integrato le riflessioni

⁷⁴ «Reale's defence of the *de Mundo* is only half done: he has shown, I think, that the tract cannot be expropriated from Aristotle on purely doctrinal grounds; but he has neither stated nor examined the linguistic arguments for expropriation. And those arguments, I venture to predict, will prove difficult to overturn». J. Barnes, *Review of G. Reale's de Mundo ed.*, *The Classical Review*, New Series, Vol. 27, No. 1 (1977), pg. 43.

di possibilità *sul poter accogliere il più e il meno o sul poter dirsi secondo più o meno* per ciascuno dei principali generi di predicazione. E "malgrado" le *Categorie*, perchè l'utilizzo di queste riflessioni comparative è stato spesso forzato in contesti di applicazione estranei alla formulazione originaria della dottrina aristotelica delle categorie, certamente non finalizzata a suffragare una concezione gradazionistica del reale. La storia della logica della comparazione può perciò avere una sua origine nei testi di Aristotele (è questa la tesi alla base dei saggi di Luca Sorbi⁷⁵), ma, insistiamo noi, *malgrado* Aristotele. Intendere diversamente, come a partire dall'epoca tardo-antica è stato fatto o forse si è voluto fare, non renderebbe giustizia ad una nozione di "vero" aristotelicamente inteso e sarebbe certo fuorviante per una genuina ricezione dell'aristotelismo originario.

E' utile riprendere a questo riguardo le principali tesi delle *Categorie* circa l'assumere e il dirsi predicativamente "più" e "meno", già analizzate nel precedente capitolo, al fine di meglio coglierne poi le riletture e gli adattamenti.

Si possono distinguere almeno sei tesi esplicite, riguardo a: *sostanza, quantità, relazione, qualità, fare e patire*. Esse sono:

1. « La *sostanza* non può accogliere il più e il meno (*ὥστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἢ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον*)⁷⁶ – delle sostanze seconde, la specie è più sostanza del genere (*τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους*)⁷⁷ ».
2. « La *quantità* non accoglie il più e il meno (*τὸ ποσὸν οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*)⁷⁸ ».
3. « Sembra che i *relativi* accolgano il più e il meno (*δοκεῖ δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχεσθαι τὰ πρὸς τι*)⁷⁹ ».
4. « Le *qualità* accolgono il più e il meno (*ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τὰ ποιᾶ*)⁸⁰ ».
5. e 6. « Anche il *fare* e il *patire* accolgono ... il più e il meno (*ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ... καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*)⁸¹ ».

Il verbo «*ἐπιδέχομαι*», che compare in tutte queste affermazioni, significa "accogliere in sé", "ammettere", ma qui nel senso di *ammettere* come *essere potenzialmente suscettibile*

⁷⁵ L. SORBI, *Aristotele, La logica comparativa*, Voll. I e II (*La distribuzione del bene negli enti*), Firenze, Olschki, 1999 e 2002.

⁷⁶ Aristot., *Cat.*, 4a 9 - 10. Trad. it. ARISTOTELE, *Le Categorie*, a c. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 1989¹, 1997, pg. 301.

⁷⁷ *Ibi*, 2b 7 - 8.

⁷⁸ *Ibi*, 6a 25.

⁷⁹ *Ibi*, 6b 19 - 20.

⁸⁰ *Ibi*, 10b 26 - 27.

⁸¹ *Ibi*, 11b 1 - 8.

di cambiamento a seguito di ciò che si accoglie, in questo caso, *di incremento o di diminuzione*. Il “potersi dire secondo più o meno” è in questo caso una conseguenza linguistica di ciò che è “ammesso”. Il *dire* ha a che fare con il linguaggio, *l’ammettere* dipende dalla realtà. Quando la predicazione considerata *ammette* il più e il meno allora questa si potrà anche *dire* secondo maggiore o minore intensità. La valenza logica di questo verbo - ἐπιδέχομαι - è volta a mettere in luce la varianza o l’invarianza di una predicazione, se si tratta cioè di categorie in sé definite oppure modificabili. (Questo è anche il senso dell’apparente paradosso della quantità, categoria che non ammette il più e il meno: si tratta di una misura *definita* di quantità che, in quanto tale, non può ammettere il più e il meno).

Ora, il merito di Aristotele consiste senza dubbio nell’aver impostato il problema in questi termini, mettendo in risalto, una volta distinta una griglia di categorie base, l’importante parametro logico del più e del meno, che si rivela fondamentale per poter intendere il margine di differenza e quindi di comparabilità, a partire dalla realtà, nelle categorie stesse e poi nel linguaggio che queste categorie adotta. Il «poter assumere il più e il meno» o il «non poter assumere il più e il meno» è un parametro da verificare e da tenere presente per sapere se si sta operando con predicazioni definite o aperte. Chiamiamo “*definita*” una categoria che non accoglie il più e il meno e “*aperta*” una categoria che invece li può accogliere. Ad esempio, «di cinque cubiti» è una predicazione di quantità *definita*, cioè già completa nella sua interezza, perchè anzi una modifica o una qualsivoglia “ammissione” ne minerebbe il valore. «Bianco», invece, è una predicazione di qualità *aperta*, passibile di essere potenzialmente più «bianco» o meno «bianco» di quanto è, senza che questo comprometta il suo essere predicazione di colore «bianco». Come vedremo, non tutte le qualità sono qualità «aperte» come «bianco», ma vi saranno anche qualità «definite», come ad esempio «triangolare». Anticipiamo che la configurazione del gradazionismo veritativo si andrà realizzando *a partire da Aristotele e malgrado Aristotele* nel corso delle interpretazioni successive che intesero la proprietà espressa l’aggettivo «vero», più che comportarsi come quelle qualità «definite», come ad esempio «triangolare», valere invece in senso “sfumato” come quelle qualità «aperte». Così, ad esempio, come si distingue un più bianco e meno bianco, così, da un punto di vista logico ci sarebbe

stato un “più” vero e un “meno” vero. Dedicheremo a questo problema la terza e ultima parte di questo capitolo.

Ora, il caso più rilevante è il caso della sostanza, la quale risulta essere, in base a questa nostra distinzione tra categorie «aperte» e «definite», una categoria (“la” categoria) *definita*. «Il singolo uomo» non accoglie in sé il più e il meno e quindi non può essere detto «più uomo» o «meno uomo», perché il singolo uomo è -nella realtà- qualcosa di organicamente costituito e definito che non si presta nella sua essenza di uomo a maggiorazioni o diminuzioni ontologiche. Aristotele è molto chiaro su questo punto⁸².

Nonostante ciò, si operò -riteniamo- un travisamento sistematico o forse ideologico di questa dottrina. Per far quadrare una metafisica platonizzante, così protesa verso quell’idea di verità regale e divina, con il rigore della adamantina logica aristotelica, si accettò di buon grado il parametro logico “del poter ammettere il più o il meno”, ma si fu piuttosto inclini all’applicarlo indiscriminatamente anche alla sostanza, strumentalizzandone così il senso e contravvenendo al dettato originale. Questo aspetto detto “comparativo” della logica aristotelica così sopravvisse, ma sopravvisse viziato in una metafisica gradazionistica che non era quella per la quale era stato destinato.

Anche in tempi più recenti, è stato sostenuto in modo errato che l’*οὐσία* aristotelica sia ontologicamente passibile di «più» e di «meno». Ad esempio Donald Morrison ha distinto tre sensi nei quali poter interpretare l’espressione aristotelica *μᾶλλον οὐσία*, accordando il proprio favore al senso «forte» per il quale esisterebbero, non soltanto sostanze individuali «più sostanze» di sostanze secondo quali generi e specie, ma anche enti che sono «più» enti di altri. - I tre sensi da lui distinti sono i seguenti:

«[1] On <first> interpretation, Aristotle uses the phrase *μᾶλλον οὐσία* to indicate that things can be more or less *οὐσία* in the same way that other things can be more or less blue or more or less hot. *οὐσία* is an attribute which can vary in ‘degree’ or ‘intensity’. I shall call this ‘intensity’ interpretation of degrees of *οὐσία*».

«[2] An <other> interpretation takes Aristotle’s use of *μᾶλλον οὐσία* to be implicitly metalinguistic. On this view, in saying that something is *μᾶλλον*

⁸² *Ibi*, 3b 33 ss.

οὐσία Aristotle means only to indicate that it is called *οὐσία* in a *stricter sense* than other things. *οὐσία* has different senses and these senses can be ordered according to their degree of 'strictness'. But this interpretation, unlike the previous one, does not imply that *οὐσία* is a single attribute which comes in degrees. I shall call this the 'metalinguistic' interpretation.

«[3] A third ... interpretation takes *μᾶλλον οὐσία* as implying nothing more than a theory of essential order among *οὐσία*. Some *οὐσία* are *prior* to others. The priority relations among *οὐσία* can be used to establish an order among *οὐσία*. Aristotle is interested in discovering this order, and he is especially interested in determining which *οὐσία* are, relative to all the others, *first*. On this interpretation, when Aristotle says that some *οὐσία* are *μᾶλλον* or *μάλιστα οὐσία*, he means by this only that they are 'prior' *οὐσία*, or 'first'. I shall call this the 'ordering' interpretation»⁸³.

L'interpretazione condivisa da Morrison è la prima, quella «secondo intensificabilità» della sostanza, concordemente alla sua lettura di «gradi di essere» anche in Aristotele. Ma si tratta di un'interpretazione non condivisibile, perché, come abbiamo visto, quella del gradazionismo ontologico è una concezione più tarda, cioè neoplatonizzante e dunque estrinseca all'originario intendimento delle *Categorie*. In questo senso, non è un caso che Morrison faccia riferimento ad un maggiore o minore dignità d'esistenza (*honour of being*) degli enti.⁸⁴ A nostro avviso, se vogliamo mantenere questa tre possibilità interpretative proposte, la soluzione più condivisibile è la seconda, quella cosiddetta metalinguistica, che non comporta alcuna graduatoria ontologica in Aristotele. «Più sostanza» significherebbe allora un richiamo alla maggior concretezza della sostanza individuale rispetto alla «minor sostanza» di generi e specie, dipendenti da tale concretezza.

Ecco allora che la sostanza aristotelica non è declinabile in gradi o in livelli di esistenza o di importanza, nonostante non sia mai mancato e non manca chi così la intenda. Neanche la terza interpretazione, «secondo ordinamento», è plausibile perché l'intento di Aristotele non è quello di stilare una classifica di merito

Più in generale, riteniamo che sia possibile tracciare una sottile linea continua tra la platonica Idea di Essere e l'*Ego Sum Qui Sum* col quale Girolamo tradusse l'identità del Dio di Abramo sulla base di una concezione gradazionistica della verità,

⁸³ D. MORRISON, «The Evidence for Degrees of Being in Aristotle», in *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 37, n. 2, (1987), pg. 382 - 401. (La citazione si riferisce in particolare a pg. 383 - 384).

⁸⁴ *Ibid.*, pg. 383.

per cui «più Vero è Ciò che più È». Una linea di tradizione continua all'interno della quale è stato “inglobato” anche Aristotele.

La sintesi tra una logica aristotelica e un'idea di verità platonizzante si può in origine trovare ad esempio in una certa influente lettura della *Metafisica* di Aristotele, operata *in primis* da Alessandro di Afrodisia, commentatore certo non innocuo e neutrale dal punto di vista della interpretazione e trasmissione delle idee⁸⁵. Un tipo di interpretazione che presso alcuni⁸⁶ ancor oggi trova un certo credito storiografico, ma che noi non ci sentiamo di condividere alla prova di una nozione aristotelica di “vero” analiticamente e filologicamente intesa, come avremo modo di dimostrare nelle pagine seguenti.

§ 7. GRADI DI ERRORE E MAGGIOR VERIDICITÀ: IL VALORE DELL'«ἀληθινώτερον» ARISTOTELICO.

A livello testuale, è possibile rinvenire in Aristotele una continuità di contenuti tra le considerazioni sul ‘più’ e sul ‘meno’ svolte nelle *Categorie* e almeno un'altra sua considerazione, esposta nel quarto libro della *Metafisica*. Il quarto libro della *Metafisica*, al paragrafo quarto in particolare, è dedicato, com'è noto, alla presentazione di argomenti in favore dell'assoluta fondatezza del principio primo, indimostrabile se non per confutazione. Quanto è qui di interesse è quanto Aristotele scrive come ultimo argomento, il cosiddetto *argumentum ex gradibus* (è il settimo o l'ottavo argomento, a seconda delle scansioni con cui si è soliti suddividere il testo) contro chi ancora non era persuaso della fondativa validità del principio di non-contraddizione⁸⁷:

T2.9 [Aristot., *Metaph.* Γ 4, 1008 b 31 – 1009 a 5] - «Supposto anche che tutte le cose siano e non siano in un dato modo, si dovrà pur ammettere che nella natura delle cose

⁸⁵ Cfr. G. Movia (a. c. di), *Alessandro di Afrodisia e la “Metafisica” di Aristotele*, Milano, V&P, 2003, *passim*.

⁸⁶ Nel commento a *Metaph.* α 1, 993 b 30 - 31: «Ogni cosa possiede tanto più di verità, quanto più possiede di essere» (ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας) - il brano richiamato nell'Introduzione del presente lavoro - G. Reale scrive: «Come per Platone, anche per Aristotele la verità, e quindi la conoscenza delle cose, è proporzionale al loro essere. Tutti gli esseri sensibili corruttibili dipendono dagli esseri sensibili eterni, che, per Aristotele, sono i cieli con i loro movimenti eterni; e questi, a loro volta, dipendono, nel loro essere e nel loro movimento, da una causa prima suprema, il Motore Immobile, Essere supremo. La verità suprema coincide dunque con l'essere supremo, da cui dipende l'essere di tutte le cose, come verrà spiegato nel libro *Lambda*». G. REALE (a. c. di), *Aristotele, Metafisica*, Milano, Bompiani, 2004, pg. 788. Riteniamo questa esegesi piuttosto “platonizzante”.

⁸⁷ Cfr. tra i molti, il recente G. PASQUALE, *Il principio di non-contraddizione in Aristotele*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

esiste il più e il meno (ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἥττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων). Infatti, non potremmo certo dire che sono allo stesso modo pari il due e il tre, né potremmo dire che sbaglia nello stesso modo chi confonde il quattro con il mille. Se, dunque, costoro non sbagliano nello stesso modo, è evidente che uno dei due sbaglia di meno e che, pertanto, è più nel vero (μᾶλλον ἀληθεύει). Ora, se più nel vero vuol dire più prossimo al vero, dovrà esserci anche un vero [assoluto], rispetto al quale ciò che è più prossimo è altresì più vero (εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἂν τι ἀληθές οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές). E, anche se non c'è questo vero [assoluto] (κἂν εἰ μὴ ἔστιν), c'è almeno qualcosa di più sicuro e di più veritiero (ἀλλ' ἤδη γέ τι ἔστι βεβαιότερον καὶ ἀληθινώτερον), e, quindi, saremmo comunque liberati da questa intemperante dottrina, che vieta alla mente di determinare qualunque cosa (καὶ τοῦ λόγου ἀπηλλαγμένοι ἂν εἴημεν τοῦ ἀκράτου καὶ κωλύοντός τι τῇ διανοίᾳ ὀρίσαι)».⁸⁸

«Anche coloro che negano il principio di non-contraddizione», parafrasa Reale, «devono ammettere che esista il *più* e il *meno*. Per esempio: devono ammettere che il 2 è *più* pari che non il 3, e che chi confonde 4 con 5 sbaglia meno di chi confonde 4 con 1000. Pertanto c'è chi sbaglia di *più* e chi sbaglia di *meno*, e quindi c'è chi è meno e più nel vero. Ora, essere più nel vero significa essere più vicini e più prossimi al vero, e, dunque, *significa che c'è un vero*, un vero "assoluto". Se non si vorrà ammettere questo vero assoluto, si dovrà comunque ammettere che qualcosa è più sicuro e più veritiero di altro: e questo basta per mettere in scacco i negatori del principio di non-contraddizione»⁸⁹. Non ci si lasci confondere dagli esempi numerici, né dagli esempi di prossimità o distanza: Aristotele qui, come ultima riprova a conferma dell'esistenza del principio di non-contraddizione, semplicemente riporta la discussione sul piano basilare del senso comune: quando, ad esempio, qualcosa cresce o si intensifica oppure si indebolisce e viene meno, dice Aristotele, si riconoscerà sempre "nella natura delle cose" il fatto che vi sia rinvenibile un 'più' o un 'meno', un 'maggiore' o un 'minore', qualcosa che c'è che prima non c'era (o c'era in minor misura), oppure qualcosa che non c'è che prima c'era (o c'era in maggior misura). Rispetto al tempo, alla prossimità, alle relazioni, all'intensità si può sempre trovare, sembra dire Aristotele sulla scorta delle precedenti *Categorie*, rispettivamente, un prima o un dopo, un più vicino o un più lontano, un maggiore o un minore, un più presente o un meno presente, ecc.

⁸⁸ Aristot., *Metaph.* Γ 4, 1008 b 31 – 1009 a 5. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1924¹, 1953². Trad. it. G. REALE (a c. di), *Aristotele, Metafisica*, Milano, Bompiani, 2004, pg. 161.

⁸⁹ G. REALE, *op. cit.*, pg. 862.

Aristotele va incontro al negatore del principio di non-contraddizione con un'ipotesi estrema, che suona come una dimostrazione per assurdo: ammesso e non concesso che *non* si dia il principio di non-contraddizione, si riconoscerà comunque che nei calcoli come nella realtà c'è un'*innegabile* differenziale di proporzioni. Riconoscere una differenza secondo il «più» o il «meno», significa ammettere che non è tutto lo stesso, quindi si è ancora giocoforza costretti ad ammettere il principio di non-contraddizione.

«*Nella natura delle cose*», poi, non significa «nella sostanza o nell'essenza delle cose», ma significa «nello stato di cose», cioè, nel modo in cui stanno le cose e in come noi siamo portati a considerarle, che, «nel medesimo momento e sotto il medesimo riguardo», può essere solo così e non altrimenti. «Anche il negatore del principio di non-contraddizione - scrive Zanatta - deve ammettere il darsi di qualcosa che è più di qualcos'altro e di qualcosa che è meno di qualcos'altro (...) Ma più e meno vogliono dire più e meno ver[idico]; e questo presuppone un vero assoluto. In ogni caso, a confutare il negatore del principio di non-contraddizione basta riconoscere l'esistenza che qualcosa è più e qualcosa è meno»⁹⁰. E' sufficiente riconoscere che costantemente qualcosa diventa più e qualcosa diventa meno, sembra voler dire Aristotele, per riconoscere che quanto ci si prospetta nella realtà non è un univoco monismo ontologico. «In realtà nella vita pratica nessuno mette tutte le cose sullo stesso piano. Anche supponendo che nelle cose possano coesistere i contrari, tuttavia c'è un più e un meno, e basta dire che una credenza è più ver[idica] di un'altra, per dover ammettere che esiste qualcosa di vero, o almeno di più vero»⁹¹.

Il bravo dialettico che sa di muoversi nell'ambito contingente del «per lo più» potrà sempre esprimersi secondo un *naturale approssimativismo empirico*, vale a dire avendo un modo di leggere la realtà secondo una scala di approssimazioni sempre più precise, da ciò che è meno a ciò che è più. Ma questa "scala di approssimazioni" si riferisce ad un modo di leggere la realtà, non alla realtà stessa: il gradazionismo, qualora si dovesse proprio rinvenire un gradazionismo in Aristotele, a prescindere dalle letture e dagli intendimenti successivi, sarebbe un gradazionismo di tipo *logico*, non ontologico.

⁹⁰ M. ZANATTA, *Note a Aristotele, Metafisica*, a c. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 2009, pg. 701 - 702.

⁹¹ C. A. VIANO, *Sommario a Aristotele, La Metafisica*, a c. di C.A. Viano, Torino, Utet, 1995, 2005², pg. 625 - 626.

Questo approssimazionismo logico presuppone sempre un livello massimo, che possiamo chiamare «verità» nel caso si consideri un livello assoluto, o che chiamiamo «il più vero», nel caso si consideri il massimo relativo. «Se io dico: una cosa è più vera di un'altra, presuppongo con questo (...) un vero in sé e per sé, al quale ciò che è più vero più si avvicina che non ciò che è meno vero. In ogni caso, posto anche che non ci fosse alcun vero assoluto, resterebbe tuttavia il vero relativo»⁹². Il 'più' e il 'meno', riconosciuti nel reale, si spostano sul piano del linguaggio che tale reale descrive. Il «dirsi di più» e «il dirsi di meno» sono espressioni che intendono dare atto di questa variabilità non-contraddittoria. Ciò che è graduabile non è la nozione di verità in quanto tale e neppure la sostanza delle cose, ma l'effettività del *giudizio* espresso in riferimento al presente stato di cose o l'accuratezza della *percezione* su cui tale giudizio si fonda.

A ben vedere, poi, qui Aristotele non parla di gradi di verità, ma, una volta posta *una* verità -intesa come massimo assoluto o relativo-, parla di *gradi di falsità* rispetto ad essa. Posta cioè la *verità* uguale allo *stato di cose*, ciò che si dice "più o meno vero" sarà il *giudizio* che maggiormente si avvicinerà o si allontanerà dallo stato di cose descritto. Del resto, sembra voler dire Aristotele, si può sbagliare in diversi modi perchè un solo modo è quello corretto (o ipotizziamo che uno solo sia il modo esente da errore), ma, in ogni caso quel che è certo è che due giudizi contraddittori non hanno nessuna ragione di co-esistenza. Si potrebbe perciò parlare oltre che di gradazionismo empirico, anche di gradazionismo *falsificazionista*: risalire correggendo i gradi di errore, infatti, minimizza la contraddizione e approssima alla verità. Qualcosa di molto simile oltre che all'epistemologia popperiana, alla «teologia negativa» dei medievali, e, in un certo senso, come avremo modo di accennare, proprio in quella direzione andrà questa lettura di Aristotele. Ma il punto rimane che per Aristotele, ripetendo questa stessa considerazione al negativo, il 'più' e il 'meno' non si trovano nella falsità in quanto tale, bensì nel giudizio che tale falsità esprime rispetto allo stato di cose. Il fatto che per Aristotele (1.) l'errore abbia a che fare con il giudizio e non con la cosa e (2.) che l'errore (e non la verità) può essere maggiore o minore è confermato anche da un passo delle sue *Confutazioni Sofistiche* dove, parlando delle cause dei paralogismi, si dice che:

⁹² A. SCHWEGLER, *Kommentar a Aristoteles, Die Metaphysik*, a c. di A. Schwegler, Tübingen, 1847- 1848, vol. III, pg. 175.

«L'errore si origina *in misura maggiore* ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$) quando l'indagine si effettua insieme ad altri rispetto che al compierla da sé: infatti la ricerca insieme ad un altro <si compie> per mezzo di *discorsi* ($\delta\iota\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$), mentre quella personale <si compie> in misura non meno efficace ($\omicron\upsilon\chi$ $\acute{\eta}\tau\tau\omicron\nu$) mediante il riferimento alla cosa stessa»⁹³ e la cosa in quanto tale non può essere di per sé errata. «Non esistono dunque realtà false, ma giudizi sbagliati su cose vere», scrive Maria Bettetini, che cita anche Agostino: «*Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur*» («Pertanto la falsità non è nelle cose, ma nella conoscenza sensibile e s'inganna soltanto chi presta l'assenso al falso», *Soliloquia* II, 3, 3) e questo consente di dire che una stessa cosa può <da diversi punti di vista> essere insieme vera e falsa: un legno può essere vero legno, ma essere percepito come pietra, quindi può essere falsa pietra, mentre tuttavia è sempre possibile giocare liberamente con termini relativi, quali minore e maggiore, perché si predicano di un soggetto sempre in relazione ad altro, nel caso del *verum* e del *falsum* è solo la falsità che dipende dalla relatività della percezione sensoriale e dall'assenso di chi percepisce»⁹⁴.

Il termine « $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ » utilizzato da Aristotele (1009a 3) non significa in sé «più vero», ma significa «più veridico», «più veritiero» cioè, come l'uso in endiadi con « $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ » sembra qui suggerire, significa «più certo», «più sicuro». Se ancora qui « $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ » non ha il significato scientifico di «più verificabile», di sicuro ha il significato di «*maggiormente plausibile e condivisibile*»: « $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ » significa «considerabile vero *a maggior ragione*». Perciò tale aggettivo comparativo qualifica ciò che non è il vero "assoluto", ma ciò che se non altro può altrettanto valere come quel criterio di orientamento veritativo di massima che tutti, e implicitamente anche i più scettici, inevitabilmente riconoscono e accettano.

Per connettere il concetto di stato di cose al concetto di giudizio o di espressione concernente lo stato di cose, Aristotele utilizza qui il verbo $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ (1008b 36). Il verbo « $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ » significa *dire la verità, sostenere la verità, corrispondere a verità*. Significa innanzitutto "dire la verità", con l'accento posto sull'aspetto linguistico-verbale inerente all'espressione di *giudizio* che allo stato di cose si riferisce. Significa poi "sostenere la verità" in senso logico-argomentativo, in contesti dialettici o giuridici, ma

⁹³ Aristot., *Soph. El.*, 7, 168a 37 - 40. Ns. Trad.

⁹⁴ M. BETTETINI, *Figure di verità*, Einaudi, Torino, 2004, pg. 40 - 41.

anche nel senso più scientifico di “provare come vero”, “realizzarsi effettivamente come vero”. Ed infine, questo stesso verbo, come lo si usa tradurre in Aristotele, significa “*corrispondere a verità*”. Si noti, però, che qui «*ἀληθεύειν*» è utilizzato insieme a «*μᾶλλον*» (più, maggiormente). L’avverbio *μᾶλλον*, proprio in quanto avverbio, non si riferisce all’oggetto «*verità*», ma all’azione del «*corrispondere*» espressa dal verbo. Questo chiarisce l’ambiguità sul fatto che non è la verità in sé a dirsi di più o di meno, ma è la *corrispondenza* del giudizio rispetto allo stato di cose, che è passibile di dirsi di ‘più’ o di ‘meno’.

Perciò, quanto Aristotele si propone di sostenere in questa sua argomentazione è che, anche se ci si muove tra verità relative o comparative in asserzioni del tipo «*a è più vero di b*» non si può non presupporre il valere del principio di non-contraddizione nel fatto che la cosa stia così e non altrimenti, pena l’inesprimibilità del giudizio stesso. Ecco «l’intemperante dottrina» rispetto alla quale si vuole controargomentare, quella dottrina che considera paritariamente e indiscriminatamente vere tutte le opinioni, che, cioè, di fatto finisce per non riconoscere alcun criterio di ordinamento del reale. Alla cultura dell’uguale e monistico essere, Aristotele va opponendo la cultura del plurale e del plurivoco «potersi dire di più o di meno», ponendone al tempo stesso le condizioni di possibilità nel principio di non-contraddizione.

Paradossalmente anche chi credesse nella non validità del principio di non-contraddizione, crederebbe comunque in qualcosa, in qualcosa “più veridico” di altro, dunque costui auto-postulerebbe l’esistenza del principio del quale non riconosce la validità. Scriveva Viano: «Anche chi credesse nella compresenza dei contrari <in quanto *così* ritiene> crede di essere nel vero e crede che questa sia la natura delle cose <dunque crede qualcosa stare *così* come lo ritiene>, o comunque crede di essere nel vero *più* di chi sostiene la posizione contraria; ma questo non è compatibile con la negazione della verità. Se non si pretende di conoscere la verità, non è possibile aver credenze o essere diversi da una pianta»⁹⁵.

Alla luce di queste considerazioni è evidente che non condividiamo la lettura di questo passaggio data da Donald Morrison, (che già abbiamo precedentemente contestato per il suo intendere gradazionisticamente l’ontologia aristotelica), il quale ha

⁹⁵ C. A. VIANO, *op.cit.*, pg. 626.

scritto: «The significance of the concept ‘more true’ for degrees of being derives from Aristotle’s doctrine that truth is one of the four senses of being (*cfr. Metaph. E 2, 1026a 35, E 4*)»⁹⁶ e in nota contestava frontalmente proprio quanto qui invece qui siamo tornati a sostenere: «The objection that in this Γ 4 passage ‘more true’ means nothing more than closeness to the absolute truth, and hence does not imply ‘degrees’, is wholly misguided. (1.) First, a doctrine according to which beings, or truths, have a rank order is a doctrine of degrees of being, although a fairly weak one. (2.) But second, there is no question in this passage of Aristotle wanting to *reduce* degrees of truth to any sort of closeness relation. His conditional ‘if what is more is nearer’ means: ‘*if it is a principle of the logic of “more” that wherever there is “more” there is something to which it is “nearer” (namely a “most”) then...*’. This principle enables one to infer from an independently justified ‘more’ to a ‘nearer’, not the other way round»⁹⁷. Rispetto al primo punto (1.) Morrison stesso ammette che una teoria basata su gradi di verità (*rank-order truths*) sarebbe «francamente debole» e, aggiungiamo, non si addice molto ad altri testi aristotelici, e poi (2.) Aristotele non deduce da una verità assoluta verità di ordine inferiore.

Ma - è lecito ora domandarsi - contro chi è rivolto questo argomento di validità del principio di non-contraddizione? Comprendere ciò aiuterebbe a meglio inquadrare la dottrina del più e del meno qui richiamata. Probabilmente, dal momento che non si tratta di contestare sofisti protagorei, eraclitei o filosofi naturalisti le cui posizioni in merito al principio di non-contraddizione erano già state precedentemente affrontate, l’argomento è ora rivolto, secondo E. Berti, contro «sofisti minori, o della seconda generazione, quella contemporanea ad Aristotele. Ad essi ancora allude Aristotele quando parla di «questa intemperante dottrina, che vieta alla mente di determinare qualunque cosa (τοῦ λόγου ... τοῦ ἀκράτου καὶ κωλύοντός τι τῆ διανοία ὀρίσαι)». I sostenitori di questa dottrina infatti, come si evince dalle righe immediatamente precedenti, si occupavano di stabilire chi è nel vero (*ἀληθεύει*) più o meno, e se c’è qualcosa che è più vero (*ἀληθινώτερον*) di qualcos’altro ... Il tono sbrigativo con cui Aristotele definisce la loro dottrina («intemperante») toglie ogni dubbio circa la loro identificazione con «coloro i quali discorrono solo per amore di discorrere» (*λόγου*

⁹⁶ D. MORRISON, «The Evidence for Degrees of Being in Aristotle», *op. cit.*, pg. 395.

⁹⁷ *Ibid.*, pg. 395, n. 39.

χάρτιν, lett. *per il piacere del discorso*)»⁹⁸. Essi sarebbero appunto coloro che opinano di tutto perché considerano tutte le opinioni essere vere. Ma dal momento che costoro riconoscono l'evidenza del 'più' e del 'meno' nella realtà e nella pratica, non si capisce perché non dovrebbero ammettere quel principio *più* vero, cioè più corrispondente al reale, in virtù del quale possono dire che è vera anche l'opinione che tutte le opinioni sono vere. L'identificazione di "costoro" con i sofisti contemporanei ad Aristotele è plausibile, ma Alessandro di Afrodisia, commentando questo brano, sostiene che il riferimento polemico qui sia rivolto a chi ritiene che *tutte le opinioni siano false*. Dove sta la differenza?

§ 8. ALESSANDRO DI AFRODISIA: IL PROBLEMA DEL 'PIÙ O MENO VERO' NON È UNA QUESTIONE SOLTANTO LOGICA, MA È QUESTIONE METAFISICA. SU *METAPH.*, Γ 4, 1008b 31-1009a5.

Alessandro di Afrodisia, nel suo commento all'ultimo argomento contro i negatori del principio di non-contraddizione, allarga il discorso rispetto al testo aristotelico con una esemplificazione finale decisamente rilevante. Alessandro infatti, commentando il brano soprariportato, offre un controesempio alla posizione "purista", che ci dice esser stata propria degli Stoici, secondo la quale si nega che un'opinione sia più falsa di un'altra, perché *tutte* le opinioni sarebbero ugualmente false e inattendibili. «Dunque» - conclude *al negativo* rispetto alla medesima formulazione di Aristotele - «non si può ammettere che in tutti i casi niente è più questo che quello». Il riconoscimento che esistesse qualcosa di 'più' o 'meno' vero, perciò, non sarebbe stato volto contro chi dava sofisticamente credito ad ogni opinione, ma contro coloro che, per eccesso di razionalità non davano alcun peso alla conoscenza doxastica. L'esempio proposto da Alessandro vuole dimostrare che non tutte le opinioni sono false allo stesso modo e che quindi, al positivo, esistono opinioni più veridiche di altre (senza con questo voler dire che tutte le opinioni sono vere). Cerchiamo di ricostruire ora il suo ragionamento.

⁹⁸ E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'Epos, 1987, pg. 61 - 62.

Prendendo l'esempio (non casuale) della facoltà della vista, egli istituisce una similitudine tra il grado di erroneità di opinione e il grado di difetto visivo. Come si può sbagliare in diversi modi, infatti, così si può vedere male in diversi modi. C'è infatti chi non vede le cose di maggiori dimensioni e più evidenti e chi non vede le minuzie e i dettagli di piccole dimensioni: in entrambi i casi si difetta della capacità di vedere, ma la condizione peggiore e più grave (- il differenziale di proporzione -) è di colui che non vede le cose grandi che tutti invece vedono e riconoscono. Così è per le opinioni. Qualsiasi opinione non è «la» verità e tutte le opinioni difettano di esattezza, ma ciò non toglie che esistano opinioni più credibili, più condivisibili o più autorevoli di altre. Esistono opinioni *veritiere* o *più veridiche*, sulle quali evidentemente c'è maggior consenso. E se esistono opinioni che sono più veritiere di altre, allora significa che esiste qualcosa che è o può essere considerato - prosegue Alessandro - più vero di altro. Se esiste qualcosa che può essere detto «più vero», allora esiste, se non una verità massima, la possibilità di approssimarsi a qualcosa di più determinato. Se esiste qualcosa di determinato o di determinabile, allora significa che deve esistere quel principio primo e indimostrabile che consente una determinabilità a quanto si afferma: esso è il principio di non-contraddizione. Ed è proprio qui che, come nell'originale, il commento di Alessandro voleva arrivare. Ma, fra le righe, ad una lettura attenta, si può leggere anche qualcosa di ulteriore e forse *più* suo.

T2.10 [Alex. Aphr., in *Metaph.*, 1008 b 31 – 1009 a 5, pg. 300 - 301] - «Inoltre, anche se tutte le cose stanno davvero così e non così...» - «Anche se uno concedesse loro -dice Aristotele- che tutte le cose stanno così e non così (πάντα καὶ οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν), ciò che essi dovrebbero ammettere è che ciascuna cosa non sta così e non così allo stesso modo e in misura uguale, ma che nella natura degli enti c'è il più e il meno, nel senso che c'è l'uno o l'altro (ἀλλ' εἶναι ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον ὡς εἶναι θάτερον). Questo è senza dubbio evidente anche dalle azioni che essi compiono; ciò nonostante Aristotele lo conferma con degli esempi manifesti. Se si ammette che il due è pari e anche non pari, cioè dispari, tuttavia non è certo allo stesso modo e in misura uguale che gli appartengono l'essere pari e l'essere dispari, né sono pari allo stesso modo il due e il tre, ma il tre è più dispari del due e il due è più pari del tre; e se dicono il falso allo stesso modo sia chi pensa che il quattro sia il cinque sia chi pensa che sia il mille, tuttavia è maggiormente nel falso chi pensa che sia il mille e meno chi pensa che sia il cinque. Con questi esempi Aristotele conferma che un'opinione è più falsa di un'altra (ψευδῆς δόξα μᾶλλον ἄλλη ἄλλης). Ma se una delle due è più falsa, la meno falsa sarà più vicina al vero (εἰ δὲ ἡ ἐτέρα μᾶλλον ψευδῆς, ἡ ἥττον ψευδῆς ἐγγυτέρω τᾷ ἀληθοῦς ἂν εἴη). Ma se la più vera è più vicina al vero, allora ci sarà anche quello, intendo dire il vero (τὸ ἀληθές),

*cioè il vero in sé (τὸ αὐτοαληθές), al quale ciò che è più vero è vicino (οὗ ἔστιν ἐγγύς τὸ μᾶλλον ἀληθές), poiché ciò che è vicino a qualcosa, evidentemente è vicino in quanto ha quella data qualità. Anche se non fosse conoscibile, tuttavia, il sapere che qualcosa è più vero e qualcosa meno vero dell'altro (τό γε εἰδέναι ὅτι μᾶλλον τί ἔστιν ἀληθές καὶ ἦττον ἄλλο ἄλλου) spetta a chi apprende, cioè determina qualcosa con il pensiero, e non a chi dice che in tutti i casi una cosa non è più questo che quest'altro e procede in modo semplicistico e senza fare distinzioni. Anche se, poi, non ci fosse qualcosa di vero, e non ammettessero questo punto, tuttavia sarebbe vero e riconosciuto che **negli enti qualcosa è più vero** (ἀλλ' ἐκεῖνό γε ἀληθές καὶ ὁμολογούμενον τὸ εἶναι ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθινώτερόν τι), dal momento che si è posto che una cosa sia più di un'altra e una cosa meno di un'altra (τὸ γὰρ μᾶλλον τι εἶναι ἄλλο ἄλλου καὶ ἦττον ἄλλο ἄλλου κεῖται), sicché non è affatto vero che in tutti i casi niente sia più questo che quello (ὥστ' οὐκέτ' ἀληθές εἶη τὸ οὐδὲν μᾶλλον ἐπὶ πάντων). Aristotele dice che questo discorso è «puro» (ἄκρατον) in quanto non ha il 'più' mescolato a sé, volendo invece conservare la somiglianza rispetto a tutte le cose nella stessa misura. È quanto egli mette in luce quando aggiunge: "che vieta di determinare qualcosa con il pensiero". Ritenere che uno non possa ingannarsi più di un altro - che era l'opinione degli Stoici (ὁ δοκεῖ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοῦα) - è falso e contrario all'evidenza. Infatti i giudizi sbagliati e falsi (αἱ μοχθηραὶ καὶ διεψευσμέναι κρίσεις) non sono tutti equivalenti, né derivano da uno stato simile: come chi non vede cose grandi e molto visibili ha in comune l'indisposizione alla facoltà visiva con chi non vede bene le cose più piccole e meno visibili, e tuttavia la facoltà con la quale uno non può vedere le cose più grandi è più debole di quella con la quale uno può vedere le cose grandi, ma è in difficoltà con le cose piccole, così stanno le cose anche nel caso dell'opinione, cioè della valutazione (ἐπὶ τῆς δόξης τε καὶ ὑπολήψεως). Infatti gli stati dell'anima in dipendenza dai quali si mancano le cose più grandi non sono simili e uguali a quelli in dipendenza dai quali si mancano le cose più piccole»⁹⁹.*

«Dove sta il "più" e il "meno"?» - lungi dall'essere questa una formulazione ingenua della domanda, l'interrogazione sulla "localizzazione" della suscettibilità dell'incremento o del decremento ontologico sarà al centro della riflessione tardoantica e medioevale in materia di logica comparativa. Capire dove "sta", dove "si situa", dove "ha luogo" la variazione di grado secondo "più" e "meno" permetterebbe di comprendere infatti che cosa muta e in che termini muta, cioè, capire dove nella realtà si rinviene il "più" e il "meno" ci permette di comprendere con quale tipo di gradazionismo si ha a che fare. Nel brano precedente Aristotele li riferiva ai giudizi che si riferiscono allo stato di cose. Alessandro inizialmente riprende le parole e gli esempi di Aristotele, ma poi sembra insistere sul fatto che il 'più' e il 'meno' si situino direttamente *nelle sostanze*, precisamente infatti scrive: «*negli enti vi è qualcosa di più vero*» (ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθινώτερόν τι). E se Aristotele individua l'errore nella formulazione di un giudizio, Alessandro, all'ultima riga del suo esempio, sembra

⁹⁹ Alex. Aphr., in *Metaph.*, 1008 b 31 - 1009 a 5, pg. 300 - 301. Ed. critica: M. HAYDUCK, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca 1*, Berlin, Reimer, 1891.

individuarlo *negli stati dell'anima* che tale giudizio esprimono. Nonostante l'impegno alla fedeltà al testo aristotelico da parte di Alessandro, è a nostro avviso ravvisabile un leggero spostamento d'accento verso toni più platonizzanti, uno spostamento di per sé innocuo, ma che attraverso una serie successiva di letture più platonicamente connotate sarà poi ulteriormente enfatizzato. Quando parlava di "più o meno vero", Aristotele sembrava parlare, si è detto, di giudizi o tuttalpiù di relazioni tra enti, prova ne sia l'esposizione in termini di spazialità («essere più prossimo a...») e non di enti in quanto tali, poiché, come già ricordato, per Aristotele la sostanza non può accogliere in sé il 'più' e il 'meno'.

L'argomento che Aristotele portava in termini primariamente logico-dialettici per confutare chi negasse il principio di non-contraddizione, Alessandro lo accoglie connotandolo in termini più ontologici. Ciò del resto sarebbe in sintonia con l'immagine dell'Alessandro filosofo che sempre più trapela, negli studi contemporanei¹⁰⁰, dall'Alessandro commentatore: «Se è vero che Alessandro ambì a non presentarsi come filosofo in prima persona e che volle semplicemente essere interprete del pensiero dello Stagirita, è altrettanto vero che, in realtà, egli andò oltre Aristotele e che le sue innovazioni ebbero notevole eco anche nel pensiero medievale e, perfino, in quello rinascimentale. (...) Da qualche tempo, infatti, si va scoprendo un volto del nostro filosofo del tutto nuovo e, per molti aspetti, sorprendente. Si parla addirittura di un Alessandro «antinaturalistico», «mistico» e «platonico», e, per alcuni aspetti, «pre-neoplatonico» (...) Ma per poter soddisfare a fondo queste nuove esigenze mistiche, l'Aristotelismo doveva far proprie le istanze del Platonismo e, quindi, perdere in un certo senso la propria identità. Si comprende, pertanto, come, dopo Alessandro, l'Aristotelismo abbia potuto sopravvivere solo a guisa di momento propedeutico o complementare del Platonismo»¹⁰¹.

Già ad un'attenta lettura di queste poche righe è perciò possibile assistere all'emergere di una concezione del reale, e della sostanza in particolare, differente da quella aristotelica. La platonizzante nozione di «verità» precedentemente descritta si fa più vicina, tramite e malgrado Aristotele, grazie alle interpretazioni di Alessandro. Il

¹⁰⁰ Cfr. G. MOVIA (a c. di), *Alessandro di Afrodisia e la "Metafisica" di Aristotele*, op. cit.

¹⁰¹ G. REALE, *Storia della Filosofia greca e romana*, vol. 6, *Scetticismo, Eclettismo, Neoaristotelismo e Neostoicismo*, Milano, Bompiani, 2004, pg. 233 - 234 e 245, *adattato*.

gradazionismo falsificazionista rinvenuto in Aristotele si avvia a diventare lo strumento di un'ontologia *per gradi* del sovrasensibile e forse di una teologia negativa destinata ad avere notevole credito.

Anche la «logica della comparazione» in senso stretto, sempre grazie ad Alessandro, affinerà la propria riflessione “sul potersi predicare secondo il ‘più’ e il ‘meno’”. Nei suoi otto libri di commentario ai *Topici* di Aristotele, infatti, Alessandro conferirà un rinnovato impulso a questo aspetto, apparentemente collaterale in Aristotele, dei rapporti di predicazione secondo maggioranza o minoranza.

Il seguente brano è considerato da Sorbi una sorta di “manifesto” di fondazione della logica comparativa aristotelica¹⁰², ma non sembra considerare abbastanza che l'autore non ne sia Aristotele, ma Alessandro, che visse cinque secoli dopo di lui e in tutt'altra temperie culturale:

T2.11 [Alex. Aphr., in *Top.*, III, 115, 6-22; pg. 217, l. 19 - 218, l. 15] - «*La materia relativa ai problemi comparativi è quella che fa da fondamento a tutta la filosofia (ὅλη δὲ τοῖς συγκριτικοῖς προβλήμασιν ἔστι μὲν καὶ κατὰ φιλοσοφίαν πᾶσαν ὑποβεβλημένη). Infatti <riguarda> anche l'etica: perché tutti i problemi etici ricercano ciò che è più eligibile; la relazione tra le cose eligibili si riferisce all'agire e alla filosofia morale. Inoltre la comparazione (σύγκρισιν) <compete> anche <ai problemi> della fisica, ad esempio, quando indaghiamo se sia maggiore la Luna o la Terra, e se sia migliore la sensazione o la scienza, o se sia più semplice il movimento circolare o quello retto. E pure è nell'ambito della logica svolgere comparativamente le seguenti ricerche (ἔστιν ἔτι καὶ ἐν τῇ λογικῇ συγκριτικῶς τινα ζητούμενα): se sia più atto a persuadere l'induzione o il sillogismo, o quale sillogismo sia primo, il categorico o l'ipotesico, e quale figura sia prima o migliore. Dunque non solo <per questi ambiti>, ma anche per le altre arti e scienze è possibile scoprire, secondo <il metodo di> comparazione, quanto si ricerca (οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας εὐρεῖν ἔστι τινα συγκριτικῶς ζητούμενα). [Ad esempio, ancora] il problema <relativo> alla musica è infatti <quello di stabilire> se sia armonia ciò che è più acuto, la <scala> Lidia o la Frigia; ma è anche relativo alla materia della musica quale metrica sia più bella. Il problema della comparazione (συγκριτικὸν ... πρόβλημα), ancora, è presente anche in ciò che ha per oggetto la materia della medicina, cioè quale sia la terapia più eligibile, se la chirurgia o i farmaci. Dunque, la materia dei problemi comparativi è relativa a tutte le scienze e le arti (ἢ μὲν οὖν ὅλη τῶν συγκριτικῶν προβλημάτων σχεδὸν καὶ κατὰ πᾶσαν ἐπιστήμην τε καὶ τέχνην). Le categorie nelle quali vi è l'indagine comparativa sembrano essere nove (κατηγορίαι δέ, ἐν αἷς ἔστι τὰ κατὰ σύγκρισιν ζητούμενα, ἐννέα δοκοῦσιν*

¹⁰² «Da questo testo emerge che Alessandro riteneva che i problemi relativi all'indagine comparativa fossero il fondamento di tutta la filosofia». L. SORBI, *Aristotele. La logica comparativa*, vol. I, op. cit., pg. 10.

εἶναι): solo nella sostanza, infatti, non sembra esservi il problema comparativo (κατὰ γὰρ τὴν οὐσίαν μόνην οὐ δοκεῖ συνίστασθαι συγκριτικὰ προβλήματα)»¹⁰³.

Nell'ultima frase Alessandro sembra ripensare quanto precedentemente aveva detto rispetto al poter accogliere una maggiore verità da parte degli enti, dicendo qui che nella sostanza, dal momento che non accoglie il più e il meno, non sembra porsi il problema comparativo. Ma nonostante questo ripensamento l'interpretazione maggioritaria sarà quella di sviluppare, a partire da Aristotele, una logica della comparazione sempre più orientata metafisicamente, anche a partire dalle interpretazioni di quest'opera di Alessandro, si noti, di commento a quanto era semplicemente un trattato di dialettica.

Non è questo lo spazio per poter offrire un bilancio complessivo al riguardo¹⁰⁴, ma, come dato preliminare, è rilevante notare che l'espressione «dirsi 'di più' e dirsi 'di meno'» ricorre nell'intero suo scritto di commento ai *Topici* più di duecentocinquanta volte. Siamo perciò portati a credere che, la logica della comparazione, come campo di indagine dotato di una certa autonomia d'interesse e basato su una nozione di verità polivalente in senso verticale, più che nelle basi poste da Aristotele, trovi in Alessandro di Afrodisia, interprete giocoforza eterodosso, il proprio primo consapevole sostenitore. Se per Aristotele la questione del 'più' o del 'meno' era di interesse logico o tuttalpiù gnoseologico, in Alessandro, a partire da quello stesso interesse gnoseologico, diviene questione metafisica.

¹⁰³ Alex. Aphr., in *Top.*, III, 115, 6 - 22. Ed. critica M. WALLIES, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 2.2, Berlin, Reimer, 1891, pg. 217, l. 19 - 218, l. 1. (Trad. it. di L. SORBI, *op. cit.*, pg. 9 - 10, n. 1, *leggerm. modificata*).

¹⁰⁴ Anche perché dell'edizione di quest'opera (*cit. supra*) ci è soltanto disponibile la versione del primo libro (ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle Topics 1*, Translated by J. M. Van Ophuijsen, 2.2. *Ancient Commentators on Aristotle* (a c. di R. Sorabji), London, 2000) e un'analisi sistematica dei restanti sette libri è ancora in fase di svolgimento. Cfr. Cap. IV.

PARTE TERZA - COME «ἀληθές» DIVENNE QUALITÀ INCREMENTALE: LE RILETTURE DI *Cat.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14.

“Vero” (ἀληθές) e “falso” (ψευδός) sono innanzitutto aggettivi e in quanto aggettivi esprimono delle qualità, perciò, se si vuole dar credito all’interpretazione grammaticale delle *Categorie* data da Trendelenburg¹⁰⁵, la categoria aristotelica alla quale gli aggettivi “vero” e “falso” sono più plausibilmente riconducibili è quella della *qualità*. Si è anche pensato che “vero” e “falso” valessero in Aristotele come dei termini relativi (o reciprocamente correlativi), ma è un’ipotesi non condivisibile perché per Aristotele, come vedremo nel caso degli enti composti¹⁰⁶, ci sono riferimenti sempre veri, come ad esempio le essenze, che non sono tali “relativamente” ad altro che a sé¹⁰⁷.

La questione che stiamo allora qui ponendo è, riformulata, se in Aristotele gli aggettivi “vero” e “falso” siano declinabili al grado comparativo (come “più vero”/“meno vero”, “più falso”/“meno falso”). La questione non si rivolge alla possibilità meramente grammaticale, certo consentita dalla lingua greca, ma alla possibilità *logica* e *ontologica* nella filosofia di Aristotele. Nel precedente paragrafo, per quanto riguarda “vero” abbiamo escluso sia la possibilità logica che la possibilità ontologica, mentre per quanto riguarda “falso” invece abbiamo rilevato un certo uso gradazionistico, relativo a quanto abbiamo chiamato “gradi di errore”.

Ma escludere il grado comparativo dall’aggettivo “vero”, non significa certo escludere la possibilità di una comparazione in Aristotele, anzi, come vedremo più contestualmente al Cap. IV, proprio il riferimento stabile ad un “vero” assiologico, non suscettibile di eventuali oscillazioni di valore, sarà il paramentro garante della validità stessa della comparabilità secondo “più” o “meno”.

Ma, prima di dare sostegno a questa interpretazione qui soltanto anticipata, per meglio comprendere come situare la coppia di aggettivi «vero/falso» è opportuno richiamare brevemente il tema della opposizione logica in Aristotele.

¹⁰⁵ Cfr. il successivo Cap. V.

¹⁰⁶ Cfr. Cap. III.

¹⁰⁷ Perché “vero” e “falso” a nostro avviso non possono logicamente essere considerati termini mutualmente correlativi risulterà chiaro da quanto segue nei paragrafi successivi. Cfr. per le considerazioni che seguono: C. Rossitto, «Gli ‘opposti’ e la loro classificazione», in BONELLI M. e MASI G. F., *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Hakkert, Amsterdam, 2011, pg. 249 - 264.

Si ricorderà che Aristotele descrisse vari rapporti di opposizione logica. Due di questi rapporti, per quanto qui concerne in particolare, sono distinti e designati come *contrarietà* e come *contraddizione*. Nella *Fisica* infatti troviamo ad esempio scritto: «Ogni cambiamento è fra termini opposti, e gli opposti sono contrari o contraddittori (πᾶσα μεταβολή ἐν τοῖς ἀντικειμένοις, τὰ δ'ἀντικείμενα τὰ τε ἐναντία καὶ τὰ κατὰ ἀντίφασιν), e la contraddizione non ammette alcun termine intermedio (ἀντιφάσεως δ'οὐδὲν ἀνὰ μέσον, φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔσται τὸ μεταξύ): è allora evidente che «intermedio» sarà <ogni> termine che è fra i contrari (φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔσται τὸ μεταξύ)»¹⁰⁸.

Dunque la contrarietà è un rapporto di opposizione che ammette intermedi, come ad esempio la coppia di contrari “bianco/nero”, che ammette sfumature intermedie, come ad esempio “grigio”. La contraddizione invece è un rapporto di opposizione nel quale la presenza di un termine esclude necessariamente la presenza dell'altro e non ammette intermedi, come ad esempio nella coppia di contraddittori “bianco/non-bianco”. Ora, la coppia di predicazioni “vero/falso” è da attribuirsi precisamente a questo secondo tipo di opposizione logica, che non ammette intermedi, come anche il principio aristotelico del terzo escluso ci conferma.

In questi termini, per Aristotele *vero* è contraddittorio di falso e non è contrario di niente, cioè non ammette intermedi (non esiste un più vero/meno vero), d'altra parte però, notiamo, *falso* è altresì contraddittorio di vero, ma a differenza di vero, è anche contrario, cioè, come abbiamo detto, ammette intermedi (più falso/meno falso).

Ma di che cosa sarà contrario falso se non è il contrario di vero? La nostra tesi è che, secondo le premesse poste da Aristotele, falso non è contrario di vero, ma è contrario di *non-falso*. Se così è, allora è plausibile attribuire ad Aristotele l'idea che *vero* e *non-falso* non siano predicazioni sinonime.

Infatti se da una parte il vero aristotelico si può intendere come “esattezza” (una), dall'altra parte il non-falso, che in quanto non-falso *non è necessariamente vero*, è riconducibile all'idea di “approssimazione” o di “gradi d'errore” (più o meno elevati). Il non-falso, riteniamo, non può essere neanche “eventualmente” vero, proprio perché

¹⁰⁸ Aristot., *Phys.*, V, 3, 227a 7 - 10. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Physica*, Clarendon Press, Oxford, 1950¹, 1966. Trad. it. ARISTOTELE, *Fisica*, a c. di L. Ruggiu, Mimesis, Milano, 2007, pg. 211.

mancante della necessarietà propria della nozione aristotelica di verità. In questo senso il vero è contraddittorio di falso, ma non è il suo contrario, mentre falso è contraddittorio di vero e *anche* il contrario di non-falso.

Non è possibile affermare, correlativamente, che vero è contrario di non-vero come falso è contrario di non-falso, perché in questo diverso senso della relazione logica, non-vero e falso risultano essere sinonimi, perciò è logicamente necessario instaurare la contrapposizione tra vero e falso e instaurarla soltanto in termini di contraddizione.

Piú precisamente, se si accoglie la tesi di Crivelli per la quale secondo Aristotele non esistono stati di cose negativi¹⁰⁹, allora per meglio esplicitare la contraddizione sarebbe piú corretto formulare questa coppia di contraddittori “vero/falso” come “vero/non-vero”, intendendo così la falsità come la totale “assenza” di vero, un’assenza che non lascia spazio ad alternative intermedie, mentre invece la falsità, ripetiamo, può essere concepita in Aristotele come un contrario che ammette intermedi, piú o meno distanti dall’esattezza veritativa degli stati di cose.

Nonostante questa concezione, la tradizione sembra aver via via interpretato le considerazioni aristoteliche al riguardo «del piú e del meno» come applicabili anche dell’aggettivo «ἀληθές», inteso come predicazione qualitativa di una sostanza, *con tutte le conseguenze ontologiche che questo ebbe a comportare*. Non solo a livello grammaticale o predicativo, ma anche, e interessatamente, a livello ontologico, in termini inattribuibili allo Stagirita, la nozione aristotelica di verità andò a conformarsi e a confondersi con quella concezione neoplatonica di verità gradazionistica, che abbiamo precedentemente descritto.

Il nostro intento è di descrivere, ripercorrendo questa evoluzione su base esclusivamente testuale, come una stratificazione secolare di interpretazioni abbia reso ciò storicamente possibile. In questa terza e ultima parte del capitolo, cioè, intendiamo mostrare come una logica (detta poi “comparativa”) basata su una nozione gradazionistica di verità sia *solo per una sorta di progressivo equivoco di sovrainterpretazione* attribuibile ad Aristotele. La nostra tesi è che all’origine di questo processo ci sia stato un testo aristotelico in particolare (e in esso un margine di interpretabilità lasciato aperto dallo stesso Aristotele) che consentì di intendere «il

¹⁰⁹ P. CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, CUP, Cambridge, 2004, pg. 99. Cfr. Cap. III.

vero» come una *qualità incrementale* il cui grado massimo s'addicesse infine soltanto all'essere di Dio. Il testo in questione che andremo ora a presentare unitamente alle sue interpretazioni è *Categorie*, 8, 10 b26 - 11 a 14.

§ 9. QUALI QUALITÀ AMMETTANO GRADAZIONE: IL TESTO DI *CAT.*, 8, 10 b26 - 11 a 14.

Viene presentata, nell'ordine di esposizione, la terza proprietà della categoria «qualità», ovvero la proprietà di ammettere «il piú» e «il meno», di ammettere cioè da un punto di vista predicativo intensificazione o diminuizione. Aristotele cerca di problematizzare qui una risposta apparentemente semplice e affermativa, domandandosi *se* e *quali* specie di qualità in particolare godano di questa proprietà o meno.

Come prima indicazione di lettura si noti come innanzitutto non si parli espressamente di «verità» (e già questo è in un certo senso dirimente, data la non contestualità in Aristotele di questo tema rispetto al gradazionismo logico) e, in secondo luogo, si noti come, in polemica con «alcuni», venga lasciato aperto un problema (10b 31: «ἀπορήσειεν») senza poi essere risolto in maniera risolutiva dall'autore (cosa che lasciò un largo margine di interpretabilità ai commentatori). - Riportiamo a seguire prima il testo greco nell'edizione di Minio-Paluello (segnalando tra parentesi le poche lezioni varianti di Waitz e Bodéüs) e poi, dello stesso, a confronto le traduzioni italiane di Colli, di Pesce e di Zanatta:

T2.12 [Aristot., *Cat.*, 8, 10b 26 - 11a 14; Ed. Minio-Paluello] - «Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τὰ ποιᾶ· λευκὸν γὰρ μᾶλλον καὶ ἥττον ἕτερον ἐτέρου λέγεται, καὶ δίκαιον ἕτερον ἐτέρου μᾶλλον. καὶ αὐτὸ δὲ ἐπίδοσιν λαμβάνει, —λευκὸν γὰρ ὃν ἔτι ἐνδέχεται λευκότερον γενέσθαι.— οὐ πάντα δέ, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα· δικαιοσύνη γὰρ δικαιοσύνης εἰ λέγεται μᾶλλον [Waitz: καὶ ἥττον] ἀπορήσειεν ἂν τις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων διαθέσεων. ἔνιοι γὰρ διαμφισβητοῦσι περὶ τῶν τοιούτων· δικαιοσύνην μὲν γὰρ δικαιοσύνης οὐ πάνυ φασὶ [Waitz: δεῖν] μᾶλλον καὶ ἥττον λέγεσθαι, οὐδὲ ὑγίειαν ὑγείας, ἥττον μὲντοι ἔχειν ἕτερον ἐτέρου [Bodéüs: ἔχειν] ὑγίειάν φασι, καὶ δικαιοσύνην ἥττον ἕτερον ἐτέρου, ὡσαύτως δὲ καὶ γραμματικὴν καὶ τὰς ἄλλας διαθέσεις. ἀλλ' οὖν τὰ γε κατὰ ταύτας λεγόμενα ἀναμφισβητήτως ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον· γραμματικώτερος γὰρ ἕτερος ἐτέρου λέγεται καὶ δικαιοτέρος καὶ ὑγιεινότερος, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως.

τρίγωνον δὲ καὶ τετράγωνον οὐ δοκεῖ τὸ μᾶλλον ἐπιδέχεσθαι, οὐδὲ τῶν ἄλλων σχημάτων οὐδέν· τὰ μὲν γὰρ ἐπιδεχόμενα τὸν τοῦ τριγώνου λόγον καὶ [Waitz, Bodéüs: καὶ ἢ] τὸν τοῦ κύκλου πάνθ' ὁμοίως τρίγωνα ἢ κύκλοι εἰσίν, τῶν δὲ μὴ ἐπιδεχομένων οὐδὲν ἕτερον ἕτερον μᾶλλον ῥηθήσεται [Waitz, n.: τρίγωνον ἢ κύκλος]· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον τὸ τετράγωνον τοῦ ἑτερομήκου κύκλος ἐστίν· οὐδέτερον γὰρ ἐπιδέχεται τὸν τοῦ κύκλου λόγον. ἀπλῶς δέ, ἐὰν μὴ ἐπιδέχεται ἀμφοτέρω τὸν τοῦ προκειμένου λόγον, οὐ ῥηθήσεται τὸ ἕτερον τοῦ ἕτερου μᾶλλον. οὐ πάντα οὖν τὰ ποιά ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον».

[Trad. Colli 1955] - «Le qualità sono inoltre suscettibili di una misura maggiore o minore. [1] Tra due oggetti, uno può dirsi infatti più o meno chiaro dell'altro, come uno può dirsi più giusto dell'altro. Inoltre una qualità, considerata in sé, può accrescere la sua misura: un oggetto, che è chiaro, può diventare infatti ancora più chiaro. Ciò si verifica, per altro, non già in tutte le qualità, ma nella grande maggioranza di esse. [2a] Sussiste il dubbio, in realtà, se una giustizia possa dirsi tale in misura maggiore di un'altra giustizia, e lo stesso accade per le altre disposizioni. Alcuni invero sollevano delle difficoltà al riguardo: in effetti, essi sostengono che una giustizia non si dice affatto tale in misura maggiore o minore di un'altra giustizia, né una salute si dice tale più o meno di un'altra salute; tuttavia, [2b] essi affermano che la salute o la giustizia può toccare ad un uomo in misura minore che ad un altro uomo, e così pure la grammatica o una qualsiasi disposizione. In ogni modo, gli oggetti che traggono la loro denominazione da tali qualità sono indubbiamente suscettibili di una misura maggiore o minore. Un uomo infatti può dirsi grammatico in misura maggiore di un altro, come pure, più sano e più giusto di un altro, ed analogamente nei restanti casi. [3] Pare per contro che il triangolo, il quadrato e tutte le altre figure non debbano essere suscettibili di una misura maggiore o minore. In realtà, gli oggetti cui si applica il discorso definitorio del triangolo, o quello del cerchio, sono tutti quanti similmente triangoli, oppure cerchi, mentre tra gli oggetti, cui non si applicano tali definizioni, l'uno non potrà dirsi triangolo o cerchio in maggior misura dell'altro. Il quadrato non è infatti un cerchio più di quanto non lo sia il rettangolo, dato che né al quadrato né al rettangolo si applica il discorso definitorio di cerchio. In termini generali, se a due oggetti non si applica il discorso definitorio della qualità in questione, non si potrà dire che la qualità appartenga ad uno di essi più che all'altro. Non tutte le qualità sono dunque suscettibili di una misura maggiore o minore»¹¹⁰.

[Trad. Pesce 1966] - «Le cose qualificate accolgono anche il più e il meno; [1] qualcosa infatti può dirsi bianca più o meno di un'altra e giusta l'una più di un'altra. E la stessa qualità ammette accrescimento, ed infatti una cosa che è bianca può diventare più bianca -non tutte però, ma la maggior parte. [2a] Perché si può dubitare se si può dire della giustizia che lo è più di un'altra giustizia e così per le altre disposizioni. Alcuni infatti discutono su queste cose, perché sostengono che la giustizia non può essere maggiore o minore della giustizia né la salute della salute, [2b] mentre riconoscono che uno possa avere meno salute di un altro e uno meno giustizia di un altro e così anche per la grammatica e le altre disposizioni. E dunque le cose che si chiamano in virtù di esse indiscutibilmente ammettono il più e il meno ed infatti uno si dice più grammatico di un altro e più giusto e più sano e così via. [3] Triangolo e quadrato non sembra possano accogliere il più né nessun'altra delle figure,

¹¹⁰ ARISTOTELE, *Organon*, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1955¹, 2003, pg. 35 - 36.

perché quelle cose che ammettono la definizione di triangolo o di cerchio sono triangoli o cerchi allo stesso modo, mentre di quelle che non l'ammettono nessuna potrà dirsi triangolo o cerchio più di un'altra. Ed infatti il quadrato non è più cerchio del rettangolo in quanto nessuno dei due ammette la definizione di cerchio. In generale, se tutti e due i termini non ammettono la definizione in questione, l'uno non potrà dirsi più di un altro. E dunque non tutte le qualità ammettono il più e il meno»¹¹¹.

[Trad. Zanatta 1989] - «Le cose che sono qualificate accolgono il più e il meno. [1] Infatti 'bianca' una cosa è detta più o meno di un'altra, e 'giusta' una cosa più di un'altra. Inoltre una stessa cosa qualificata assume accrescimento: infatti una cosa che è bianca può diventare ancora più bianca. Però non tutte le cose, ma la massima parte. [2a] Infatti si potrebbe sollevare il problema se giustizia è detta <esserlo> maggiormente di giustizia, e similmente anche per le altre disposizioni. Alcuni infatti discutono intorno a tali argomenti, giacché sostengono che la giustizia non si dice affatto <esserlo> più o meno della giustizia, né la salute della salute; [2b] invece affermano che uno possiede salute meno di un altro, e che uno ha giustizia meno di un altro, e similmente grammatica e le altre disposizioni. Ma dunque le cose che vengono dette conformemente a queste qualità indiscutibilmente accolgono il più e il meno. Infatti uno è detto più grammatico di un altro e più giusto e più sano, e similmente anche negli altri casi. [3] Invece triangolo e quadrato non sembra che accolgano il più <e il meno>, né alcuna delle altre figure. Infatti le cose che accolgono la definizione del triangolo e la definizione del cerchio sono tutte ugualmente triangoli o cerchi; e nessuna di quelle che non le accolgono sarà detta l'una maggiormente dell'altra. Chè il quadrato non è per niente più cerchio del rettangolo: infatti nessuno dei due accoglie la definizione di cerchio. In generale, se entrambe le cose non accolgono la definizione della determinazione in causa, non sarà detta l'una più dell'altra. Quindi non tutte le cose qualificate accolgono il più e il meno»¹¹².

Le tre traduzioni riportate sono sostanzialmente conformi: nelle pagine che seguono faremo riferimento alla più recente resa italiana, la versione di Zanatta.

È opportuno notare innanzitutto come questo brano si apra con una dichiarazione generale («Le qualità sono inoltre suscettibili di una misura maggiore o minore») che viene subito ridimensionata in corso d'opera («ciò si verifica, per altro, non già in tutte le qualità, ma nella grande maggioranza di esse») ed infine rettificata nella sua conclusione («Non tutte le qualità sono dunque suscettibili di una misura maggiore o minore»). Assistiamo qui in presa diretta ad un percorso di ragionamento che, attraverso l'analisi dei vari modi di intendere le qualità nelle loro varie specificazioni rispetto ad una data proprietà, porta Aristotele a mettere in discussione la sua stessa assunzione di partenza. Il riconoscimento della diversificazione interna alla categoria «qualità» comporta un'attribuzione delle proprietà che la caratterizzano *diversificata e*

¹¹¹ ARISTOTELE, *Le Categorie*, Introduzione e commento di D. Pesce, Liviana, Padova, 1966, pg. 79 - 80.

¹¹² ARISTOTELE, *Le Categorie*, a c. di M. Zanatta, *op. cit.*, pg. 352 - 355.

distinta per ciascuna delle sue specificazioni. Per far meglio comprendere quali siano queste specificazioni precedentemente distinte da Aristotele, abbiamo distinto ed evidenziato tre punti nelle varie traduzioni, indicati da [1], [2], [3], dove la seconda specificazione è a sua volta distinguibile in due sotto-tipi, indicati da [2a] e [2b].

La prima specificazione si riferisce alle qualità intese come [1] qualità affettive o affezioni; la seconda specificazione si riferisce alle qualità intese come [2a] stati acquisiti, da una parte, e come [2b] abiti o disposizioni, dall'altra; la terza specificazione si riferisce alle qualità intese come [3] forme o figure. Alcuni interpreti, come vedremo, attribuiscono alla prima specificazione anche le qualità intese come potenzialità naturali.

Cominciamo l'interpretazione di questo testo con una rassegna delle sue esegesi più recenti fornite dai suoi più autorevoli commentatori.

Innanzitutto, J. TRICOT (1946) fa notare¹¹³ come la qualità sia una categoria che *generalmente* accoglie il «più» o il «meno», - sia come attributo di diversi soggetti sia come attributo di uno stesso soggetto, *ma non sempre*, perché questo non accade per tutte le qualità. Questa proprietà può essere accolta da altre categorie in ogni loro declinazione, ma le qualità, che pure sembrerebbero le predicazioni più a buon diritto graduabili, annoverano invece alcuni casi, come ad esempio quello espresso dagli aggettivi indicanti una forma geometrica regolare, che non sono declinabili secondo «più» o «meno».

A metà del passo, poi, Aristotele sembra implicare alcuni interlocutori (scrive, «*Alcuni infatti discutono su queste cose...*» 10b 26). Prima ancora che sull'identificazione di costoro (*ἐνιοί*), che anticipiamo essere con buona probabilità Platone e i platonici, è utile capire quale fosse il problema oggetto di discussione. A questo J. K. ACKRILL (1963) ha dedicato la sua attenzione, scrivendo che «la considerazione <qui in oggetto> sembra essere quella, molto generale, secondo la quale non è possibile che una certa qualità [*X-ness*] è 'più' di un'altra [*> X-ness*]. Se così è, allora questa tesi non ha niente a che fare con le disposizioni (*διαθέσεις*) in particolare, ma riguarda nomi astratti (o ciò che essi denominano). Ci si potrebbe allora domandare se costoro intendessero distinguere certe qualità rispetto ad altre in base alla possibilità o all'impossibilità di

¹¹³ J. TRICOT, *Notes in ARISTOTELE, Organon*, vol. I: *Categories; De l'Interpretation*, nouvelle traduction et notes par *Id.*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1946, pg. 51 - 52.

riconoscervi *gradi* di qualità. Si potrebbe forse suggerire - continua Ackrill - che non vi siano gradi di 'giustizia' o di 'salute' (ma solamente *gradi di approssimazione* a questi stati perfetti) nella misura in cui, invece, ci sono gradi di ingiustizia o di cattiva salute»¹¹⁴. Questa interpretazione ci trova particolarmente concordi nel momento in cui si volesse intendere «vero» valere come una predicazione qualitativa. Infatti, come andiamo qui sostenendo, non esistono gradi di «verità» in Aristotele, ma, tutt'al più, gradi di verisimiglianza o di approssimazione («degrees of approximations») rispetto ad *una* conformità veritativa al dato reale, o (che è lo stesso), come abbiamo concluso commentando *Metaph.* Γ 4, 1008 b 31 – 1009 a 5, «gradi di falsità» o di «errore» rispetto alla necessità di *una* esattezza epistemica di fondo. Ackrill comunque è cauto nel desumere quest'interpretazione dal testo in oggetto, ma avanza comunque quest'ipotesi come legittima conseguenza di quanto lì posto.

Per parte sua, H. G. APOSTLE (1980) è più interessato alle ricadute ontologiche del discorso: mettendo l'accento sulla sostanza più che sulla sua predicazione qualitativa sostiene che «some *things* which are derivately named according to quality admit variation of degree»¹¹⁵, ed infatti così traduce la prima frase del brano in questione: «a thing with a quality may admit of that quality to a higher degree»¹¹⁶ e commenta: «ciò che, essendo uno e medesimo in natura, ammette variazione di grado non è la qualità stessa, ma è la sostanza (o soggetto) che detiene quella qualità e che da quella qualità è derivativamente predicata, e che potrebbe variare in rispetto a quella qualità. Solamente le sostanze infatti sono soggette a cambiamento; le qualità e tutte le altre <predicazioni, in quanto tali> non possono cambiare»¹¹⁷ e rimanda ad un passo della *Fisica* (V, 1, 224b 11-13), nel quale Aristotele, parlando della natura del movimento e del divenire, dice che: «le affezioni e il luogo, essendo ciò verso cui le cose mosse si muovono, sono <di per sé> immobili, come anche ad esempio la scienza o il calore» (τὰ πάθη καὶ ὁ τόπος, εἰς ἃ κινούνται τὰ κινούμενα, ἀκίνητά ἐστιν, οἷον ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ

¹¹⁴ J. L. ACKRILL, *Notes in Aristotle's Categories and De interpretatione*, translated with notes by ID., Clarendon Press, Oxford, 1963, 1974², pg. 107 - 108. *Ns. trad.*

¹¹⁵ H. G. APOSTLE, *Commentary on ARISTOTLE'S Categories and Propositions (De Interpretatione)*, a c. di ID., Grinnell, Iowa, The Peripatetic Press, 1980, *Cors. ns.*

¹¹⁶ *Ibid.*, pg. 19.

¹¹⁷ *Ibid.*, pg. 84. *Trad. ns.*

θερμότης)¹¹⁸. In questo senso, l'*immobilità* della affezione in quanto tale (come ad esempio lo *stato* indicato dalla predicazione qualitativa "caldo") sarebbe la prova, secondo Apostle, del fatto che è la sostanza che accogliendo in sé il cambiamento si modifica "verso" quella predicazione e quindi non può essere la predicazione stessa, detta «immobile», a variare. Così come, aggiungiamo noi, qualora si volesse intendere 'vero' come predicazione qualitativa, la qualità da esso indicata (verità) rimarrebbe "immobile", cioè non subirebbe variazioni di grado, come la "stabilità" perseguita dall' conoscenza epi-stemica sembra in fondo richiedere. Il soggetto, per parte sua, può modificarsi e variare, ma non nella sua essenza né nella sua definizione.

Come già prima Ackrill, anche K. OEHLER (1984) sembra ammettere gradi di approssimazione delle qualità intese come disposizioni ('più giusto'/'meno giusto') rispetto alle medesime qualità intese come uno stato ('giustizia'), e ritiene che Aristotele abbia sostenuto questa tesi non solo contro i platonici ma anche contro i sofisti¹¹⁹, che probabilmente erano portati a relativizzare anche il possesso di stati acquisiti.

M. ZANATTA (1989) ricorda innanzitutto come solo dopo esser stata descritta la proprietà di ammettere i contrari, venga qui presentata un'altra e conseguente proprietà della qualità: la possibilità di ammettere variazioni di grado, vale a dire di ammettere il "più" e il "meno". Notiamo perciò che *la contrarietà*, e dunque l'intermedietà che essa comporta, è il prerequisito fondamentale per l'ammissione del più e del meno: da un punto di vista teorico, sarebbe già sufficiente questo a non consentire l'attribuzione di gradazionismo ad una predicazione quale «vero», contraddittoria (e non contraria) di falso. Ad ogni modo, delle quattro specie di qualità precedentemente distinte, la proprietà di ammettere il «più» e il «meno» si applica senza dubbio a potenze (o capacità) naturali, cioè alle 'attitudini a' qualcosa, e alle qualità affettive (*παθητικαὶ ποιότητες*), cioè alle 'determinazioni che cadono sotto i sensi e sono percepibili'. Questa proprietà si applica all'esser «carattere comune» di una qualità, vale a dire a quelle caratteristiche che sono «di natura» identiche nella molteplicità delle sostanze individuali, ma che possono essere, come spesso lo sono, di

¹¹⁸ Aristot., *Phys.*, V, 1, 224b 11 - 13. Ed. ARISTOTELIS *Physica*, a c. di W.D. ROSS, Clarendon Press, Oxford, 1950, 1966². Trad. it. Aristotele, *Fisica*, a c. di L. RUGGIU, Mimesis, Milano, 2007, pg. 201.

¹¹⁹ K. OEHLER in ARISTOTELES, *Kategorien*, übersetzt und erläutert von ID., vol. 1.1, Akademie Verlag, Berlin, 1984¹, 1986², pg. 321 - 322.

intensità diversa: ad esempio, l'essere «bianco» è una caratteristica comune a molti enti, e la natura di «bianco», pur nella diversità della sua intensità, può essere considerata la medesima. Giustamente viene ricordato che «nella prospettiva platonica, una qualità come la 'bianchezza' essendo «in sé», non può ammettere variazioni di grado, ma ciò che presenta questa caratteristica sono le cose, le quali si rapportano all'idea di bianco secondo la relazione di partecipazione, che consente loro di essere maggiormente o minormente bianche»¹²⁰ e quindi la ricollocazione aristotelica del maggior o minor grado di intensità di una caratteristica *nella sostanza* attraverso il rilievo della sua qualità, può essere facilmente letto come un rifiuto della teoria platonica delle idee. Il rilievo della variazione di grado della qualità può essere marcato non solo nei «caratteri comuni» di sostanze diverse, ma anche in riferimento alla stessa sostanza *considerata in tempi successivi* (non a caso, nella *Fisica*, il mutamento per alterazione viene descritto da Aristotele proprio in termini di «più» e «meno»¹²¹). Aristotele riferisce la proprietà in oggetto soltanto alle qualità affettive, ma, secondo Zanatta, in considerazione degli esempi portati, Aristotele intenderebbe riferirsi anche alle qualità sensibili in generale, alle quali possono venire ricondotte anche, come si diceva all'inizio, le potenze naturali, anche se qui non espressamente menzionate. Le qualità intese come abiti o disposizioni, rispetto alle qualità intese come potenze, per Aristotele sono 'stati', 'condizioni in atto' e «nulla vieta che anche queste possano essere di entità maggiore o minore e in questo senso anch'essi ammettono variazioni di grado»¹²². Il riferimento critico probabilmente è ancora Platone e i platonici, per i quali 'giustizia' o 'salute' non erano abiti ma erano Idee che nella loro absolutezza non erano suscettibili di «più» e di «meno», ma, sempre secondo Zanatta, il problema sollevato va oltre la polemica, scrive infatti: «Il riferimento ad «alcuni» mi sembra l'occasione con la quale Aristotele solleva un problema che va oltre la dottrina platonica in senso stretto e

¹²⁰ M. ZANATTA, Note a ARISTOTELE, *Le Categorie*, a c. di Id., *op. cit.*, pg. 621.

¹²¹ «Il mutamento in più o in meno, all'interno della stessa specie è «alterazione» (ή δ'έν τῷ αὐτῷ εἶδει μεταβολή ἐπι τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ἀλλοίωσις ἐστίν), in effetti, il movimento è da un contrario verso il termine contrario, o in senso assoluto o in senso determinato (ἢ γὰρ ἐξ ἐναντίου ἢ εἰς ἐναντίον κινήσις ἐστίν, ἢ ἀπλῶς ἢ πῆ). Se infatti il movimento procede verso il meno, si dirà che esso muta nella direzione contraria, mentre se procede verso il più, si dirà che esso procede dal contrario di quella qualità verso la qualità stessa (ἐπι μὲν γὰρ τὸ ἥττον ἰούσα εἰς τοῦναντίον λεχθήσεται μεταβάλλειν, ἐπι δὲ τὸ μᾶλλον ὡς ἐκ τοῦναντίου εἰς αὐτό). E non fa nessuna differenza se esso muta in modo determinato o indeterminato, eccetto che il mutamento in senso determinato dovrà avere il contrario come anch'esso determinato (διαφέρει γὰρ οὐδὲν πῆ μεταβάλλειν ἢ ἀπλῶς, πλὴν πῆ δεήσει τὰναντία ὑπάρχειν). Invece avere una qualità che sia maggiore o minore, indica il sussistere nella cosa del più o del meno della qualità contraria e di quella che non lo è (τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἥττόν ἐστι τὸ πλέον ἢ ἔλαττον ἐνυπάρχειν τοῦ ἐναντίου καὶ μῆ). Aristot., *Phys.* V, 2, 226b, 1 - 8 (= T4.5).

¹²² M. ZANATTA, *op. cit.*, pg. 622.

proprio, accomunando la difficoltà interna che apre quella dottrina con la difficoltà interna alla condizione degli abiti». ¹²³ La soluzione aristotelica, per come viene interpretata da Zanatta, consiste nel distinguere se l'abito in oggetto riguarda lo stesso individuo, per il quale allora la qualità *non* è detta accogliere il più e il meno, distinto dallo stesso abito qualora riguardi individui diversi, per i quali la qualità può essere detta accogliere il più e il meno nelle sue variazioni di grado. (Ad esempio: colui che avrà acquisito l'abito qualità della giustizia sarà detto semplicemente 'giusto', ma potrà ben darsi il caso che persone diverse detengano l'abito della 'giustizia' in misura diversa). Condivisibilmente perciò si sostiene infine che «Aristotele attribuisce la proprietà di ammettere il più e il meno anche alle qualità consistenti in abiti e... alle qualità affettive e alle potenze naturali» perché, propriamente, «non sono le qualità ad accogliere il più e il meno, ma i *quali*, ossia le cose qualificate» ¹²⁴. Mentre per qualità come «triangolare», il parametro è quello della adeguatezza o della non adeguatezza di una definizione ad una sostanza individuale, dunque queste sono qualità non graduabili, che o si dicono di un soggetto o non si dicono di un soggetto.

Nel suo commento di questo stesso passo ZEKL (1998) presenta tre importanti osservazioni ¹²⁵. La prima è quella dalla quale cominciavamo all'inizio di questo paragrafo e cioè che se è vero che una qualità in quanto può essere espressa da un termine qualificativo come *l'aggettivo* può sempre essere più o meno intensificabile, non è vero che ciò accada corrispondentemente anche per le realtà che tali aggettivi descrivono. E questo, riteniamo, è il caso di 'vero', che pur essendo grammaticalmente graduabile non lo è ontologicamente. La seconda osservazione riguarda l'origine di questo problema, da ricercarsi in seno a discussioni accademiche. Per Platone la partecipazione di ogni singolarità all'Idea si poneva già a priori in modo «peggiorativo», secondo una partecipazione nella quale era già implicita la sminuzione o il confronto a perdere rispetto alla perfezione ideale. Aristotele avrebbe qui inteso domandarsi quali fossero allora quei casi di non-decrementabilità qualitativa, non più rispetto ad un'Idea ma rispetto ad una definizione. La terza osservazione di Zekl riguarda infine l'esito di questa domanda, che, per lo meno in

¹²³ *Ibid.*, pg. 623.

¹²⁴ *Ibid.*, pg. 624 - 625.

¹²⁵ H.G. ZEKL, *Anmerkungen in ARISTOTELES, Kategorien; Hermeneutik, oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*, a c. di H. G. Zekl, Meiner, Hamburg, 1998, pg. 263 - 264.

questa fase, finisce per non offrire una risposta risolutiva, se non per il riconoscimento dell'invariabilità delle figure geometriche. Ma questa indecisione di Aristotele, come vedremo, lascerà aperto uno spazio di lettura ai suoi commentatori, uno spazio destinato a colmarsi nel corso dei secoli con il fiorire di diverse interpretazioni.

Per parte propria, BODÉÛS (2001) rubrica questa sezione del testo con il titolo, significativo, «La maggior parte delle qualità sono suscettibili di piú e di meno», dove è già da sottolineare quel «la plupart»: il discorso che Aristotele sta facendo si rivolge non a tutte, ma ad una parte delle qualità. Quanto «all'essere suscettibili di piú e di meno», precisa, non è il *proprium* peculiare delle qualità, ma è nelle qualità che si riscontra maggiormente questa caratteristica; infatti se è vero che piú avanti (11b 1 ss.) si limita il rilievo di questa proprietà a «la plupart», è altresì vero che tutti i principali generi di qualità hanno questa proprietà. Bodéüs solleva poi un dubbio importante, ovvero si domanda perché Aristotele non consideri predicazioni come «piú bianco» o «piú bello» invece che come qualità, come dei *relativi*, dal momento che si intendono *in rapporto a* qualcos'altro (di «meno bianco» o di «meno bello»), rapporto che risulta essere il criterio generale dei relativi (6a 36 - 37). Le risposte offerte sono due: la prima è che, dagli esempi offerti, per definire una predicazione come relativo bisogna identificare esattamente il suo correlativo, come ad esempio «padre/figlio», mentre invece «piú bianco/meno bianco» non si implicano allo stesso modo. La seconda risposta è che: «pour être à coup sûr des relatifs, 'plus blanc', 'plus beau' et au fond tous les comparatifs du même genre, ne sont pas des relatifs *en soi*»¹²⁶. Sono, al contrario, dei relativi all'interno della qualità. Dicendo «piú bianco», perciò, l'accento connotativo è posto non su «piú» ma su «bianco», perché è «bianco» la predicazione in oggetto. Si tratta dunque di una comparabilità che si svolge sul piano della qualità, sulla sua intensità maggiore o minore, e solo in questo senso "relativa": il riferimento della qualità rimane comunque, come già notava Apostle, quello nei confronti della sostanza individuale. Sempre Bodéüs precisa infatti che queste constatazioni non si posson fare, ad esempio, a proposito del «bianco» in generale, ma soltanto a proposito di un certo bianco particolare, come quello al quale si fa riferimento nel testo, che può essere comparato con un altro bianco particolare o con sé stesso in tempi diversi.

¹²⁶ R. BODÉÛS, *Commentaire aux ARISTOTE, Catégories*, texte établi et traduit par ID., Les Belles Lettres, Paris, 2001, pg. 139.

Concordemente con Zanatta, poi, egli riconosce come nel testo si parli solo di «disposizioni» (*διαθέσεις*), ma che il discorso sia altrettanto estendibile anche agli stati, che insieme formano il primo tipo di qualità e che, a differenza delle qualità intese come affezioni, non hanno gradi intermedi. Ma secondo Bodéüs qui non è tanto in questione una prospettiva platonica secondo la quale si partecipa o non si partecipa dell'idea ad esempio di «giustizia», ma si sta trattando della qualità «giusto» in riferimento ad un particolare individuo. Ma anche in questo caso non si può considerare una qualità particolare come piú o meno «giusto» (stato o disposizione) in modo analogo a piú o meno bianco (qualità affettiva). Scrive infatti Bodéüs: «Se si possono comparare infatti due casi particolari di 'bianco', non si possono comparare due casi particolari di 'giustizia', per l'argomento qui invocato, che è sembrerebbe, che la giustizia, come l'ingiustizia, è uno stato, che uno ha oppure non ha, dove non ci sono stati intermedi tra i due, mtre tra 'bianco' e 'nero' vi sono intermedi. Di conseguenza, 'piú' o 'meno giusto' non si può dire di uno stato, ma di una cosa (forse, di una qualità intesa come potenzialità naturale?) 'piú' o 'meno' prossima a quello stato, ma che non è quello stato»¹²⁷. Il problema rilevato da Bodéüs è che tra la qualità-stato «giustizia» e la qualità-potenzialità «giusto» (o meglio, «attitudine particolare al comportamento giusto») intercorre una differenza che non sempre può essere espressa dalla lingua greca con due termini diversi (ad esempio come alle righe precedenti 10b 1 - 5, dove Aristotele non distingueva tra la potenzialità naturale 'atletica' dallo stato disposizione 'atletica'). In ogni caso per Aristotele 'vero', qualora considerato come predicazione qualitativa, risulta essere uno stato e non una affezione o una potenzialità: per questo motivo non ammette gradazione. O forse, piú ancora che come stato, la predicazione 'vero', da un punto di vista qualitativo, sembra comportarsi come l'ultimo tipo di predicazione qui richiamata, quella delle qualità come figure. Noi riteniamo infatti che per Aristotele 'vero' detto di un soggetto si comporti predicativamente alla stregua di una 'forma geometrica' detta di una figura: o corrisponde o non corrisponde, senza possibilità intermedie. Se queste qualità-figure non ammettono il piú e il meno, nota sempre Bodéüs, è anche perché esse sono definite attraverso quantità determinate (e la quantità determinata, per Aristotele, in quanto determinata, non accoglie il piú e il

¹²⁷ R. BODÉÜS, *op. cit.*, pg. 49, n.1. Ns. Trad.

meno): un triangolo non ha né piú né meno di tre angoli e «triangolare» una sostanza individuale potrà essere qualificata solamente se corrisponderà a queste definizioni. 'Vero' in Aristotele non è mai definito su base quantitativa, ma, riteniamo, il requisito di corrispondenza di una cosa di poter essere qualificata come 'vera' è lo stesso che per una figura di essere detta 'triangolare', con la differenza che 'vero' non è definito tanto sulla base di una sua pre-definizione (come 'triangolare') quanto piuttosto sulla base della effettiva corrispondenza stessa della cosa allo stato asserito.

Prima di indagare retrospettivamente come gli antichi intesero questo passo, vorremmo aggiungere a queste interpretazioni un'ulteriore lettura dello stesso, una lettura non così recente, ma altrettanto acuta ed anzi, diremmo, *normativa*. Si tratta del commento *ad locum* offerto da Giulio Pace, giurista e aristotelista formatosi nella Padova del Cinquecento, del quale qui presentiamo la nostra traduzione:

T2.13 [Pacius, *In Aristot. Cat. VIII*, 26 - 29] - «Segue poi una terza proprietà, l'ammettere il 'più' (intendi) e il 'meno' (remitti). Aristotele insegna, attraverso gli esempi addotti, in che modo questa proprietà attenga alle qualità, sia che venga considerata in diversi soggetti, sia che lo sia nello stesso <oggetto>: come, per esempio, dire - per soggetti diversi - 'Socrate è più giusto di Platone', oppure - nello stesso - 'lo stesso Socrate ora è più ora è meno giusto'. Si mostra poi come questa terza proprietà non attenga a certe qualità, ma, più precisamente, <il dirsi secondo 'più' e 'meno'> attiene alle qualifiche che derivano denominativamente da quelle qualità, come ad esempio [2b] attiene a 'grammatico' e 'sano', ma non a [2a] 'grammatica' e 'salute' <in quanto tali>. Si mostra anche come questa stessa terza proprietà non convenga alla quarta specie di qualità [3], come <ad esempio> 'triangolo', 'quadrato' o 'cerchio'. E poiché qualcuno potrebbe obiettare che un cerchio è detto 'più' cerchio che un triangolo, o un triangolo 'più' quadrato di un cerchio avendo il triangolo un certo numero di angoli ed essendo il triangolo più simile al quadrato che al cerchio - <caratteristiche queste> delle quali il cerchio ne può essere detto <del tutto> privo-, il filosofo risolve questa obiezione negando che il cerchio possa essere detto 'più' cerchio del triangolo o che il triangolo possa essere detto 'più' quadrato del cerchio. E che questo sia falso lo mostra, con una regola che noi riportiamo, <una regola> attraverso la quale possiamo discernere se si possa attribuire a qualcosa un certo 'più' o 'meno'. La regola è che non si può attribuire a qualcosa un certo 'più' o 'meno' se non a due condizioni: (1.) la prima condizione è che, affinché 'più' e 'meno' possano essere attribuiti, la definizione deve convenire a tutti i termini di confronto; (2.) la seconda condizione è che la stessa definizione appartenga ad uno <termine> in misura diversa dall'altro [sc. secondo maggiore o minore attinenza]. (Regula est, nihil attribui quibusdam magis et minus, nisi adsint duae conditiones. Una est, ut attributi, definitio conveniat omnibus subiectis. Altera est, ut eadem definitio alis magis, alis minus insit). Bisogna <perciò> dire secondo questa regola che il cerchio non può essere detto 'più' cerchio del triangolo, poiché la definizione di 'cerchio' non appartiene ad entrambi, ma soltanto al cerchio e non al triangolo. D'altra parte è <altrettanto> da negare che il triangolo sia detto 'più' quadrato del cerchio, perché la definizione del triangolo non appartiene né al quadrato

né al cerchio. Da queste considerazioni segue che un conto è se intendiamo qualcosa essere 'più simile' ad una cosa rispetto ad un'altra, un conto è <invece> se intendiamo che qualcosa [sc. una qualità] sia 'più attribuita' ad una cosa che ad un'altra. Infatti, il triangolo è più simile al quadrato che al cerchio e tuttavia non è detto 'più quadrato' del cerchio, anzi, non lo diciamo 'più' per niente. Si conclude <dicendo> che questa terza proprietà descritta non è una vera proprietà, poiché, come è stato detto, non appartiene a tutte le qualità né a tutte le cose qualificate. Aggiungansi, quanto Aristotele non esplicita, dal momento che ci è noto dal capitolo precedente, che questa proprietà non appartiene a questa categoria soltanto, ma anche ai relativi, purchè sia accolta dalle cose relate così come è stato detto, infatti ai veri relativi [sc. i relativi in quanto tali, ad es. 'doppio'] questa proprietà non appartiene. E forse questo fu il motivo per il quale <anche> per la presente <categoria> Aristotele non sarebbe stato favorevole <al fatto> che queste proprietà venissero avversate da questo argomento [sc. argomento che sbaglia non distinguendo 'qualità' da 'cose qualificate', così come 'relativi' da 'cose relate']»¹²⁸.

Nel suo commento Pace è attratto soprattutto dal terzo caso di qualità [3], quello delle qualità intese come figure e del loro non-accogliere alcun gradazionismo proprio. Egli sembra qui distinguere ciò che può essere semplicemente *detto* delle figure, da ciò che può essere invece davvero *attributo* delle figure. Il fatto che si possa *dire* «più triangolare», non significa che questo sia effettivamente attributo di una figura.

Al di là di osservazioni apparentemente lapalissiane, riteniamo, Giulio Pace cerca qui di enucleare a partire dal testo aristotelico la «regola» (come vedremo, già abbozzata nel commento di Porfirio) circa le precondizioni per una logica della comparazione tra termini di confronto *qualitativo*¹²⁹. L'idea di Pace è quella di vincolare l'opinabilità di un gradazionismo qualitativo di un termine (come ad esempio 'giusto') all'appartenenza della definizione (ad es. di 'giustizia') per poi solo secondariamente valutarne e compararne il livello di appartenenza. Scrive infatti Pace: «La regola è che non si può attribuire a qualcosa un certo 'più' o 'meno' se non a due condizioni: (1.) la prima condizione è che, affinché 'più' e 'meno' possano essere attribuiti, la definizione deve convenire a tutti i termini di confronto; (2.) la seconda condizione è che la stessa definizione appartenga ad uno <termine> in misura diversa dall'altro»¹³⁰.

Come, quantitativamente, perché due o più frazioni algebriche possano essere sommate o sottratte l'una all'altra è necessario che esse abbiano un denominatore comune (diverso da zero), così, qualitativamente, perché due o più termini possano

¹²⁸ J. PACI A BERIGA [Giulio Pace], *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organon commentarius analyticus*, Francofurti, 1597; Rist. anast. Hildesheim, 1966, pg. 48 - 49. Trad. ns.

¹²⁹ Sul tema della logica della comparazione *cfr.* in particolar modo il Cap. IV

¹³⁰ *Cfr. supra.*

essere reciprocamente comparabili «secondo piú e meno» devono condividere la definizione della qualità in oggetto. E questa è la prima condizione. La seconda condizione è che, se comune deve essere il “denominatore-definizione”, diverso invece deve essere il modo in cui tale definizione attiene (*inesse*) alle cose qualificate oggetto di comparazione «secondo piú e meno». È molto chiaro l'esempio di Pace al riguardo: «Bisogna perciò dire secondo questa regola che il cerchio non può essere detto 'più' cerchio del triangolo, poiché la definizione di 'cerchio' non appartiene ad entrambi, ma soltanto al cerchio e non al triangolo. D'altra parte è altrettanto da negare che il triangolo sia detto 'più' quadrato del cerchio, perché la definizione del triangolo non appartiene né al quadrato né al cerchio»¹³¹. Da qui segue la fine distinzione tra il rilevamento di co-appartenenze a medesime definizioni e la constatazione invece di mere somiglianze tra definizioni diverse. Tanto in un caso quanto nell'altro ci possono essere “gradi”, sembra dire Pacius, ma questo non implica il graduare la verità della definizione stessa, che o appartiene propriamente o non appartiene¹³². Comprensibilmente Pace conclude poi che l'accogliere o il non accogliere il piú e il meno non è un'autentica proprietà della qualità, perché non a tutte le qualità nello stesso modo si applica. Per Aristotele forse - conclude Pace - non sarebbe nemmeno stato corretto l'aver impostato qui il problema dell'accogliere o non accogliere il piú e il meno senza aver distinto le cose qualificate dalle qualità in quanto tali.

§ 10. I COMMENTATORI GRECI DI *CAT.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14.

Mantenendo come valido quadro di riferimento le interpretazioni moderne e contemporanee di questo passo, ci aggingiamo ora a ripercorrere la storia delle differenti ricezioni attraverso le principali testimonianze dei suoi commentatori di lingua greca. Il nostro fine è quello di osservare, attraverso estese selezioni antologiche in merito, il corso post-aristotelico che ebbe quella che noi definiamo la «metafisicalizzazione neoplatonizzante» del gradazionismo qualitativo aristotelico e della nozione di verità in esso implicata. Non commenteremo estensivamente tutti i

¹³¹ Cfr. *supra*.

¹³² L'appartenere impropriamente di una definizione ad un soggetto è uguale, in questo senso, a non appartenere.

brani reperiti, alcuni dei quali qui per la prima volta tradotti, ma, limitandoci a riportare tra parentesi nei testi quelle linee di lettura indispensabili per la loro comprensione, cercheremo di mettere in luce *l'apporto differenziale* che ciascuna ripresa originale ebbe a comportare sui successori. Tra i brani seguenti è ipotizzabile, riteniamo, un'influenza diretta, che si fa esplicita a livello testuale in molti casi di ripresa della struttura argomentativa, talvolta sotto forma di pedissequa citazione testuale, e nel complesso sono testimonianza di una secolare *querelle* «sul piú e sul meno» della predicazione qualitativa in relazione alla sostanza.

Ci sia concessa però prima una piú generale considerazione metodologica. Con un'immagine "prospettica" potremo dire al riguardo che ogni interpretazione storica si configura come un filtro ottico che può aiutare a "mettere a fuoco" il documento inquadrato. Ma sempre presente può essere il rischio che qualora si realizzi una sovrapposizione eccessiva di filtri questo possa facilmente ottenere un effetto *distorsivo* dell'originale, o addirittura mistificante, fino a deformare o ad ingannare irrimediabilmente la *perspectio* dell'interprete dell'originale e quindi anche degli interpreti posteriori. Ed infatti, anticipiamo, quanto nella storia dell'idea del «piú vero» andò confondendosi e commistionandosi (per lo meno dal nostro attuale punto di osservazione) fu l'originaria tesi aristotelica espressa in questo brano di *Cat.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14 con quanto poco sopra abbiamo chiamato il progressivo «apporto differenziale» di ciascuno dei suoi molteplici filtri, il cui fine per altro non sempre voleva essere quello della "neutra" interpretazione (ammesso e non concesso che un'interpretazione possa essere neutrale). A partire da questo passo delle *Categorie*, l'attribuzione di gradi di verità alla gnoseologia aristotelica si può spiegare storicamente, a nostro avviso, come una sorta di errore prospettico, forse cercato, da parte dei suoi numerosi ed interessati commentatori sincretisticamente neoplatonici. Accettato questo di buon grado, riteniamo sia solo allora possibile anche apprezzare ulteriori contributi interpretativi ogniqualvolta il confronto con l'originale ci consenta una comprensione piú adeguata, o comunque alternativa, del dato originale stesso.

Come nel caso degli Stoici, che, del secondo tipo di qualità in oggetto [2], distinsero quanto nel testo di Aristotele era implicito, ovvero [2b] le qualità intese come disposizioni (*ἔξεις*) dalle [2a] qualità intese come virtù o stati acquisiti (*ἀρεταί* o

διαθέσεις), concedendo soltanto alle prime l'incrementabilità del gradazionismo logico e, si noti, *etico*. Il rigorismo stoico non poteva concepire, infatti, che il possesso di una virtù, in quanto stato acquisito, potesse essere suscettibile di approssimazione, alterazione o mutevolezza. Perciò, di quanto in Aristotele voleva essere forse solo un esempio per spiegare un rapporto predicativo (quello della qualità nei confronti della sua sostanza) si andò a cercarne conferma nel riferimento ad un'ulteriore teoria etica (quella dell'integrità della virtù), forse già eccedente la contestualità del riferimento originario di *Cat.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14.

Ecco il testo nella testimonianza di Simplicio:

T2.14 [SVF 2.393 (= Simp., *In Aristot. Cat.*, 237, 25 - 238, 5)] - «*È bene apprendere la nomenclatura tipica degli Stoici a questo proposito. Diversamente da Aristotele sembra che essi distinguano lo stato come più stabile della disposizione (δοκοῦσι γὰρ οὗτοι τισιν ἀνάπαλιν τῷ Ἀριστοτέλει τὴν διάθεσιν τῆς ἕξεως μονιμωτέραν ἡγεῖσθαι). L'origine di tale convinzione sta nell'aver assunto la differenza di queste cose non sulla base di un principio più saldo di quello assunto dagli Stoici, ma nell'aver fatto riferimento <come casi esemplificativi> ad altri tipi di stati (τὸ δὲ ἀφορμὴν μὲν ἔχει τῆς τοιαύτης ὑπονοίας, οὐ μὲντοι κατὰ τὸ μονιμώτερον ἢ μὴ παρὰ τοῖς Στωικοῖς ἢ τούτων εἰληπται διαφορά, ἀλλὰ κατ' ἄλλας διαθέσεις). E infatti essi ritengono che le disposizioni possono crescere o diminuire di intensità (καὶ γὰρ τὰς μὲν ἕξεις ἐπιτείνεσθαι φασιν δύνασθαι καὶ ἀνίεσθαι), mentre gli stati sono alieni sia dall'una che dall'altra condizione (τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνανέτους). Infatti, all'essere dritto di un bastone (per quanto ciò sia precario in ragione del fatto che può sempre subire una stortura), danno il nome di stato (διάθεσιν εἶναι φασιν): e lo chiamano così, perché l'esser dritto non può aumentare o diminuire, né essere più o meno (μὴ γὰρ ἂν ἀνεθῆναι ἢ ἐπιταθῆναι τὴν εὐθύτητα μηδὲ ἔχειν τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον), e appunto per questo è uno stato (διόπερ εἶναι διάθεσιν). Per tal motivo anche le virtù sono stati <acquisiti>, non perché hanno come carattere proprio la stabilità, ma perché non sopportano aumento o incremento (οὕτωςι δὲ καὶ τὰς ἀρετὰς διαθέσεις εἶναι, οὐ κατὰ τὸ μόνιμον ἰδίωμα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀνεπίτατον καὶ ἀνεπίδεκτον τοῦ μᾶλλον). Le arti, anche se difficilmente subiscono alterazione, tuttavia non sono stati (τὰς δὲ τέχνας καίτοι δυσκινήτους οὐσας [ἦ] μὴ εἶναι διαθέσεις). La disposizione parrebbe essere considerata nell'ambito dell'intera specie, mentre lo stato nel fine di essa, e in questo soprattutto, sia che ciò risulti suscettibile di alterazione e cambiamento -come nel caso del bastone-, sia che no (καὶ εἰκόασιν τὴν μὲν ἕξιν ἐν τῷ πλάτει τοῦ εἴδους θεωρεῖν, τὴν δὲ διάθεσιν ἐν τῷ τέλει τοῦ εἴδους καὶ ἐν τῷ μάλιστα, εἴτε κινοῖτο καὶ μεταβάλλοι, ὡς τὸ εὐθὺ τῆς ῥάβδου, εἴτε καὶ μὴ) [...] »¹³³.*

¹³³ Simp., *In Aristot. Cat.*, 237, 25 - 238, 5. Ed critica: K. KALBFLEISCH, *Simplicii in Aristotelis Categoriae commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, VIII, Reimer, Berlin, 1907. Cfr. anche SIMPLICIUS, *On Aristotle Categories 7-8*, a c. di B. Fleet, Cornell University Press and Duckworth, London, 2002, pg. 96 - 97. Trad. it. in H. V. ARNIM, *Stoici Antichi, Tutti i frammenti*, a c. di R. Radice, Bompiani, Milano, 2002, pg. 532 [128] - 535 [129], SVF 2. 393.1. Rispetto alla traduzione di Radice abbiamo reso *διάθεσις* con «stato» (o nel caso delle virtù, con «stati acquisiti») invece che con «proprietà».

Inoltre, se vogliamo prestare fede all'attendibilità testimoniale di Simplicio, assistiamo da parte degli Stoici all'allargamento del discorso aristotelico oltre che agli stati e alle disposizioni, anche alle arti (*τέχναι*). Le arti, come ad esempio la grammatica, in quanto sempre perfettibili sono considerate in sé graduabili secondo più e meno, ed in questo sono associate non agli stati acquisiti o virtù, ma alle disposizioni, «anche se» in chi le padroneggia, ci viene precisato, «difficilmente subiscono alterazione».

In taluni casi, sarà richiesta la *necessità* di una gradazione dei termini qualitativi in oggetto per l'identificazione del termine massimale di riferimento. E quel che è interessate è che quest'esigenza di necessità della gradazione non sarà esclusivamente logica, ma ontologica¹³⁴. È questo l'approccio, e non a caso, di Plotino al problema in merito. Sembra infatti che un passaggio delle sue *Enneadi* sia stato proprio indirizzato, come poi del resto fu effettivamente inteso, a commentare questo stesso passo aristotelico sul «più» e sul «meno» delle qualità. Ma pur essendo inserite in questo contesto, riteniamo non si possa rinunciare a leggere come inquisizioni metafisiche le domande dirette che Plotino rivolge al testo di Aristotele. Egli domanda: «in assenza di una tale gradazione, con che criterio si fisserà questo “sommo grado”?»; «come si potrebbe dire «in sommo grado», se nella gamma intermedia non ci fossero condizioni di “minor grado”?» -interrogazioni che qui riportiamo nel loro intero contesto:

T2.15 [Plot., *Enn.*, VI 3, 20, 1 - 42] - «Si tratta, ora, di vedere se per ogni qualità non ce ne sia un'altra di carattere opposto, perché nel caso della virtù e del vizio anche la posizione intermedia si direbbe opposta agli estremi (Ὅρᾶν δὲ δεῖ, εἰ μὴ πάση ποιότητι ἐστὶ τις ἄλλη ἐναντία· ἐπεὶ καὶ τὸ μέσον τοῖς ἄκροις δοκεῖ ἐπ' ἀρετῆς καὶ κακίας ἐναντίον εἶναι). Questo, però, non vale per i colori intermedi (τὰ μεταξὺ). Se, dunque, la tinta intermedia è un miscuglio dei colori opposti, qui non si tratta di dividere secondo i contrari, ma a partire dal bianco e dal nero, mentre tutti gli altri colori sono combinazioni (εἰ μὲν οὖν, ὅτι μίξεις τῶν ἄκρων τὰ μεταξὺ, ἔδει μὴ ἀντιδιαρεῖν, ἀλλὰ λευκῶ καὶ μέλανι, τὰ δ' ἄλλα συνθέσεις). In verità, noi li vediamo opporsi, perché isoliamo nei colori intermedi una sola sfumatura, anche se in realtà sono frutto di composizioni [cfr. Pl., *Timeo*, 68 B 1 - C 7]. Oppure la ragione <del nostro modo di cogliere gli intermedi> sta nel fatto che gli opposti non sono solo diversi, ma lo sono in sommo grado (ἀλλὰ καὶ πλείστον). C'è, però, la possibilità che tale massima diversità si possa percepire solo nel momento in cui si pongono questi intermedi (Ἀλλὰ κινδυνεύει τὸ πλείστον διαφέρειν λαμβάνεσθαι ἐν τῷ θέσθαι ἤδη ταῦτα τὰ μεταξὺ); in effetti, **in assenza di una siffatta gradazione, con che criterio si fisserà questo «sommo grado»? (ἐπεὶ, εἰ τις ταύτην τὴν διάταξιν ἀφέλοι, τίτι τὸ πλείστον ὀριεῖ;)** D'altra parte, tanto

¹³⁴ Cfr. più in generale: L. GELINAS, «The Stoic Argument Ex Gradibus Entium», in *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 2006, vol. 51, n. 1, pg. 49 - 73.

per fermarsi ai referti della vista, si potrà notare che il grigio assomiglia più al bianco che al nero; e valutazioni analoghe si possono fare per il tatto e per il gusto in relazione all'amaro e al dolce, al caldo e al freddo, o all'intermedio che non corrisponde né all'uno né all'altro. Non c'è dubbio che questo è il modo comune di procedere, anche se qualcuno forse non ne è convinto: per lui infatti il bianco e il giallo, ed anzi ogni colore rispetto ad ogni altro, potrebbero essere diversi e, in quanto tali, di qualità opposte. L'opposizione dipenderebbe proprio dal fatto che non ci sono fra loro intermedi (οὐδὲ γὰρ τῶ εἶναι μεταξὺ αὐτῶν, ἀλλὰ τούτῳ ἢ ἐναντιότητος): difatti, salute e malattia <potrebbero> sembrare opposti perché fra di esse non si inserisce alcun intermedio. O anche potrebbero essercene, perché le rispettive conseguenze differiscono in sommo grado (ἢ ὅτι τὰ γινόμενα ἐξ ἐκατέρου πλείστην παραλλαγὴν ἔχει). **Ma come si potrebbe dire «in sommo grado», se nella gamma intermedia non ci fossero condizioni di «minor grado»?** (Καὶ πῶς πλείστην ἔστιν εἰπεῖν μὴ οὐσῶν ἐν τοῖς μέσοις ἐλαττόνων;) Pertanto, non si può parlare di «sommo grado» nel caso della salute e della malattia. Il contrario, dunque, va definito sulla base di qualcos'altro [sc. del suo stesso contrario] e non sulla base del «sommo grado» (Ἄλλω τοίνυν τὸ ἐναντίον, οὐ τῶ πλείστον, ὀριστέον). E così pure, se è fissato sulla base del molto, e questo sta al posto del «più» in relazione al «meno», ecco che esso, in assenza di intermedi, di nuovo ci sfuggirà (Εἰ δὲ τῶ πολλῶ, εἰ μὲν τὸ πολὺ ἀντὶ τοῦ πλεονὸς πρὸς ἔλαττον, πάλιν τὰ ἄμεσα ἐκφεύξεσθαι). Se invece si tratta di un «molto» preso in senso assoluto, una volta ammesso che «molta» è la distanza che separa ciascuna natura dall'altra, si deve rinunciare a misurare la distanza secondo il «più» (εἰ δ'ἀπλῶς πολὺ, ἐκάστη φύσει πολὺ ἀφεστάναι συγχωρηθέντος, μὴ τῶ πλείονι μετρεῖν τὴν ἀπόστασιν). Certo, dobbiamo ancora ricercare in che cosa consiste questo contrario. Facciamo l'ipotesi che le cose dotate di una certa similitudine -non dico una similitudine di genere né quella che si riduce totalmente alla mescolanza, per così dire, di altre loro forme - siano maggiori o minori, ma non contrarie, e che invece contrarie siano quelle che non hanno alcun termine identico alla specie, con questa ulteriore precisazione: che siano nello stesso genere, come <per esempio> nella qualità. Ecco, dunque, il motivo dell'assenza di intermedi in <certi> opposti: essi, in verità, non hanno nulla che possa renderli simili, né lasciano, per così dire, spazio di sorta all'indecisione o a qualche somiglianza fra loro; <si noti però> che solo alcuni non lasciano questo spazio. Così stando le cose, quei colori che hanno qualcosa in comune non potrebbero essere contrari, ma nulla impedisce che, in questo modo, un dato colore possa essere inteso contrario a un altro, anche se non ogni colore lo sarà ad ogni altro, e lo stesso dicasi per i gusti (ἀλλ' οὐδὲν κωλύσει μὴ πᾶν μὲν παντί, ἄλλο δὲ ἄλλω οὕτως εἶναι ἐναντίον, καὶ ἐπὶ χυμῶν ὡσαύτως). Questa è la nostra soluzione ai problemi posti (ταῦτα μὲν οὕτω διηπορήσθω). **Quanto al «più» si direbbe che esso risiede nelle realtà che sono per via di partecipazione** (περὶ δὲ τοῦ μᾶλλον ἐν μὲν τοῖς μετέχουσιν ὅτι ἐστίν, ἐδόκει), anche se proprio sulla salute e sulla giustizia ci sarebbero ancora dei dubbi. In ogni caso, se ciascuna di esse [virtù] ha una sua **estensione gradazionistica**, questa va concessa anche ai loro abiti (εἰ δὴ πλάτος ἔχει τούτων ἐκάστη αὐτῶν, καὶ τὰς ἕξεις αὐτὰς δοτέον). **Lassù però ogni cosa è un tutto e non è passibile di un «più»** (ἐκεῖ δ'ἕκαστον τὸ ὅλον καὶ οὐκ ἔχει τὸ μᾶλλον)¹³⁵.

¹³⁵ Plot., *Enn.*, VI 3, 20, 1 - 42, Trad. it. PLOTINO, *Enneadi*, a c. di R. Radice, *op. cit.*, pg. 1596 - 1601. Trad. leggermente modificata.

Già dalla prima riga di questo brano si noti come la problematica morale sollevata dagli Stoici, - se la virtù accolga o meno gli stati intermedi -, sia stata recepita da Plotino e immessa nel contesto di un discorso sulla predicazione. A proposito dell'indicazione degli stati intermedi, poi, nelle poche righe iniziali da un piú aristotelico τὸ μέσον si passa poi ad un platonico τὰ μεταξύ, - quest'ultimo connotato di valenza ontologica, come l'esempio delle commistioni dei colori e l'implicito riferimento al *Timeo* sembrano confermarci. Plotino riporta la discussione sul piú e sul meno della qualità a quella che già in Aristotele era stata individuata esserne la precondizione, ovvero la possibilità di ammettere contrarietà. Infatti come abbiamo ricordato la contrarietà era considerata essere la precondizione logica perché una predicazione potesse ammettere una gradazione intermedia. Ecco allora le due domande sollevate dal testo, dove altrettanto risuona un'eco ontologica: «in assenza di una gradazione, con che criterio si fisserà un "sommo grado"?»; «come si potrebbe dire «in sommo grado», se nella gamma intermedia non ci fossero condizioni di "minor grado"?». Secondo Plotino, sembrerebbe, da due contrari estremi è possibile inferire l'esistenza di gradi intermedi, mentre invece da un intermedio non è possibile inferire l'esistenza di termini estremi di contrarietà. Rispetto ad Aristotele, Plotino distingue quindi due casi: qualità delle quali si dà l'estremo contrario, come ad esempio bianco contrario di nero, e qualità delle quali non è dato sapere se e quale sia l'estremo contrario, come ad esempio giallo oca di *x*. Nel primo caso, ci viene detto, la gradazione tra i gradi intermedi è sempre possibile. Nel secondo caso, per lo piú la gradazione è ancora possibile attraverso l'introduzione di un termine di riferimento di intensità diversa dalla prima «dello stesso genere, ma non della stessa specie», rispetto al quale risulti esservi intermedietà. Ad esempio, dal momento che non è dato sapere se la qualità 'giallo' ammetta un contrario, la gradazione intermedia è resa possibile solo introducendo come termine di confronto un 'altro giallo', di intensità diversa dal primo. Ai fini della presente ricerca, comunque, quel che è rilevante è la conclusione dell'autore, dove si marca in tutta la sua divergenza la distanza filosofica rispetto all'originale aristotelico, là dove si dice: «quanto al "piú" si direbbe che esso risiede nelle realtà che sono per via di partecipazione (ἐν μὲν τοῖς μετέχουσιν)». Questo significa, prevedibilmente, che per Plotino e poi per tutta la tradizione neoplatonica

«più» o «meno» non si dicano che in relazione al livello di partecipazione all'immutabilità sovrasensibile delle Idee. Se la virtù, - il problema dal quale si era partiti - ha un suo *πλάτος*, un suo spettro, data la maggiore o minore partecipazione all'Idea, allora anche la disposizione corrispondente parteciperà del più e del meno. Emblematica del pensiero di Plotino è poi la sua chiusa finale: «Lassù però ogni cosa è un tutto e non è passibile di un "più"». Le Idee di per sé non sono passibili di alcunché, tantomeno di gradazionismo. Nonostante nel testo aristotelico di *Cat.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14 non vi fosse alcun «Lassù», rileviamo come il problema comparativo in Plotino diviene problema metafisico.

Porfirio, riprendendo l'insegnamento del maestro, torna su questo stesso argomento nel suo commento alle *Categorie*. Egli riordina le precedenti tre teorie sul gradazionismo, quali quella di Aristotele, quella degli Stoici e quella di Plotino e a queste ne aggiunge una quarta. La paternità di quest'ultima teoria non ci è detta da Porfirio. Ma, riteniamo, potrebbe plausibilmente risalire al suo allievo Giamblico. E la ragione per la quale siamo portati così a ritenere è che, come vedremo, Simplicio citerà in merito alcune parti del perduto commento alle *Categorie* di Giamblico stesso che sono perfettamente compatibili con questa quarta teoria. Ad ogni modo, questo passo è interessante perché si rinviene l'origine della «regola» per la comparabilità, che abbiamo già visto ripresa nel Cinquecento da Giulio Pace.

T2.16 [Porph., *In Aristot. Cat.*, 137, 15 - 139, 16] - «**D:** «Dal momento che <Aristotele> ha ricercato in merito alle precedenti categorie se esse ammettano il più e il meno, nel <presente> caso della qualità dovremo noi dire che essa ammette <no> il più e il meno? (φήσομεν ἐπὶ τῆς ποιότητος ἄρά γε ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον;) **R:** «Lo ammette, ma non essa soltanto, infatti anche i relativi lo ammettono, né <d'altra parte> ogni qualità lo ammette, infatti la qualità di essere 'triangolare' non può divenire più o meno, né può un cerchio divenire più o meno cerchio e nemmeno una virtù compiuta (ἡ τελεία ἀρετή) o un'arte compiuta (τελεία τέχνη) ammette il più o il meno. Ma molte altre qualità ammettono un più e meno, infatti noi diciamo <ad esempio> che un <tipo di> bianco è più o meno bianco di un altro. **D:** «Esprimi più chiaramente e distintamente se le qualità (αἱ ποιότητες) e le qualificazioni che da esse derivano (οἱ ἀπ'αὐτῶν ποιοὶ) ammettono il più e il meno. **R:** «Ma come è possibile che qualcuno dica alcunché di chiaro riguardo a queste questioni, quando ci sono state così tante differenti scuole di pensiero riguardo ad esse? (Καὶ πῶς ἂν γένοιτο σαφῶς τι περὶ τούτων εἰπεῖν, ὅπου γε πλείονες γεγόνασιν αἰρέσεις περὶ τούτων;) Infatti [1.] qualcuno ha affermato che tutti gli stati della materia e gli enti qualificati diventano più e meno intensi, dal momento che la materia stessa ammette il più e il meno. Alcuni [Neo]platonici sono stati di questo

*parere (ταύτης δὲ τῆς δόξης ἡσάν τινες τῶν Πλατωνικῶν). [2.] Altri hanno sostenuto che alcuni stati e <gli enti che possono trovarsi in quegli stati> che sono qualificati da essi non ammettono il più e il meno, come per le virtù e le persone che sono qualificate da esse, mentre altri stati ed enti qualificati ammettono intensificazione e diminuzione, come per tutte le arti mediabili [sc. perfettibili] e qualità graduabili (ὡς πάσας <τὰς μέσας> τέχνας καὶ τὰς μέσας ποιότητας), e per le persone che sono qualificate da queste. Gli Stoici ebbero questo parere (ἡς γεγόνασι δόξης οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς)¹³⁶. Ma c'è [3.] una terza opinione, che è quella alla quale Aristotele si riferisce, che sostiene che gli stati non possono essere più aumentati o più diminuiti (ἢ τὰς μὲν ἔξει ἀνεπιτάτους καὶ ἀνανέτους ὑπελάμβανεν εἶναι), ma che le persone che sono qualificate da queste qualità ammettano il più e il meno, e comunque non da tutte queste (τοὺς δὲ κατ' αὐτὰς ποιούς ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, οὐ πάντα μέντοι). D: «Come fai a dire che Aristotele faccia menzione proprio a questa risoluzione?» R: «Io dico che egli la pensi così quando scrive: «Alcune persone disputano riguardo a ciò, infatti questi completamente rifiutano di concedere che una giustizia è detta più o meno giustizia di un'altra, o che una salute è più o meno salute di un'altra, sebbene essi dicano una persona essere 'meno' in salute [lett. "avere" meno di salute] di un'altra, o <dicono che> è 'più giusta' o 'più sana' [Aristot., Cat. 8, 10b 32 - 11a1]; ... dicono che il triangolo e il rettangolo non ammettono il 'più', né lo ammettono le altre figure. Infatti le cose che ammettono la qualifica di "triangolo" o la qualifica di "cerchio" sono tutte ugualmente triangoli o cerchi, mentre nessuna delle cose che non ammettono queste qualifiche sono in alcun modo 'più' triangoli o cerchi di altre, infatti un quadrato non è più cerchio che una figura oblunga <come ad es. di un parallelogrammo>, infatti nessuno dei due accoglie la qualifica di 'cerchio' [11a 5-12]». D: «Esiste anche una quarta opinione riguardo l'aumento e la diminuzione di intensità nelle cose qualificate e nelle qualità?». R: «Sì». D: «Quale?». R: «C'era <anche> [4.] un'opinione secondo la quale le qualità separate e immateriali non ammettono il più e il meno, ma ad ammetterli sarebbero tutte le qualità materiali e le cose da esse qualificate». D: «E tu ritieni che avessero ragione questi ultimi che così sostenero?». R: «No». D: «Perché?». R: «Perché le qualità immateriali che esistono separatamente non sono qualità, ma sostanze, ed è per questa ragione che queste non ammettono un aumento in intensità, dal momento che non lo accolgono nemmeno le sostanze <sensibili>». D: «Che regola generale ci lascia Aristotele per discernere quali cose non ammettono il più e il meno e quali <invece> lo ammettono? (Ποῖον οὖν ὁ Ἀριστοτέλης καθόλου δέδωκεν θεώρημα εἰς τὸ εὐρίσκειν, <τίνα οὐκ ἂν> ἐπιδέχοιτο τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τῶν [σχημάτων])¹³⁷ πραγματῶν καὶ τίνα οἶά τ' ἂν ἐπιδέχεσθαι;». R: «Egli mostra che **quelle cose che non ammettono la definizione preposta non possono essere dette secondo il 'più' e il 'meno'** (<Ἀποδείκνυσιν> ὅτι ὅσα μὲν οὐκ ἐπιδέχεται τὸν τοῦ προκειμένου λόγον, ταῦτα οὐ δύναται λέγεσθαι μᾶλλον καὶ ἥττον). Per esempio, un triangolo non accoglie la definizione di 'quadrato', né un quadrato accoglie la definizione di 'cerchio', e dunque <il parametro del> 'più' e 'meno' non è*

¹³⁶ Queste righe [2] costituiscono il frammento SVF 2.525, da S. K. STRANGE giustamente messo in relazione con l'esplicativo SFV 2.393, tratto da Simplicio, *In Aristot. Cat.* 237, 25 ss (cfr. T2.12 qui precedentemente riportato) come testimonianza utile per comprendere ulteriormente lo sviluppo stoico in merito alla dottrina aristotelica del 'più' e 'meno' circa la qualità.

¹³⁷ Seguo qui la lezione "πραγματῶν" proposta da S. K. STRANGE, *op. cit.*, pg. 153 - 154 piuttosto che "σχημάτων" del testo di A. BUSSE, *op. cit.*, pg. 139, 1.

*qui applicabile. Ma <per esempio> un mantello bianco, la neve, e molte altre cose bianche accolgono la definizione di 'bianco', così un 'più' o un 'meno' è rinvenibile in queste. D: «Allora tutte le cose che accolgono la stessa definizione ammettono più e meno? (Ἄρα οὖν πάντα τὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπιδεχόμενα ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον);». R: «No. Infatti, <come contro-esempio> tutti gli uomini particolari accolgono la definizione di 'uomo', ma un uomo non è più o meno uomo di un altro uomo. Ma è impossibile per le cose che non ammettono la stessa definizione ammettano il 'più' e il 'meno' (τὸ δὲ μὴ ἐπιδεχόμενον τὸν αὐτὸν λόγον ἀδύνατον τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ἐπιδέχεσθαι). **I giudizi comparativi che implicano relazioni di maggioranza e minoranza sono espressi in riferimento alle cose che accolgono la stessa definizione, non in riferimento alle cose che cadono fuori dalla definizione della cosa** (πρὸς γὰρ <τὰ ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ> καὶ αἱ συγκρίσεις αἱ κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, οὐ πρὸς τὰ ἐκ<βεβηκότα τὸν αὐτὸν λόγον>»¹³⁸.*

Le quattro teorie sul gradazionismo secondo Porfirio sono le seguenti: [1] secondo i (neo)platonici la materia e solo la materia ammette il più e il meno; [2] secondo gli Stoici le virtù o stati acquisiti non ammettono il più e il meno, mentre lo ammettono le arti e le disposizioni; [3] secondo Aristotele le qualità non ammettono il più e il meno, ma lo ammettono le sostanze qualificate; [4] secondo la quarta teoria, probabilmente di Giamblico, le qualità intese come «separate e immateriali», cioè come Idee, non ammettono il più e il meno, mentre lo ammettono le materialità sensibili che di esse partecipano. Per tentare di dirimere la questione, il criterio generale, o «καθόλου θεώρημα», indicato da Porfirio, può essere sintetizzato così: la comunanza della definizione è condizione necessaria ma non sufficiente per la comparazione. Ad esempio, 'neve bianca' e 'mantello bianco' possono essere comparati secondo «più» e «meno» perché condividono la definizione di 'bianco' (condizione necessaria), ma due uomini che pure accolgono la stessa definizione di 'uomo', non possono essere comparati secondo «più» e «meno» (condizione non-sufficiente).

Se il Commento alle *Categorie* di Giamblico non ci è pervenuto, abbiamo la fortuna di avere conservato il contributo del suo allievo Dexippo. Quest'ultimo si pone al riguardo della questione quattro "scomode" domande, poste per bocca del personaggio-dialogante Seleuco: [1] come si spiega che, dopo essere stato affermato che le specie sono 'più' sostanza del genere, troviamo poi scritto che la sostanza «non ammette il più e il meno»?; [2] chi è 'più' razionale è per questo 'più' uomo?; [3] in che

¹³⁸ Porph., *In Aristot. Cat.*, 137, 15 - 139, 16. Ed. critica: A. BUSSE, *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis categorias commentarium*, *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV.I, Reimer, Berlin, 1887. Cfr. anche PORPHYRY, *On Aristotle Categories*, a c. di S. K. Strangé, Duckworth, London, 1992, pg. 152 - 154. *Ns. trad.*

senso la materia è detta essere 'più' e 'meno'?; [4] per quale ragione la sostanza non ammette il più e il meno, mentre la categoria della qualità invece lo ammette?.

Presentiamo di seguito le risposte che egli stesso provvederà in merito:

T2.17 [Dexipp., *In Cat.* II, 29 - 32 (53, 26 - 55, 8)] - «**Seleuco**: «Sembra esserci ancora la seguente difficoltà: [1] come si spiega che in un passaggio precedente (2b 7) la sostanza delle specie è stata determinata essere 'più' sostanza (μᾶλλον οὐσία) della sostanza del genere, mentre ora (3b 33) è detto non esserci 'più e meno' nella sostanza (νυνὶ δὲ οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἥττον εἶναι) ?» **Dexippo**: «La spiegazione è che queste due dichiarazioni non sono state fatte nello stesso senso, ma la seconda si riferisce ad una caratteristica essenziale (καθ'ἑαυτό), mentre la prima si riferisce ad una caratteristica accidentale (κατὰ συμβεβηκός); infatti dire che la specie è 'più' che il genere (μᾶλλον εἶναι τὸ εἶδος ἢ τὸ γένος) non è dire che essa ammette 'più' di sostanza nè <'più' di> ciò che ciascuna cosa è, ma solamente che nella misura in cui ci si approssima in modo più vicino alla sostanza indivisa <individuale> (τῆς ἀτόμου οὐσίας), l'altra [la sostanza seconda], sussistendo in grado minore, è ulteriormente distanziata da essa (τὸ δὲ ἥττον ὑφεστηκός πορρωτέρω αὐτῆς ἀφέστηκε). Inoltre, nel contesto del passo, quando dice che non è detta essere 'più o meno' (οὐ φησι λέγεσθαι αὐτὴν μᾶλλον οὐδ' ἥττον), <Aristotele> sta semplicemente parlando di ogni sostanza <intesa come essente> ciò che è (καθὸ ἐστὶν ἐκάστη τοῦτο ὅπερ ἐστίν). In questo senso non c'è alcuna contraddizione (οὐκ ἄρα ἐναντία λέγεται) tra il presente passo e ciò che è stato detto precedentemente.

Seleuco: «Anche questo problema è degno di essere sollevato: [2] come si spiega che chi è 'più' razionale (ὁ μᾶλλον λογικός) non è 'più' uomo (οὐ μᾶλλον ἐστὶν ἄνθρωπος)?» **Dexippo**: «Perché l'uomo non ha il suo essere nel grado della sua razionalità (οὐ κατὰ τὴν ἐπίτασιν τοῦ λογικοῦ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ εἶναι), ma nella sua forma (ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος). Ma questa è sempre statica, mentre è l'attività (ἢ δὲ ἐνέργεια) di un uomo a seconda della differenza della sua maggior razionalità (κατὰ τὸ διάφορον τοῦ μᾶλλον λογικοῦ) che comporta che un uomo sia 'più' razionale (παρέχει τὸ λογικώτερον τῷ ἄνθρώπῳ) non la sua umanità, nè la sua potenzialità di essere razionale di cui un uomo è fornito all'esistenza in quanto essere umano (τὸ δύνασθαι εἶναι λογικῶ τὸ εἶναι αὐτῷ ὁμοίως πάρεστιν). Così questo uomo particolare è lo stesso, ma la sua attività come essere razionale assume un grado di intensità maggiore o minore (ἐστὶν ἄρα οὗτος μὲν ὁ αὐτός, ἢ δὲ ἐνέργεια τοῦ λογικοῦ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον προσλήφεται). Io vedo qualche vantaggio in questa soluzione, ma se si dovesse dare una risposta più approfondita in accordo con la dottrina aristotelica, noi dovremo fornire una soluzione al problema sollevato ad un livello più teoretico (εἰ δὲ δεῖ κατὰ τὴν Ἀριστοτέλειον δόξαν βαθύτερον αὐτὴν ἀποδοῦναι, οὕτως ἂν θεωρητικώτερον δείξαιμεν τὸ ζητούμενον). È un fatto di natura che insieme ad ogni forma vada insieme una qualità (πέφυκε μεθ' ἐκάστου τῶν εἰδῶν καὶ τὸ ποιὸν συνυφίστασθαι), distinta dalla forma, ma dipendente da essa (ἕτερον μὲν ὄν τοῦ εἶδους, ἡρτημένον δὲ ἀπ' αὐτοῦ); e la forma, essendo una parte della sostanza individuale composta, è costitutiva di quella e non ammette mai il 'più' e il 'meno' (καὶ τὸ μὲν εἶδος μέρος ὄν τῆς συνθέτου οὐσίας καὶ ἀτόμου συμπληρωτικόν ἐστὶν αὐτῆς καὶ οὐδέποτε ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον), ma le qualità che vanno insieme a quella (αἱ δὲ συντρέχουσιν τοῖς εἶδεσι ποιότητες) - che sia 'razionalità', o 'calore', o 'secchezza' - ammettono dei gradi (δέχεται τὸ μᾶλλον), e così questa apparente variazione di grado non è una funzione della forma, ma della qualità (καὶ οὕτως οὐκ

ἔστιν ἡ φαινόμενη αὕτη κατὰ τὸ μᾶλλον ὑπεροχὴ τοῦ εἶδους ἀλλὰ τῆς ποιότητος), *cosicché quando l'uomo giusto è detto essere 'più' uomo, questo aumento di grado è vero di lui non in quanto uomo, ma in quanto uomo che <maggiormente> si trova in una certa condizione* (ἐπεὶ καὶ ὁ σπουδαῖος ὅταν μᾶλλον ἄνθρωπος λέγεται, οὐχ ἢ ἄνθρωπος ἀλλ' ὡς οὕτως διακείμενος ἐπιτείνεται). *Ma questa è una questione non di sostanza, ma di qualità* (τοῦτο δὲ οὐκ οὐσίαν ἀλλὰ ποιὸν σημαίνει), *così, in conclusione, è corretto accettare la dottrina secondo la quale una sostanza non è 'più' o 'meno' sostanza di un'altra* (ὥστε ἡμῖν ἀληθῶς φαίνεσθαι ἔχον τὸ μὴ εἶναι οὐσίαν οὐσίας μᾶλλον καὶ ἥττον).

Seleuco: [3] «*Come accade allora che la materia accolga il 'più' e il 'meno'* (πῶς οὖν ἡ ὕλη τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον δέχεται), *e rifletta in sé stessa immagini di contrari* (τὰναντία ἐφ'ἑαυτῆς φαντάζεται), *nella conformazione del grande e del piccolo, e carenza ed eccesso? E come accade che tutto ciò che preannuncia <avere una certa materia> trae in inganno* (πῶς δὲ πᾶν ὅπερ ἂν ἐπαγγέλλεται ψεύδεται), *cioè, se appare grande, è piccolo, e se appare 'più', è 'meno'?* (κᾶν μέγα φαντασθῆ μικρόν ἐστι, κᾶν μᾶλλον ἥττόν ἐστιν;)» **Dexippo:** «*Noi risponderemo che queste caratteristiche vengono <attribuite> alla materia dalla sua relazione con la forma* (ἐροῦμεν δὴ οὖν, ὅτι ταῦτα ἀπὸ τῆς τοῦ εἶδους σχέσεως) *dal momento che la materia si fa carico di tutte queste variazioni in base alla sua relazione con la forma* (παραγίνεται εἰς τὴν ὕλην πάσας τὰς τοιαύτας παραλλάξεις λαμβάνουσαν κατ' αὐτὴν τὴν σχέσιν τοῦ εἶδους), *rispetto alla quale essa sussiste in un certo modo o in un altro* (πρὸς ὅπερ ὑφίσταται ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχουσα). *Infatti, a seconda che la forma sia più dominante in essa, essa appare più in atto* (καθὸ μὲν γὰρ μᾶλλον αὐτὴν τὸ εἶδος κρατεῖ, ἐνεργότερον φαίνεται), *mentre se lo è meno, si manifesta - corrispettivamente - in modo più debole nella materia* (καθὸ δ' ἥττον, ἀμυδρότερον καὶ αὐτὸ εἰς τὴν ὕλην διαδείκνυται). *In sé stessa, comunque, la materia non possiede alcuna differenziazione in alcuno di questi aspetti* (αὐτὴ μέντοι καθ' ἑαυτὴν οὐδαμῶς ἡ ὕλη διαφέρει κατ' οὐδὲν τούτων); *infatti essa, in potenza, può ugualmente essere tutte le cose* (δυνάμει γὰρ πάντα ἐστὶν ὡσαύτως) *e mostra uguale coinvolgimento e disponibilità nel ricevere la loro sostanza, in relazione a tutte le cose esistenti* (καὶ τὴν ἴσην πρὸς ὅλα τὰ ὄντα ἔμφασιν καὶ ὑποδοχὴν τῆς οὐσίας παρέχεται)» [cfr. *Simp., In Aristot. Cat., 112, 32 - 113, 5*].

Seleuco: «*Ancora, anche questo sembra degno di essere indagato: [4] perché le sostanze non accolgono il più e il meno mentre le qualità ne fanno ammissione?* (διὰ τί αἱ μὲν οὐσίαι τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον οὐκ ἔχουσιν, αἱ δὲ ποιότητες ἐπιδέχονται;)» **Dexippo:** «*Anche questa questione saremo in grado di risolverla applicando lo stesso ragionamento, se noi spieghiamo che le sostanze, essendo "in sé stesse", rimangono nella sfera della stessa definizione* (τὰς μὲν οὐσίας τῶ ἐν ἑαυταῖς εἶναι μένειν καθ' ἓνα ὅρον ἀποφαινόμενοι), *mentre le qualità, trovandosi "in altro", subiscono il cambiamento insieme a loro* (τὰς δὲ ποιότητας τῶ ἐν ἑτέροις ἔχειν τὸ εἶναι μετ' ἐκείνων συναλλοιοῦσθαι), *e così è naturale che le sostanze non debbano ammettere gradi di intensità né da sé stesse né da altro* (εἰκότως ἄρα αἱ μὲν οὐσίαι οὔτε ἀφ' ἑαυτῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων δέχονται τὴν ἐπίτασιν), *mentre le qualità variano in intensità a seconda dei sostrati nei quali si*

trovano ad essere (αἱ δὲ ποιότητες ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων ἐν οἷς ἐγγίγγονται κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ἐπιτείνονται)»¹³⁹.

Di queste quattro domande qui interessa in particolar modo la terza [3], riguardo al modo in cui la materia accoglie il piú e il meno, alla quale Dexippo risponde in modo originale. Infatti egli riporta il problema alla struttura forma-materia che secondo Aristotele costituisce il sinolo della sostanza. Se la forma è atto, e la materia è potenza, allora l'ipotesi di Dexippo è che il «piú» della qualità dipenda da una maggior presenza della forma nella sostanza e il «meno» dipenda invece da una sua minor presenza, o, viceversa, che il «piú» della qualità dipenda da una minore presenza della materia nella sostanza e il «meno» invece da una sua maggior presenza. Tale ipotesi sarà condivisa anche da Simplicio nel suo commento, attraverso il quale sarà poi condivisa da larghissima parte della filosofia medievale che si dedicherà a questo problema.

T2.18 [Ammon., *In Cat.*, 89, 22 - 90, 25] - «L'ammettere il piú e il meno della qualità. Un altro elemento comune della qualità è l'ammettere il 'piú' e il 'meno' (Ἐτερον παρακολούθημα τοῦ ποιῶν τὸ ἐπιδέχασθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον). È ragionevole <supporre> che questo non sia un elemento comune universale (καὶ εἰκότως οὐδὲ τοῦτο πάντως παρακολουθεῖ). È stato detto infatti che là dove la contrarietà è manifesta ha luogo il 'piú' e il 'meno' (εἴρηται γὰρ ὅτι ὅπου ἐναντιότης θεωρεῖται, ἐκεῖ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον), ma dove non c'è non c'è 'piú' e 'meno' (ὅπου δὲ οὐκ ἔστιν αὕτη, οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον). Ora, dal momento che la contrarietà appartiene alla <categoria della> qualità, le appartengono <anche> il 'piú' e il 'meno' (ἐπεὶ γοῦν ὑπάρχει ἐν τῷ ποιῶν ἐναντιότης, ὑπάρχει τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον); ma dal momento che <la contrarietà> non appartiene a tutte <le qualità>, nemmeno il 'piú' e il 'meno' appartiene a tutte <le qualità> (ἐπειδὴ δὲ οὐ πᾶσιν, οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον πᾶσιν ὑπάρχει). Infatti 'giustizia', dicono, è difficilmente detta essere 'piú' o 'meno' di 'giustizia' o 'salute' <è difficilmente detta> partecipare di 'piú' e 'meno'.

Ma è indiscutibile che le cose dette derivatamente da queste ammettono il piú e il meno. E certamente quelle cose che sono dette paronimamente dopo queste ammettono in modo appropriato il 'piú' e il 'meno' (Ὅσα μέντοι ἀπὸ τούτων παρωνύμως λέγεται, ὁμολογουμένως ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον). Ma Aristotele lascia irrisolte le questioni del perché la giustizia non è detta <essere> 'piú' o 'meno' <giustizia> (ἀπορήσας δὲ δι' ὃ οὐ λέγεται δικαιοσύνη μᾶλλον καὶ ἥττον, εἶασεν αὐτὸ ἀδιάρθρωτον). Anche perché poi, noi diciamo che la giustizia ammette il 'piú' e il 'meno' (φάμεν τοίνυν ὅτι ἐπιδέχεται ἢ δικαιοσύνη τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον): infatti, se noi diciamo che una persona è 'piú' giusta di un'altra, è chiaro che <ciò è così> nella misura in cui egli

¹³⁹ Dexipp., *In Cat.* II, § 29 (53, 26 - 55, 8). Ed. critica: A. BUSSE, *Dexippi In Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca* IV.II, Reimer, Berlin, 1888, pg. 53 - 55. Cfr. DEXIPPUS, *On Aristotle's Categories*, a c. di J. Dillon, Cornell University Press, Ithaca - New York, 1990, pg. 97 - 100. Ns. trad.

partecipa di giustizia 'più' di quanto l'altro faccia (ήνίκα γὰρ λέγομεν μᾶλλον δίκαιον τόνδε τοῦδε, δῆλον ὅτι καθὸ μετέχει οὗτος μᾶλλον δικαιοσύνης ἢπερ ὄδε). *In questo senso, la giustizia ammette il 'più' e il 'meno'* (ὥστε ἐπιδέχεται ἡ δικαιοσύνη τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον).

Ma triangolare e quadrato non sembrano ammettere il 'più' e il 'meno'. *Un triangolo non è 'più' o 'meno' triangolo di un altro triangolo, né un pentagono è 'più' cerchio di un quadrato. Infatti, perché <due> cose possano essere comparate in quanto cerchi, debbono entrambe ammettere la <stessa> definizione di cerchio* (δεῖ γὰρ εἰ μέλλοιεν ὡς κύκλοι συγκρίνεσθαι ἀμφοτέρα ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ κύκλου λόγον). *Ma se non la condividono, non possono affatto essere comparate* (εἰ δ' οὐκ ἐπιδέχονται, οὐδὲ συγκρίνεσθαι τὴν ἀρχὴν δυνήσονται). *Infatti nessuno direbbe <ad esempio> che una mucca è 'più' uomo di un cavallo, dal momento che nessuno dei due <né 'mucca' né 'cavallo'> ammette la definizione di 'uomo'. E così varrà per le figure* (οὐκοῦν καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων ὡσαύτως). *Tutte le figure che ammettono la definizione di cerchio sono ugualmente cerchio e quelle che ammettono la definizione di triangolo sono ugualmente triangoli, ed è lo stesso per le altre cose* (πάντα γὰρ τὰ σχήματα τὰ ἐπιδεχόμενα τὸν τοῦ κύκλου ὀρισμὸν ὁμοίως κύκλοι εἰσὶ, καὶ ὅσα τὸν τοῦ τριγώνου ὀρισμὸν ἐπιδέχεται, ὁμοίως τρίγωνά εἰσι, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως).

Se nessuna delle cose che non ammettono il 'più' e il 'meno' sia detta essere 'più' di un'altra. *Ma quelle cose che non ammettono del tutto <la definizione> non sono comparabili* ('Ὅσα δὲ οὐκ ἐπιδέχεται τὴν ἀρχὴν, οὐδὲ συγκρίνεται). *Quindi non tutte le qualità ammettono il 'più' e il 'meno'* (διὸ οὐ πάντα τὰ ποιά ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον).¹⁴⁰

Al secondo paragrafo del suo commento, anche Ammonio rileva che nel testo di Aristotele viene lasciato aperto un problema («Aristotele lascia irrisolte - ἀπορήσας - le questioni del perché la giustizia non è detta <essere> 'più' o 'meno'»). Ma, originalmente, la sua proposta di soluzione fa riferimento alla nozione aristotelica di «paronimia». All'inizio delle *Categorie*, com'è noto, Aristotele così definisce la paronimia: «Si dicono paronime tutte quelle cose che, differendo per il caso, derivano da qualcosa la loro denominazione, corrispondente al nome <di quella cosa>: ad esempio, dalla grammatica il gramatico e dal coraggio il coraggioso»¹⁴¹. Per Ammonio, tutte le cose che sono dette paronimamente, cioè, potremmo dire morfologicamente derivate, da un dato stato qualitativo, sono suscettibili di più e di meno. Se da una parte facendo ricorso alla nozione di «paronimia» egli cerca di spiegare Aristotele con Aristotele, dall'altra però facendo riferimento all'idea di partecipazione della disposizione all'(idea di) giustizia (μετέχει) ritorna ad assumere una prospettiva platonica. La sua

¹⁴⁰ Ammon., *In Cat.*, 89, 22 - 90, 25. Ed. critica: A. BUSSE, *Ammonius In Aristotelis Categorias Commentarius, Commentaria in Aristotelem Graeca IV.IV.*, Reimer, Berlin, 1895, pg. 89 - 90. Cfr. AMMONIUS, *On Aristotle Categories*, a c. di S. M. Cohen e G. B. Matthews, Cornell University Press, London - Ithaca 1992, pg. 109 - 110. *Ns. trad.*

¹⁴¹ Aristot., *Cat.* 1, 1a, 13 - 15.

conclusione è però che, se i termini derivati paronimamentesi dicono più o meno, allora anche la giustizia si dirà secondo più o meno. Anche lui infine accoglie la regola porfiriana che fa della condivisione della definizione la condizione necessaria, ma non sufficiente, per la comparabilità secondo più e meno di termini di paragone. Tra gli allievi di Ammonio vi fu anche Damascio, l'ultimo Scolarca dell'Accademia, il quale nel suo commento al *Fedone*¹⁴² ritenne che "Più" e "Meno" fossero essi stessi delle Idee, rispetto ai quali le cose, oltre che delle Qualità in quanto tali, partecipassero.

Simplicio, che fu anche tra gli allievi di Ammonio, così ebbe a commentare a propria volta il passo di *Cat.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14:

T2.19 [Simp., *In Aristot. Cat.*, 8, 283, 28 - 290, 17] - «Aristotele si è posto questa domanda riguardo il 'più' e il 'meno' per ciascuna delle categorie - gli appartengono o no? Di conseguenza, anche nel caso della qualità, viene ora detto che le cose qualificate ammettono il 'più' e il 'meno', chiamando 'qualità' <anche> le 'cose qualificate', come mostrano gli esempi; infatti egli cita "giustizia" quando aveva precedentemente parlato di "giusto". Stabilisce ancora la proposizione per induzione, offrendo "bianco" come esempio di una qualità corporea e "giusto" come esempio di una qualità psichica. Per ognuna di queste, quando comparate con altre cose della stessa specie e con sé stesse rispetto al tempo, possono essere dette sostenere maggiorazione (ἐπίδοσις ο, altrove detto ἐπίτασις) e decremento (ἄνεσις); infatti la neve <ad esempio> potrebbe essere detta essere 'più bianca' del latte, e il bianco sul corpo umano o il giusto nell'anima sottostanno ad aumento e diminuzione in confronto con sé stessi frattanto intercorra del tempo. Ma questa non è una caratteristica peculiare della qualità; infatti la qualità non è la sola categoria che ammette il 'più' e il 'meno' dal momento che era già stato detto appartenere ai relativi, né, del resto, tutte le qualità ammettono il 'più' e il 'meno'. Infatti la qualità delle figure (come la triangolarità o la circolarità) non ammette gradazione, né <qualità come> una virtù perfettamente acquisita o un'arte compiuta <sc. che, in quanto tali, si danno pienamente o non si danno affatto>, ma molte <altre> qualità ammettono comunque il 'più' e il 'meno'.

Esistono quattro scuole di pensiero riguardo l'aumento e il decremento delle qualità e delle cose qualificate [cfr. *supra* Porph., *In Aristot. Cat.*, 137, 25 ss. = T2.15].

[1] Alcuni, per esempio Plotino ed altri platonici [cfr. *supra* Plot., *Enn.*, VI 3, 20, 39 = T2.14], dichiarano che tutte le qualità e le cose qualificate ammettono il 'più' e il 'meno', perché ogni cosa dotata di materia lo ammette - così la materia è passibile di 'più' e di 'meno' a causa del suo connaturato divenire.

[2] C'è un'altra dottrina oltre e contro questa in base alla quale si afferma che non c'è 'più' o 'meno' nelle qualità stesse (come 'giustizia' e 'bianchezza') dal momento che ciascuna è come un intero e vale secondo una sola singola definizione, e per questa ragione non ammette il 'più' e il 'meno'; aumento e diminuzione sono piuttosto da trovarsi in ciò che partecipa di queste qualità, dal momento che la partecipazione implica intensità e qualcosa partecipa di più ed altre di meno; questo è il perché si pensa che gli stati stessi ammettono il 'più' e il 'meno', sebbene sia la cosa qualificata

¹⁴² DAMASCIUS, *In Philebum*, 109, 1 - 112, 5. Cfr. Cap. IV.

che <propriamente> li ammette. Aristotele sembra appellarsi a questa dottrina quando dice: «uno potrebbe domandarsi se una 'giustizia' venga detta essere più tale di un'altra 'giustizia'» [Cat. 10b 30], e più avanti: «una 'giustizia' non è in alcun modo detta essere 'più' o 'meno' una 'giustizia' di un'altra... ma le cose che sono dette come qualificate da esse indiscutibilmente ammettono il 'più' <e il 'meno'>; infatti un uomo è detto essere 'più' grammatico, o 'più' giusto, o 'più' sano di un altro» [Cat. 10b 33]. Ma quando egli aggiunge: «così pure per la grammatica e le altre condizioni», egli raggruppa insieme stati e condizioni <indistintamente>, proprio come aveva fatto poco prima raggruppando insieme qualità e cose qualificate.

[3] La terza scuola è quella degli Stoici [cfr. supra SVF 2.393 = T2.13], i quali distinguono le virtù dalle arti intermediabili [sc. perfettibili] e negano che le prime possano essere intensificate o sminuite, mentre le arti intermediabili ammettono aumento e diminuzione. Così, stando a loro, alcuni stati e cose qualificate non ammettono aumento e diminuzione, mentre alcune li ammettono entrambi.

[4] C'è una quarta dottrina che dice che le qualità immateriali e le qualità per se non ammettono il 'più' e il 'meno', mentre le qualità materiali e le cose qualificate li ammettono. Questa dottrina differisce dalla prima per il fatto che la prima non fa distinzione tra qualità immateriali e qualità materiali. Porfirio obietta a questa dottrina il fatto di porre in modo erroneo le qualità immateriali. Egli dice: «Queste sono sostanze, e così, come le altre sostanze, non ammettono aumento o diminuzione» [cfr. supra Porph., In Aristot. Cat., 138, 24 ss. = T2.15].

L'aver distinto queste scuole ci consente di vedere come Aristotele stabilisca che l'ammettere il 'più' e il 'meno' non è una caratteristica peculiare della qualità. Egli dice: «Triangolo e quadrato non sembra ammettano il 'più' e il 'meno', né nessuna delle altre figure». Questo è il perché l'ammettere il 'più' e il 'meno' non è una caratteristica peculiare di tutte le qualità. Avendo delineato una teoria generale riguardo a che cosa ammette e che cosa non ammette <il 'più' e il 'meno'>, egli mostra che le figure non ammettono <il 'più' e il 'meno'>. Qualunque cosa ammetta la definizione di ciò che è in discussione («τὸν τοῦ προκειμένου λόγον», Cat. 11a 6), per la quale <sembra> essere detta essere 'più' o 'meno', può essere detta 'più' <o 'meno'>; «ma se qualcosa non lo ammette, allora non potrà essere detto 'più' di qualcos'altro» [Cat. 11a 12]; così il triangolo non ammette la definizione di cerchio; perciò un triangolo non sarà 'più' cerchio di quanto lo sia un quadrato. Ma 'mantello bianco', 'neve' e molte cose bianche ammettono la definizione 'bianco', e così una cosa bianca può essere 'più' bianca di un'altra. Come se ne dà il caso? Tutte le cose che ammettono la stessa definizione ammettono tutte sempre anche <l'ammettere> il 'più' e il 'meno'? La risposta è che non tutte si comportano così. Infatti tutti gli esseri umani particolari ammettono la definizione 'umano', ma un essere umano non è 'più' umano di un altro; di conseguenza **nessuna delle cose che non ammette la stessa definizione ammette il 'più' e il 'meno', mentre delle cose che ammettono la stessa definizione alcune ammettono il 'più' e il 'meno' mentre altre no.** Infatti se la definizione è di una sostanza, allora non ammetterà il 'più' e il 'meno' dal momento che la sostanza non lo ammette. Analogamente <accade> se la definizione è di una quantità definita o di relativi; infatti 'quattro' in relazione a 'due', e 'due' in relazione a 'uno' ammette la definizione di 'doppio' e nessuno è 'più' o 'meno' doppio dell'altro. Ma se la definizione è di una qualità, per esempio 'bianchezza' o 'dolcezza', allora viene ammessa una gradazione. Così è abbastanza ragionevole affermare che in caso di cose che cadono sotto la stessa definizione alcune ammettono il

'più' e il 'meno', perché se ne dà il caso, e non nel caso di quelle che non rientrano nella stessa definizione per la quale si dà confronto <secondo somiglianza o dissomiglianza>. Così se nessuna figura ammette il 'più' e il 'meno', allora questa non è una caratteristica peculiare della qualità. Ma il 'simile' e il 'dissimile' sono particolari caratteristiche di tutte le qualità, perché infatti 'simile' e 'dissimile' sono predicati di tutte le qualità, e solo della qualità. (Questo per quanto si può <desumere> dall'articolazione del testo di Aristotele).

Giamblico si domanda perché Aristotele ponga il 'più' e il 'meno' come caratteristica comune di varie categorie. Egli dice che queste <categorie> sono considerate in termini di partecipazione (ἐν μετοχῇ), partecipazione sia <in senso attivo> che l'essere di una cosa partecipi, sia <in senso passivo> che un altro sia partecipato (μὲν ὄντος τοῦ μεταλαμβάνοντος, ἑτέρου δὲ τοῦ μετεχομένου). Se egli intende che <le categorie> abbiano partecipazione nella materia (μέθεξις τὴν ἐν τῇ ὕλη), allora la sostanza, la quantità e le altre categorie ammettono completamente il 'più' e il 'meno'; infatti tutte hanno il loro termine <incrementale> nella materia. Ma se d'altra parte egli intende che le categorie sopravvenienti (τὰς ἐπεισιούσας ... κατηγορίας), come qualità e relazione, ne sono partecipate, allora <queste categorie di> relazione e qualità devono ammettere il 'più' e il 'meno' interamente. In questo senso forse è vero <dire> che <l'ammettere il 'più' e il 'meno'> in un certo modo appartiene alle <qualità> indotte, [cioè lett. "portate dentro da fuori", ταῖς ἐπεισάκτοις, sc. "non-essenziali"]. Ma nella qualità, le forme più sostanziali (τὰ οὐσιωδέστερα εἶδη), come le figure e quelle considerate di maggior importanza come la virtù, non ammettono il 'più' e il 'meno'.

Ma perché, ci si domanda, c'è una tale differenza di dottrina riguardo l'aumento e la diminuzione nelle qualità? La risposta è che **la causa di una tale divergenza di dottrine è proprio la condizione stessa della qualità, sia che <la sostanza> ne partecipi sia che ne sia composta, dal momento che ci sono molte differenze tra queste stesse <dottrine> che danno àdito a concezioni [ontologiche] differenti.** Infatti (1.) alcuni pensano che la condizione stessa della <categoria della> qualità sia stabilita secondo un'unica definizione, mentre (2.) altri pensano che sia stabilita in alcuni casi e non in altri e (3.) altri ancora, infine, pensano che non sia stata stabilita affatto; (1.) alcuni dicono che è compresa con la materia e subisce alterazione insieme alla natura indeterminata della materia. (2.) Altri distinguono, ponendo <da una parte> una condizione immateriale, <dall'altra> un'altra materiale. Tutti costoro si dividono circa la questione delle differentiae della qualità. In altro modo la differenza nella dottrina si presenta in termini di ciò che vi partecipa e ne ammette la condizione (quando diciamo <ad es.> 'prende parte di' o 'partecipa di' larghezza), e che ne partecipa secondo 'più' e 'meno'. (3.) Una terza differenza sarebbe il risultato della combinazione delle due. Infatti quando due cose si combinano, la predominanza dell'una sull'altra causa incremento e diminuzione; quando la forma predomina si ha il 'più' e quando la materia predomina si ha il 'meno'. E, (3a.) quando la forma è predominante, la condizione, essendo definita per sé in una singola forma, allora è stabilita; ma (3b.) quando la materia ricevente predomina, allora si ha un'alterazione e un cambiamento interno; quando invece (3c.) sono egualmente bilanciati alcune delle parti sono stabili altre meno stabili - e questo è il modo in cui sorgono poi le divergenze tra le dottrine. Dopo questa panoramica delle <varie> scuole di pensiero sarebbe ora saggio prendere in esame ciascuna di queste.

[3] In risposta agli Stoici che sostengono che il tipo <di qualità> come virtù è stabile e che <il tipo> intermedio <di qualità> ammette aumento e diminuzione, si può sollevare la difficoltà se mai l'uomo che possiede la virtù, che viene meno a questa o per <mancato> esercizio o per la sua natura, non sia per ciò meno virtuoso. Questi forse

risponderanno che poiché la virtù è conoscenza, allora essa ha di per se stessa una stabilità; infatti poiché essa conosce le sue definizioni [ciò che la virtù, in quanto tale, comporta] e tende a fare ogni cosa secondo se stessa, la sua attività è stabile dal momento che si conforma alla sua forma non-alterabile di conoscenza. Ma come potrebbe questo essere possibile nel caso dell'essenza della qualità, che è passibile di cambiamento e di affezione in modo particolare, dal momento che, secondo loro, la virtù ha in sé stessa un'infinita capacità di perfezionamento e contrazione - infatti loro chiamano addirittura le qualità "corpi"? Così <sostenendo> forse loro attribuirono ciò che gli antichi sostennero riguardo differenti tipi di principi ad altri tipi di principi - a meno che, certamente, quando essi intesero lo stato virtuoso non sminuibile e non lo considerarono essere soggetto di cambiamento, essi avevano ragione nel pensare che aumento e diminuzione in questo caso non avessero rilievo. Se è così, c'è allora qualcosa di massimale e stabile in ciascuna delle <qualità intese come> arti [ad es. l'arte del "grammatico"]; **infatti per ogni cosa che <accoglie> il più e il meno c'è un grado massimo e totale.** Così forse alla luce di questa considerazione, la dottrina alla quale Aristotele allude, secondo la quale si consentono stati di compiutezza per <qualità come> 'salute', 'grammatica' ed altre condizioni (e non solo per quelle della virtù), direbbe che esse stesse non sono passibili di aumento e di diminuzione in considerazione del fatto che aumento e diminuzione possono essere rilevati o trovati nelle cose che prendono parte negli stati in maggior o minor grado. Ma questo può essere osservato non solo nelle arti stesse, ma anche nelle virtù; infatti alcune delle virtù sono perfette, altre imperfette; queste ultime - le virtù - sono prodotte solamente o per natura, o per disposizione o per apprendimento, mentre le prime, - le arti - sono <qualità> che sono state portate a compimento da queste tre <modalità> - a meno che, certamente, la virtù di per sé <pur> perfetta e completa, sia partecipata in modo parziale, come <può accadere per> 'grammatica' e tutte le altre arti; **così l'imperfezione, il 'più' e il 'meno', devono essere considerati stanti nel <grado di> partecipazione.**

[2] Ma quale sorta di condizioni Aristotele prevede come 'massimali' oltre a quelle che sono state dette? Intende egli forme "separate" (τὰ χωριστὰ εἶδη) come <ad es.> la Giustizia in sé e per sé? La risposta è che questa non è affatto la sua concezione, né sta affrontando <qui> queste questioni, né comunque designerebbe queste come disposizioni. Ma avendo considerato ed essendosi riferito a queste <arti o virtù> che sono partecipabili in modo compiuto, <Aristotele sembra> voler dire che in qualche modo esse si prestino comunque ad ammettere il 'più' e il 'meno'. L'argomento più corretto è che, nel caso di tutte le disposizioni, <Aristotele> **intende la compiutezza (τὸ τέλειον) come avente estremità massime <fra le quali varia> il 'più' e il 'meno' a seconda dell'estensione di partecipazione (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον κατὰ τὴν ἐν πλάτει μέθεξι).**

Degli altri argomenti, quello degli Stoici [3], che non prevede né imperfezione nelle virtù né perfezione nelle altre arti graduabili [sc. perfettibili], è esso stesso imperfetto. Infatti se la virtù è considerata consistente solo di ragione, allora la persona che possiede ragione e conoscenza non potrebbe essere capace di <libera> intenzionalità, infatti **la vera ragione è unica, e non è 'più' vera che di un'altra (εἷς γὰρ ὁ ἀληθὴς λόγος, ἀληθὴς δὲ ἀληθοῦς λόγος μᾶλλον οὐκ ἔστιν).** Ma se l'uomo che pur possedendo la conoscenza <della virtù> ne pecca per sua disposizione o per sua natura, egli risulterebbe essere allora meno giusto. Di conseguenza, se lo stato compiuto dipendesse non solo dal riferimento <virtuoso, oggetto> di contemplazione razionale, ma anche dalla natura e dalla disposizione, allora, sì, un uomo potrebbe essere più giusto di un altro uomo. Nel caso della 'grammatica', la <materia di> conoscenza è una e la stessa qualora i suoi oggetti di

comprensione razionale [la sintassi, la morfologia, l'ortografia, il lessico... «oggetti di conoscenza intesi in sé stessi, non nella loro acquisizione»¹⁴³] siano compiutamente esauriti, ma il loro apprendimento, <ad esempio> per una persona non perfettamente alfabetizzata, produce gradi maggiori o minori <della qualità 'grammatico'> a seconda dei differenti modi di partecipazione di quella stessa definizione <dell'arte 'grammatica', che, in quanto tale, è compiuta>. Analogamente, sebbene la definizione di 'bianchezza' sia unica, la neve può essere detta 'più' bianca del latte, magari per una qualche impurità in questo di ciò che non è bianco; infatti dove si ha una commistione di materia, è sicuro esserci una qualche partecipazione in qualche <qualità> aliena e <quindi esserci> incrementabilità e diminuzione.

[2] Ma perché egli [sc. Aristotele] dice che qualcosa che precedentemente non era 'bianco' <qualora cambi> diventa 'più bianco', o qualcuno non ancora 'grammatico' diventa 'più grammatico'? Infatti, l'uomo che non è affatto 'grammatico' non è detto essere <per nulla> 'grammatico'; ma mentre egli vada progredendo <nella 'grammatica'> ed ancora ne stia apprendendo, egli lo può essere detto. Ed è simile nel caso del 'bianco'. Quando noi diciamo che una cosa è più grande di un'altra, nessuna delle due è semplicemente 'grande'. Infatti, una cosa è essere grande e una cosa è essere 'più grande', così come una cosa è la 'grammatica' in quanto tale e una cosa è <il possedere> la virtù compiuta. Ma noi dobbiamo risolvere la difficoltà parlando delle comparazioni riferendoci a ciò che è compiuto; se le cose sono dette in questo modo, sarebbe sorprendente questa qualità compiuta potesse essere materializzata. Infatti, quanto è perfetto e stabile risulterebbe simile ad un'altra natura e non potrebbe essere concretizzata.

Giamblico scrive: «Sarebbe ancor più assurdo se la qualità fosse materializzata ma non sottostesse a quelle stesse affezioni che <subisce> il sostrato materiale che le riceve; infatti sarebbe difficilmente separabile qualora avesse certe particolari funzioni separate da ciò che è comune. Sarebbe altrettanto assurdo se la qualità fosse sempre «aggiogata» a ciò che è qualificato, come se avessero una natura indistinguibile, come gemella, mentre invece, dal momento che la qualità non è soggetta ad incrementabilità, mentre le cose qualificate lo sono, <qualità e cose qualificate hanno nature> interamente separate. Così forse in tutti questi casi **si è stati portati a credere <le qualità> come logoi immateriali.** Infatti, nel caso delle virtù, coloro che pur consentendo in esse un avanzamento, ma che <pure> rifiutarono la perfezione negli uomini, non realizzarono che stavano supponendo che quelle <virtù> che erano perfette sarebbero state immateriali, e per questa ragione rifiutarono <di credere tali virtù> materializzabili. Se ciò è così, allora la dottrina dà esito in qualcosa di una natura interamente differente; infatti il reame della Qualità non appartiene fra le realtà immateriali». Queste sono le testuali parole di Giamblico. Ma forse in virtù di questo argomento noi dovremmo porre un 'più' e un 'meno' anche nel caso della Sostanza, dal momento che è materializzata. Ma quanto è compiuto e stabile risulterebbe essere di un'altra natura; così anche sarebbe per la Qualità, per ciò che è Determinato e tutte le qualità.

Ma io non penso che noi dovremmo considerare il 'più' e il 'meno' dipendere dall'essere materializzato, ma <dipendere piuttosto>, [il 'più'] dall'essere portato dentro <alla materia> da fuori [da parte della forma] e <divenire così> 'meno' sensibile

¹⁴³ B. FLEET, *Notes to SIMPLICIUS, On Aristotle's Categories 7-8*, a c. di ID., Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, NY, 2002, pg. 183.

[Secondo Simplicio «il 'più' e il 'meno' sono meglio spiegati <rispettivamente> in termini di indebolimento o intensificazione della presenza della forma nel suo incontro con la materia che in termini di natura della materia in sé o di sue alterazioni»¹⁴⁴]. Infatti la sostanza, quando considerata nei termini d'essere semplicemente ciò che è detta essere, non ammette il 'più' e il 'meno', mentre la qualità, che trova la sua ragion d'essere nel riferimento alla sostanza, può in modo assolutamente ragionevole ammettere dei gradi: il 'più' in quelle <sostanze> meno materiali [e 'più' formali - cfr. Simp., In Aristot. Cat., 8, 286, 5 ss.], il 'meno' in quelle più materiali [e 'meno' formali], e analogamente per le figure. La quantità, che è più vicina alla sostanza, non ammette il 'più' e il 'meno'. Ma nemmeno le qualità, quando vengono considerate nei termini della loro compiutezza estrema, come la virtù perfetta <'giustizia'> e il perfetto 'grammatico', ammettono il 'più' e il 'meno'. Infatti queste <qualità> sono considerate nei termini di ciò che è non diminuibile [o si hanno o non le si hanno]. Queste perfezioni <di qualità> non sono definizioni immateriali e separate, ma, da un lato, sono materializzate, dall'altro, sono considerate nei termini della forma stessa, in quanto quando si dà la definizione di ciascuna realtà materiale si fa riferimento non alla materia ma alla forma. E anche qualora nessuna delle realtà materiali raggiunga mai la sua perfezione, sarebbe in ogni caso corretto affermare che comunque gli appartenga <la proprietà di predicarsi secondo> il 'più' e il 'meno'. Se questo fosse assurdo, allora ci sarebbe comunque un qualcosa di massimale [un grado massimo] ($\epsilon\acute{\iota} \delta\epsilon \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \acute{\alpha}\tau\omicron\pi\omicron\nu, \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\iota \kappa\alpha\iota \tau\omicron \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$).

[1] In questo modo la dottrina di Plotino sarà corretta quando considerata soltanto in termini di materializzazione e concretizzazione e non nei termini della particolarità caratteristica della qualità, in base alla quale si differenzia da sostanza e quantità. In risposta alla dottrina di Plotino [cfr. supra Plot., Enn., VI 3, 20, 39 = T2.14] che intende qualità e cose qualificate come soggetti di incremento e di diminuzione, Giamblico scrive: «É assurdo per la definizione essere soggetta ad alterazione allo stesso modo che il composto. Infatti in quel caso in che modo <o in che cosa> ciò che è partecipato potrà essere differente da ciò che vi partecipa? Allo stesso tempo il suo assioma [di Plotino] che vale per tutte le realtà incorporee (secondo il quale esse non sono soggette ad affezione e cambiamento) si capovolgerà contro se stesso». Detto questo in risposta a Plotino, egli aggiunge la versione più corretta della dottrina, scrivendo: «Una definizione, essendo <una sorta di> sostanza incorporea, si dà a ciò che la accoglie e fa sì che la cosa <sia> qualificata per quel che è corporeo, ma essa <in quanto definizione> non acquisisce di per sé nessuna corporeità nella sua struttura, avendo essere per sé ($\tau\omicron \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\eta\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\sigma\alpha$), e anzi conferire sostegno ad una parte di essere non intacca la sua propria natura <di definizione>. Di conseguenza, la forma che si viene ad imprimere <sulla materia particolare> in virtù della definizione è tale da poter accogliere il 'più' <o il 'meno'>, ma invece l'essenza immateriale della qualità è sì tale da attenersi a quella forma (perché, in questo <processo, la qualità> non rimane immateriale, ma si concretizza <nella cosa qualificata>) ma <la qualità in quanto tale> non appartiene interamente alla materia poiché le forme non appartengono che a sé stesse, infatti sono propriamente definite come ciò che è unico e identico a sé. E per questa ragione <le definizioni> non risultano affatto manchevoli

¹⁴⁴ Ibid.

rispetto alla loro natura <incorporea>: quand'anche nel loro realizzarsi nella materia, sebbene contaminate da una allocazione ed una indeterminatezza che va contro la loro natura <universale di definizioni>, si conformano comunque a sé stesse».

Inoltre Giamblico corregge l'ultima dottrina, la quarta [4], quella che ritiene che le qualità intellegibili non siano passibili di aumento, ma che ad essere soggette ad incremento e diminuzione siano le qualità materializzate. Egli scrive che questa è l'opinione di Porfirio, che tutti gli intellegibili e gli enti sono sostanze e per questa ragione non ammettono il 'più' e il 'meno' (πάντα τὰ νοητὰ καὶ ὅπερ ὄντα οὐσίαι εἰσὶν καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐπιδέχονται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον - cfr. Porph, In Cat., 138, 20). E scrive: «In risposta a questo può essere detto che <questo sopradescritto> status della definizione della qualità, può essere preservato anche tra gli intellegibili anche se tutto in quell'ambito avesse un'esistenza sostanziale; infatti anche accogliendo questo argomento <ad esempio> la quiete e il moto <in quanto intellegibili, parimenti> sono considerati come sostanze; <perciò> essi preservano, come enti tra gli intellegibili, la definizione della attività inerente rispetto a qualcos'altro e avente a che fare con qualcos'altro [sc. e in base a quel riferimento tali intellegibili "sostanziali" potranno essere detti secondo 'più' o 'meno']». In generale, comunque, la discussione qui in oggetto non verte sugli intellegibili, perciò al riguardo basti quanto sinora riportato.

Archita <dal canto suo> dimostrò in modo ammirevole e succinto la causa del 'più' e del 'meno' quando scrisse: «Associate alla qualità sono certe caratteristiche comuni, per esempio la capacità di ammettere contrarietà e privazione, e di ammettere il 'più' e il 'meno', come per le affezioni (οἶον τὸ τε ἐναντιότατά τινα ἐπιδέχεσθαι καὶ στέρησιν, καὶ τὸ μᾶλλον δὲ καὶ ἥσσον, οἶον ἐν τοῖς πάθεσιν), infatti, poiché le affezioni partecipano di una certa indeterminatezza, partecipano anche di una certa indeterminata intensità di gradazione (διότι γὰρ ἀπειρίας τινὸς μετέχει τὰ πάθη, διὰ τοῦτο μετείληφέν τινος ἐπιτάσεως ἀορίστου κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον)». Così, una cosa qualificata avrà il 'più' e il 'meno' secondo la propria definizione, e non come un risultato di ciò che ne partecipa (καὶ οὕτως κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον, ὁ ποιότης, τὸ μᾶλλον ἔξει καὶ τὸ ἥττον καὶ οὐκ ἀπὸ τῶν μετεχόντων)»¹⁴⁵.

È evidente, da questa lunga sezione del *Commento alle Categorie* che qui abbiamo scelto di riportare per intero, che Simplicio attribuisse un'importanza particolare a questa sezione dedicata al problema del se e del come le qualità fossero passibili di intensificazione, sia a livello logico, che soprattutto a livello ontologico (livelli che nel testo di Aristotele probabilmente non venivano nemmeno distinti). Questo suo commento qui è particolarmente prezioso, perché ci riporta, oltre che il giudizio di Porfirio, anche le idee di Giamblico e di Archita, che altrimenti non ci sarebbero state

¹⁴⁵ Simp., In Aristot. Cat., 8, 283, 28 - 290, 17. Ed. critica: K. KALBFLEISCH, *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, VIII, Reimer, Berlin, 1907. Ns. trad. (Cfr. anche SIMPLICIUS, *On Aristotle's Categories 7-8*, a c. di B. FLEET, Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, NY, 2002, pg. 145 - 151).

note. E ciò testimonia l'esistenza di un ampio dibattito commentaristico sulle opere di Aristotele, al termine del quale Simplicio cerca di offrire un bilancio offrendo una sua sintesi di molte delle principali interpretazioni in merito. Inoltre già la maggior complessità delle riletture è prova di un maggior grado di astrazione delle stesse, senza voler chiamare in causa l'orientamento neoplatonico dei commentatori, peraltro da non sottovalutare. Il problema comparativo, che in Aristotele era un problema di attribuzione, diviene sempre più un problema di commisurazione della fisica del sensibile e del sovrasensibile, diviene cioè un problema metafisico. È interessante notare che questo avviene attraverso la categoria della qualità, categoria che nella fisica pregalileiana imperava come snodo problematico fondamentale nello studio della materia. Attraverso Simplicio, e attraverso anche i commenti di Temistio e di Filopono, entra sempre più nel dibattito il problema del "vero", come una proprietà incrementabile, suscettibile di maggiorazione. Ma più ancora che con il "vero", ciò è ravvisabile nel neoplatonismo di Simplicio attraverso lo studio della qualità espressa dall'aggettivo «θεῖον», cioè "divino".

Lasciando per un momento il testo delle *Categorie*, è opportuno svolgere qui una breve digressione. Infatti a questo proposito Simplicio ci fornisce un testo quanto meno problematico per la tesi che stiamo qui cercando di sostenere, perché attribuisce ad Aristotele una concezione del reale inequivocabilmente gradazionistica. Come vedremo, anche in questo caso si tratta di una *sua* rilettura di Aristotele. Il testo, si trova nel *Commento al De Caelo di Aristotele*:

T2.20 [Aristot., *De Phil.*, Fr. 16 Ross (16 Rose³; 16 Walzer; 6 Botter) = Simpl., *In Aristot. De caelo Comm.*, 288, 28 - 289, 15] - «Anche le dottrine discusse spesso nei passi dei trattati filosofici destinati al pubblico, egli dice, testimoniano che il divino è eterno (αἰδίων τὸ θεῖον), ossia che è necessario che il divino al grado sommo e primo fra tutti gli esseri sia assolutamente immutabile (ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον); infatti se è immutabile è anche eterno (εἰ γὰρ ἀμετάβλητον, καὶ αἰδίων). Il filosofo designa trattati destinati al pubblico quelli diffusi fra la moltitudine secondo un'esposizione ordinata dal principio. E tali scritti siamo abituati a chiamarli anche essoterici (ἐξωτερικὰ), come acroamatici e anche dottrinali quelli più scientifici (ἀκροαματικὰ καὶ συνταγματικὰ τὰ σπουδαιότερα). Si occupa di questi argomenti nei libri Sulla Filosofia (ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας). - Questa proposizione vale infatti in generale: in tutti gli enti in cui c'è un meglio, c'è anche un ottimo; poiché dunque negli enti esistenti c'è una realtà superiore rispetto ad un'altra realtà esiste di conseguenza una realtà perfetta, la quale sarà la realtà divina (καθόλου γὰρ, ἐν οἷς ἐστὶ τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστὶ

τι καὶ ἄριστον· ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλον βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον). *Se dunque ciò che muta si muta o per opera di un agente esterno, o per opera di se stesso, e se per opera di un agente esterno, questo o è superiore o è inferiore (ἢ κρείττονος ἢ χείρονος); se per opera di sé stesso, o muta verso qualcosa di inferiore o in quanto aspira a raggiungere una realtà superiore (ἢ ὡς πρὸς τι χεῖρον ἢ ὡς καλλίωνός τινος ἐφιέμενον), ma il divino non ha qualcosa di superiore a sé da parte del quale rischierà di subire un mutamento - questo infatti sarebbe più divino di esso - (τὸ δὲ θεῖον οὔτε κρείττόν τι ἔχει ἑαυτοῦ, ὑφ' οὗ μεταβληθήσεται· ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἦν θεϊότερον), né è lecito che ciò che è superiore patisca ad opera di ciò che gli è inferiore; e infatti se patisse da ciò che gli è inferiore, accoglierebbe qualcosa di male; ma in lui non c'è nulla di male (οὔτε ὑπὸ χείρονος τὸ κρείττον πάσχειν θέμις ἐστί· καὶ μέντοι, εἰ ὑπὸ χείρονος, φαῦλον ἂν τι προσελάμβανεν, οὐδὲν δὲ ἐν ἐκείνῳ φαῦλον); ma non muta sé stesso come qualcosa che aspira ad una realtà superiore; non c'è nulla di manchevole fra le bellezze che gli appartengono (ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς καλλίωνός τινος ἐφιέμενον· οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἐστι τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός). Infine non si modifica verso il peggio, dal momento che neppure un uomo di sua propria volontà desidera peggiorare, né possiede qualcosa di manchevole, che verrebbe ad avere in seguito ad un cambiamento verso il peggio (οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χεῖρον, ὅτε μὴδὲ ἄνθρωπος ἐκῶν ἑαυτὸν χείρῳ ποιεῖ, μήτε δὲ ἔχει τι φαῦλον μὴδέν, ὅπερ ἂν ἐκ τῆς εἰς τὸ χεῖρον μεταβολῆς προσέλαβε). Aristotele accolse questa dimostrazione dal secondo libro della Repubblica di Platone»¹⁴⁶.*

Contrariamente a quanto ritennero Jaeger¹⁴⁷ e Mondolfo¹⁴⁸, siamo piuttosto inclini a pensarla come Valentine Rose, il quale - ci ricorda Untersteiner¹⁴⁹ - pensava che questa

¹⁴⁶ Aristot., *De Phil.*, Fr. 16 Ross (16 Rose³; 16 Walzer; 6 Botter) = Simpl., *In Aristot. De caelo Comm.*, 288, 28 - 289, 15. Ed. critica: J.L. HEIBERG, *Simplicii in Aristotelis De caelo Commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 7., Reimer, Berlin, 1894. Trad. it. B. BOTTER, *Aristotele e i suoi dei, Un'interpretazione del III libro del De Philosophia*, Carocci, Roma, 2011, pg. 78.

¹⁴⁷ Rispettivamente a questo testo di Simplicio, non concordiamo assolutamente con la lettura jaegeriana, che di seguito riportiamo, per le ragioni presentate nel seguito del nostro testo. «La vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio appare per la prima volta nella filosofia del giovane Aristotele. Nel terzo libro del *Περὶ φιλοσοφίας* egli dedusse per primo l'esistenza di un essere supremo mercè argomenti di rigorosa forma sillogistica, e diede con ciò al problema quella formulazione spiccatamente apodittica, che spronò l'acume dei filosofi religiosi di tutti i secoli posteriori a render visibile, anche all'occhio dell'intelletto, l'ineffabile esperienza del trascendente. «Si può ritenere che in ogni dominio nel quale vi è una gerarchia di gradi, e quindi una maggiore o minore vicinanza alla perfezione, sussiste di necessità anche qualcosa di assolutamente perfetto. Ora, giacché in tutto ciò che esiste si manifesta una tale gradazione di cose più o meno perfette, sussiste anche un ente di assoluta superiorità e perfezione, e questo potrebbe essere Dio (Fr. 16 R. - Nei grandi pensatori della Scolastica la dimostrazione ricompare col nome di *argumentum ex gradibus*). C'imbattiamo qui nel germe dell'argomento ontologico, che però, conforme allo spirito della fisica aristotelica, è connesso con quello teleologico. In ogni serie di oggetti confrontabili, di diverso valore graduale, si dà un massimo e perfettissimo, anche quando non si tratti di progressioni semplicemente pensate, ma di gradi di perfezione dell'esistente. Nella natura, che per Aristotele è forma operante dall'interno e finalità creatrice, tutto è graduazione, rapporto di una realtà inferiore con una realtà superiore e dominante. Questo ordinamento teleologico è per lui una legge naturale empiricamente dimostrabile. C'è dunque, nel regno di ciò che esiste, cioè delle reali forme della natura, un ente perfettissimo che naturalmente dev'essere anche forma reale e che, come suprema causa finale, è principio di ogni altra esistenza. In questo senso va intesa la conclusione che l'essere perfettissimo potrebb'essere identico alla divinità. In seno alla concezione aristotelica della natura come rigorosa gerarchia di forme l'argomentazione serba la sua validità e si tien lontana dall'errore, in cui s'incorse più tardi, di concepire l'essere dell'ente perfettissimo come un predicato già contenuto nel concetto della perfezione, e quindi ricavabile da tale concetto per via puramente analitica, senza il sussidio dell'esperienza. La forma di tutte le forme reali dev'essere essa stessa necessariamente reale. Identificandola con la divinità, Aristotele non dimostra naturalmente la realtà dell'intuizione popolare di Dio, ma dà a questa grandezza, soggetta come ogni altra realtà umana alla vicenda del divenire, un nuovo significato, conforme allo spirito dell'interpretazione teologica del mondo. Accanto a questo argomento non saranno mancate nel dialogo anche le altre prove a noi note dai trattati, derivate dall'eternità del movimento e dalla necessità di porre un termine alla serie delle

sezione dossografica di Simplicio fosse stata una costruzione dovuta ad Alessandro, che avrebbe ricomposto la dottrina di Aristotele da Platone (*Resp.*, 380 E - 381 C) e dal *De Caelo* dello stesso Stagirita: «...ut quae breviter Aristoteles tetigisset, ipse (sc. Alexander) refingeret»¹⁵⁰. In ogni caso, riteniamo che la portata di questo testo debba essere notevolmente dimensionata alla luce delle seguenti considerazioni: (1) Aristotele non aveva una concezione ontologicamente gradazionista della realtà (e per lui il divino era realtà); (2) il contesto del brano del *De Caelo* al quale questo commento di Simplicio si riferisce era un contesto di cosmologia fisica, non di teologia; (3) Simplicio non possedeva il testo del *De Philosophia*, che quindi menziona indirettamente. La sua fonte, secondo Wilpert, sarebbe stata Alessandro, la cui tendenza neoplatonizzante abbiamo già considerato. Per quanto ci potesse essere stato un nucleo originale aristotelico, questo testo ha subito, riteniamo, una rielaborazione di mano neoplatonica, forse di Simplicio stesso; (4) il nucleo originale aristotelico sarebbe potuto appartenere probabilmente al suo periodo giovanile, quando in Accademia era ancora piuttosto influenzato dal platonismo; (5) il fatto che Aristotele avesse affidato queste idee alla forma del dialogo “essoterico”, confermerebbe la (4) nella forma divulgativa data ad idee non contrastanti con la tendenza generale, in particolare platonica, appunto - ma che non necessariamente avrebbero rappresentato il pensiero speculativo e indipendente dell'autore; (5) il riferimento finale, di tono conciliatorio e concordistico, ci informa che la fonte di Aristotele stesso sarebbe stata direttamente quella platonica, il che confermerebbe ancora (4), ed in effetti a leggere *Resp.* 380 d - 381 è difficile non

cause per evitare il suo processo all'infinito. Era il primo grandioso tentativo di risolvere il problema di Dio sul fondamento di una salda interpretazione sistematica della natura e mercè argomentazioni dialetticamente rigorose. Di fronte a questo problema stava Aristotele, ma solo il più grande costruttore logico di tutti i tempi poteva avere il coraggio di relegare l'intero risultato del suo enorme sforzo in quelle semplici proposizioni. Ciò non significa, d'altronde, che sia permesso di astrarle dal contesto della critica aristotelica e di considerarle per sé. Esse costituiscono la conclusione necessaria di un sistema naturalistico fondato sul principio della gerarchia delle forme ed elaborato sino agli estremi particolari». W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1935. Trad. it. di G. Calogero, *ID., Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, introd. di E. Berti, Sansoni, Firenze, 2004, pg. 209 - 210.

¹⁴⁸ Anche Mondolfo ritiene allo stesso modo di Jaeger (*cf.* nota precedente), e allo stesso modo dissentiamo dalla sua lettura: «...tutta l'argomentazione aristotelica si fonda <qui> su esigenze proprie dello spirito per applicarle poi alla realtà oggettiva, affermando in questa l'esistenza di valori, della loro graduazione e di un valore supremo, la cui assoluta perfezione debba chiudere la scala ascendente e agire come causa finale per attirare a sé l'aspirazione e lo sforzo di tutti i gradi inferiori della scala». R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, 1958, pg. 143.

¹⁴⁹ M. UNTERSTEINER, *Commento a ARISTOTELE, Della filosofia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1963, a c. di *ID.*, pg. 198 - 199.

¹⁵⁰ V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berolini, 1854, pg. 105 - 106 e *cf.* anche, dello stesso, V. ROSE, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Lipsiae, 1863, pg. 41 - 43.

pensare ad un vizio di condizionamento dottrinale: dunque l'origine gradazionistica della dottrina, più che aristotelica e prima ancora che supporre un intervento neoplatonico, sarebbe stata proprio di Platone stesso; (6) questo testo risulta essere un *addendum* d'ampliamento estemporaneo e gratuito al regolare corso del suo commentario esegetico, tanto che, come ha notato Untersteiner, «Simplicio non era determinato da nulla che si trovasse nel testo aristotelico del *De Caelo* a riferire questa dimostrazione di Dio *ex gradibus entium*»¹⁵¹, dunque *lui* deve aver cercato e voluto questo ampliamento *ad hoc*; (7) anche se nel passo soprariportato c'è un riferimento ad un certo gradazionismo ontologico, non c'è comunque alcun riferimento a gradi incrementali di verità; (8) infine valgano le recenti considerazioni dirimenti di Barbara Botter, che qui riportiamo e con le quali siamo sostanzialmente d'accordo:

[Botter, 2011, pg. 77 e 83] - Aristotele sembrerebbe confermare attraverso questo frammento "il principio del *μάλιστα*", ossia <sc. niente più che> il principio secondo il quale la presenza di un dio indica un grado di eccellenza. Simplicio afferma che nell'arredamento ontologico aristotelico esiste una molteplicità di enti distinti. Ora, <scrive Simplicio> dove c'è molteplicità c'è distinzione, dove c'è distinzione c'è ordine gerarchico; pertanto c'è un ente supremo all'apice della gerarchia. Ad esso viene attribuita l'apposizione "dio" [*n.b.* peraltro, qui semplicemente come aggettivo sostantivato «*τὸ θεῖον*»] per distinguere dagli altri principi il grado supremo che esso rappresenta. Queste testimonianze non contraddicono l'idea che "dio" o "divino" indichino in Aristotele un grado di eccellenza e non la presenza esclusiva della divinità. In questo testo, l'attribuzione del termine "dio" è frutto di un'operazione di precisazione, di approssimazione all'atto semplice e perfetto. L'impressione che attraverso questo testo il filosofo arrivi a dimostrare l'esistenza di dio è dovuta al fatto che all'apice della gerarchia ontologica l'ente cui spetta l'eccellenza è unico. Ma questo ente non è eccellente perché è dio, bensì è un dio perché è dotato di un certo numero di attributi utili a determinare la divinità. [[...] Non dimentichiamo <inoltre> che Simplicio è il più insigne rappresentante di coloro che pensano che il passo del *De Caelo* I, 9, 279 a 13 - b 3 <al quale questo suo commento si riferisce> faccia riferimento al primo motore immobile; si può supporre che Simplicio si sia trovato di fronte due testimonianze: la prima stabiliva l'esistenza di una suprema divinità immateriale la testimonianza di Alessandro dal quale egli trae il riferimento al *De Philosophia*], la seconda stabiliva la disposizione gerarchica degli enti nel mondo sublunare e il carattere divino del mondo astrale il *De caelo*, orientato dalla considerazione sul divino di Platone in *Resp.* 380 d - 381 e]. È possibile che l'esegeta abbia saldato insieme i due testi e il risultato è la forma *in nuce*, della prova *ex gradibus*: là dove esiste un essere migliore, esiste pure un essere eccellente. Ora, <conclude il neoplatonico Simplicio> se tra le cose reali esiste

¹⁵¹ M. UNTERSTEINER, *Commento a ARISTOTELE, Della filosofia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1963, a c. di ID., pg. 200.

una gerarchia del bene, deve esistere anche un essere buono al massimo grado, ed esso rappresenta la divinità»¹⁵².

Questo testo perciò, nonostante il tentativo di Simplicio, non può essere considerato a nostro avviso come prova di attribuzione di gradazionismo gnoseologico ad Aristotele.

Ad ogni modo, chi più di altri recepì questo “fittiziamente” aristotelico *argumentum ex gradibus* e in particolare chi recepì la lezione comparativa di *Cat.*, 8, 10 b 26 - 11 a 14, attraverso la lunga rielaborazione del mondo latino¹⁵³ (Boezio¹⁵⁴, Abelardo¹⁵⁵, Alberto Magno¹⁵⁶, il *Liber sex Principiorum*¹⁵⁷ per lungo tempo ritenuto di Aristotele stesso) e del mondo arabo¹⁵⁸, fu Tommaso d’Aquino, il quale si impossessò di questa teoria ritenendola per autenticamente aristotelica, fino a concepire il “Vero” *al grado massimo* come uno degli attributi trascendentali propri di Dio. Prima di capire come questo avvenne, si consideri a titolo di confronto con il commento di Simplicio, la seguente “appropriazione” di Tommaso:

T2.21 [Thomae Aquinates, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, qu. 52 ar. 1 ad.] - «*Il termine ‘aumento’ (augmentum) - come del resto tutti gli altri che si riferiscono alla quantità - dalla quantità materiale è passato a indicare realtà spirituali, data la connaturalità del nostro intelletto con gli esseri corporei che cadono sotto l’immaginazione. Ora un essere viene detto grande nella quantità materiale per il fatto che raggiunge la perfetta quantità a lui dovuta: per cui nell’uomo viene considerata*

¹⁵² B. BOTTER, *Aristotele e i suoi dei, Un’interpretazione del III libro del De Philosophia*, Carocci, Roma, 2011, pg. 77 e 83.

¹⁵³ Allo studio della ricezione medievale della logica della comparazione aristotelica è già dedicato lo studio di L. SORBI, *op. cit.*, vol. I, al quale, pur con riserva, rinviamo.

¹⁵⁴ MANLIU SEVERINI BOETHII *In Categorias Aristotelis commentaria*, in *Opera Omnia*, Patrologiae cursus completus, Series latina, vol. 63 e 64, 1882 - 1891, 256 d - 257 d.

¹⁵⁵ PETRUS ABELARDUS, *Dialectica*, Tractatus III, Topica II, *De divisionibus Themistii et Tulli*, [De comparatione], ed. L. M. De Rijk, Assen, V. Gorkum - H. J. Prakke, 1970, pg. 424, l. 18 ss.

¹⁵⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De Sex Principiis*, Tract.VIII, *De magis et minus*, text. lat. in Alberti Magni *Opera Omnia* edidit R. Meyer, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 2006, Tomus I, Pars II, *De sex principiis*, Tract.VIII, pg. 70 - 80.

¹⁵⁷ [PSEUD.] GILBERTO PORRETANO, “*Liber*” *Sex Principiorum*, Tract. VIII, *De magis et minus*, text. lat. in Anonimus, *Anonymi Fragmentum, vulgo vocatum «Liber sex principiorum»*, in Aristoteles, *Aristoteles latinus I. 6 - 7: Categoriarum supplementa: Porphyrii Isagoge translatio Boethii et Anonimi Fragmentum, vulgo vocatum «Liber sex principiorum»*, ed. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pg. 53 - 57. Migliorato nella versione di: ERMOLAO BARBARO, “*Liber*” *Sex Principiorum*, Tract. VIII, *De magis et minus*, text. lat. in Aristotelis HERMOLAO BARBARO interprete, Parisiis, ex officina Prigentii Calvarini ad Geminas Cyppas, in Clauso Brunello, 1541, in *Patrologiae Cursus Completus, II series*, Tomus CLXXVIII, Gislebertus Porretanus Picta V. ... excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855¹; *Patrologia Latina Database* 1996.

¹⁵⁸ Per la trasmissione del testo, che nel mondo arabo non ha subito significative differenze cfr. Aristot., *Cat.*, 8, 10b 26 - 11a 14, ed. e trad. ingl.: ARISTOTELES, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*, text, translation and commentary by D. KING, *Aristotles Semitico Latinus*, vol. 21, Brill, Leiden, Boston, 2010, pg. 145; D. M. Dunlop (a c. di), «AL-FĀRĀBĪ's Paraphrase of the Categories of Aristotle», in *The Islamic Quarterly*, 4 (1958), pg. 168 - 197, in particolare pg. 190 - 193; Ibn Rušhd, *In Aristot. Cat. Comm. medium*, par. 80. Ed. critica: AVERROIS CORDUBENSIS *Commentarium medium in Aristotelis Categorias*, recensum textis arabicus initiavit M. M. KASSEM, complevit, revidit et adnotationibus illustravit C. E. BUTTERWORTH, adjuvante A. AL-MAGID HARIDI, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. 1a (2), Cairo, 1980. Trad. ingl.: AVERROES, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione*, translated, with notes and introductions, by C. E. BUTTERWORTH, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1983, pg. 68 - 69.

grande una certa quantità che invece non è grande in un elefante. Perciò, trattandosi di forme, diciamo che una cosa è grande per il fatto che è perfetta. E poiché il bene si identifica con la perfezione, «negli esseri che non sono grandi in estensione il più si identifica con il meglio» come nota S. Agostrino [De Trin. 6, 8].

Ma la perfezione di una forma può essere considerata da due lati: primo, dal lato della forma medesima; secondo, dal lato del soggetto che ne partecipa. In quanto dunque si considera la perfezione dal lato della forma, la forma stessa viene denominata piccola o grande: e così si parlerà di grande o di scarsa salute, o scienza. In quanto invece si considera tale perfezione dal lato del soggetto che ne partecipa, si dirà che una forma è più o meno intensa: si dirà per es. che un soggetto è più o meno bianco o sano. Tuttavia questa distinzione non procede a seconda che la forma abbia un'esistenza al di fuori della materia o del soggetto, ma significa soltanto che considerare la forma nella sua specie non è come considerarla in rapporto al soggetto che ne partecipa.

*Ora, a proposito dello sviluppo e del decadimento degli atti e delle forme, ci furono presso i filosofi **quattro opinioni**, come riferisce Simplicio [Comm. Praed. 8]. Infatti [1.] Plotino e altri Platonici ritenevano che le qualità e gli abiti stessi avessero delle gradazioni, poiché sarebbero stati di ordine materiale, e quindi avrebbero avuto una certa indeterminazione, dato il carattere indefinito della materia. [2.] Altri invece sostenevano che le qualità e gli abiti non avrebbero delle gradazioni per se stessi, ma piuttosto l'avrebbero i soggetti qualificati, secondo la diversa partecipazione delle qualità: quindi le gradazioni, per esempio, non sarebbero nella giustizia, ma nel giusto. E Aristotele accenna a questa opinione in Cat., 6. La terza opinione, [3.] quella degli Stoici, è una via di mezzo tra le due. Infatti essi ritenevano che alcuni abiti, le arti per esempio, avessero in se stessi delle gradazioni, e altri invece no, per esempio le virtù. La quarta opinione infine [4.] fu quella di quanti affermavano che le qualità immateriali non ammettono gradazioni, mentre le ammettono quelle materiali. Per chiarire dunque la vera soluzione del problema bisogna tener presente che l'elemento determinante della specie deve essere qualcosa di fisso e di stabile, quasi di indivisibile: per cui quanto ad esso si adegua fa parte della specie, mentre ciò che da esso si scosta, in più o in meno, appartiene a un'altra specie o più perfetta o più imperfetta. Per cui il Filosofo [Met. 8, 3] afferma che le specie delle cose sono come i numeri, nei quali l'addizione e la sottrazione comportano una differenza specifica. Se dunque una forma o un'altra entità qualsiasi ha ragione di specie sia in se stessa che per qualche sua proprietà, è necessario che considerata in se stessa abbia un'essenza così determinata da non ammettere aumenti o diminuzioni. Tali sono il calore, la bianchezza e altre qualità del genere, che non implicano una relazione: e più ancora la sostanza, che è un ente per se. – Invece le cose che ricevono la specie dal termine a cui sono ordinate possono avere per se stesse queste diversità di gradazione, pur restando della medesima specie in forza dell'unicità del termine a cui sono ordinate e dal quale ricevono la specie. Il moto è, per esempio, per se stesso più o meno intenso; e tuttavia rimane sempre della medesima specie per l'unicità del termine da cui è specificato. E lo stesso si dica della salute. Infatti il corpo raggiunge la salute in quanto ha le disposizioni che convengono alla natura dell'animale, disposizioni però che possono rimanere sempre convenienti anche se diverse: per cui tali disposizioni possono variare in più o in meno, entro i limiti della salute. Per cui il Filosofo [Eth. Nic. 10, 3] afferma che «la salute ammette delle gradazioni: poiché l'equilibrio <degli umori> non è uguale in tutti e non è sempre uguale in un medesimo soggetto, ma anche se diminuito fino a un certo limite rimane sempre salute». Ora, queste diverse disposizioni relative alla salute sono l'una superiore o inferiore all'altra: se quindi il termine salute fosse riservato alla sola disposizione più perfetta, non si potrebbe parlare di una salute*

maggiore o minore. – E così abbiamo chiarito in che modo una qualità o una forma è o non è, per se stessa, passibile di aumento o di diminuzione.

Se invece consideriamo le qualità o le forme come parteciate e inerenti a un soggetto, anche allora troviamo che alcune sono possibili di gradazioni e altre no. Semplicio [loc. cit.] fa dipendere questa diversità dal fatto che la sostanza per se stessa non ammette gradazioni, essendo un ente per se, per cui qualsiasi forma venga ricevuta in un soggetto in maniera sostanziale non ammette aumento o diminuzione: infatti nel genere della sostanza non si parla di gradazioni. E poiché la quantità è vicina alla sostanza, e la figura è legata alla quantità, anche in queste non si ammettono gradazioni. Per cui il Filosofo [Phys. 7,3] fa notare che quando una cosa riceve una forma o figura non si dice che viene alterata, ma piuttosto che viene fatta. – Invece altre qualità che sono più distanti dalla sostanza, e che sono connesse con le funzioni della passione e dell'azione, ammettono gradazioni secondo la diversa partecipazione del soggetto.

Però di tale differenza si può dare una spiegazione migliore. Come infatti si è già notato, l'elemento che costituisce la specie di una cosa deve rimanere fisso e stabile in un dato indivisibile. Quindi per due motivi la partecipazione di una forma può escludere delle gradazioni. (A.) Primo perché il soggetto partecipante è specificato da tale forma. Ed è per questo che nessuna forma sostanziale viene partecipata secondo una gradazione. Per cui il Filosofo [Met. 8,3] afferma che «come il numero non ammette gradazioni, così non le ammette la sostanza in quanto rappresenta la specie», cioè quanto alla partecipazione della forma specifica; «si può invece immettere un più o meno nella sostanza se questa viene considerata unita alla materia», cioè in forza delle disposizioni materiali. - (B.) Secondo per il fatto che l'indivisibilità stessa è implicita nel concetto di una data forma: per cui è necessario se un essere partecipa di tale forma, che la partecipi nella sua indivisibile unità. Ed è per questo che le specie dei numeri non ammettono gradazioni: poiché in essi ogni specie è costituita di un'unità indivisibile. E lo stesso si dica delle varie specie della quantità continua numericamente determinate, per esempio, delle grandezze di due cubiti, tre cubiti ecc., oppure dei numeri correlativi, come il doppio e il triplo, ovvero delle misure geometriche, come il triangolo, il quadrilatero ecc. E Aristotele [Cat. 6] accenna a questo argomento nel determinare il motivo per cui le figure non ammettono gradazioni. «Le realtà che attuano la nozione di triangolo, o di cerchio, sono sempre ugualmente triangoli o cerchi»; e ciò perché l'indivisibilità è implicita nel loro concetto, per cui tutti i soggetti che ne partecipano sono costretti a parteciparne in maniera indivisibile.

*Rimane dunque chiarito perché **gli abiti e le disposizioni, essendo, come insegna Aristotele [Phys. 7, 3], delle qualità correlative a un dato termine, possono ammettere delle gradazioni. E ciò in due modi. Primo, dalla parte degli abiti in se stessi:** cioè nel senso in cui diciamo maggiore o minore la salute, o la scienza, che può estendersi a un numero maggiore o minore di soggetti (Uno modo, secundum se, prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit). – Secondo, in rapporto alla loro partecipazione o iniezione nel soggetto: nel senso cioè che un'uguale scienza o un'uguale salute può essere ricevuta in un soggetto più che in un altro, secondo la diversa attitudine derivante dalla natura o dalla consuetudine (Alio modo, secundum participationem subiecti, prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex*

natura vel ex consuetudine). Infatti *l'abito e la disposizione non danno la specie al soggetto; e nel loro concetto non implicano indivisibilità*¹⁵⁹.

§ 11. TOMMASO D'AQUINO "INTERPRETE" DI ARISTOTELE SUL "VERO AL MASSIMO GRADO"

Proseguendo nel percorso intrapreso, si può osservare, da un punto di vista storico-filosofico, come, la concezione gradazionistica di verità, precedentemente descritta a partire da un modello tardo-platonico in termini regi e divini, da una parte, e le considerazioni aristoteliche sul dirsi predicativamente "più" o "meno", dall'altra, siano concezioni che vanno progressivamente avvicinandosi, le une in sostegno dell'altra. Una concezione gradazionistica della verità, intesa in senso ontologico, doveva meglio corrispondere a quella visione del mondo che, con il cristianesimo, andava allora imponendosi in Occidente. A questo riguardo, l'autorità della logica di Aristotele, promossa dalle allora nascenti università europee, non poteva certo rimanere trascurata ed anzi divenne il sostegno argomentativo ed il riferimento d'obbligo per chiunque ambisse a strutturare e convalidare le proprie conoscenze. A fronte di una continuità di contenuti, si registra una discontinuità di intenti: intenti di tipo *gnoseologico* in Aristotele, intenti di tipo *teologico* nei suoi lettori medievali. Nonostante, però, la prospettiva aristotelica circa il problema della verità differisse notevolmente dalle aspettative dei suoi lettori, in Aristotele si cercò e si volle trovare l'armamentario argomentativo atto ad *identificare la nozione di verità con l'essere di Dio*, con quel Dio proprio della religione cristiana. Come abbiamo visto, il terreno era già stato preparato e predisposto in questa direzione da una lunga tradizione di commentatori, ma il vero culmine di questa non facile sintesi concettuale si ebbe in Tommaso d'Aquino¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Thomae Aquinates, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, qu. 52 ar. 1 ad.

¹⁶⁰ Si legga a titolo introduttivo questa sua considerazione, in risposta alla *quaestio* 16.5 della *Summa*: «La verità si trova nell'intelletto quando esso conosce una cosa così come essa è, e nelle cose in quanto il loro essere dice rapporto all'intelligenza e tutto ciò si trova in Dio in sommo grado (*hoc autem maxime invenitur in Deo*). Infatti il suo essere non solo è conforme al suo intelletto, ma è il suo stesso intendere; e il suo atto di intellesione è la causa e la misura di ogni altro essere e di ogni altro intelletto; ed egli stesso è il suo proprio essere e la sua intellesione. Conseguentemente, non soltanto in lui c'è la verità, ma Egli medesimo è la stessa somma e prima Verità (*sequitur ... non solum in Ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas*)». S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, vol. 1, Domus editorialis Marietti, Torino, 1932, pg. 193.

La giustificazione testuale per questo ardito concordismo fu agevolata dall'equivoco costituito da alcuni scritti, oggi considerati pseudo-epigrafi ma allora ritenuti autenticamente aristotelici, come il noto caso del *Liber de Causis* o della cosiddetta *Teologia di Aristotele*. Andò maturando attraverso questi scritti una lettura "orientata", condizionata se non altro dallo stesso ordine e consequenzialità degli studi, che condusse a pensare che la nozione aristotelica di "verità" già puntasse il dito nella direzione di quella verità che sarebbe poi stata quella rivelata. Oltre a ciò, è ragionevole pensare che in tal senso offrirono un sostegno diretto di due passi della *Metafisica* di Aristotele, o meglio, dall'interpretazione che della traduzione latina di quei passi si diede, oltre al passo delle *Categorie* qui in oggetto. A questi due passi nel presente paragrafo faremo spesso riferimento, dal momento che, considerati insieme, diedero origine in Tommaso ad un duplice equivoco.

Nel primo passo, quello di *Metaph.* Γ 4, 1008b 31 – 1009 a 5, che più sopra abbiamo già ricordato, si parlava di gradi di errore o di falsità («*non si sbaglia nello stesso modo*», scriveva Aristotele). Un dirsi "più o meno falso" o "più o meno vero" che con facilità poteva essere inteso come un riferimento ai diversi piani del reale (dalla fallibilità della materia alla perfezione del sovrasensibile), in accordo con quel neoplatonismo accolto e favorevolmente fatto proprio dal cristianesimo.

Nel secondo passo, quale *Metaph.* α 1, 993b 19 - 31 già anticipato in sede d'Introduzione e che qui riprenderemo, un ragionamento sul primato della conoscenza eziologica si concludeva in Aristotele con l'asserzione, facilmente equivocabile, secondo cui «*ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere*», un'asserzione che diede ancora una volta adito al preconetto per il quale la verità sia tanto graduabile quanto l'essere che essa dovrebbe descrivere.

La concezione del *dirsi* predicativamente più o meno, di cui si trattava nelle *Categorie*, e le distinte concezioni dell'*essere* più o meno falso e dell'*essere più vero* ciò che più è causa, di cui si tratta nei due brani della *Metafisica*, saranno insomma progressivamente unificate in un'unica concezione onto-teo-logica, in pieno accordo con il dettame di fede secondo il quale Dio è il massimo grado di verità *esistente*.

Come ha dimostrato Sorbi in appendice al suo studio¹⁶¹, Tommaso è profondamente

¹⁶¹ L. SORBI, *Appendice II* in *Aristotele, op.cit.*, pg. 181 ss.

debitore ad Aristotele, circa questa sua concezione dei gradi incrementali di verità - concezione, che, nel suo venire a definirsi, si giova comunque anche di un cospicuo apporto platonico¹⁶². Nella sua *Summa Theologica*, indicando le celebri “vie a Dio” ed in particolare alla *via quarta* o *via dei gradi di perfezione* (il cosiddetto *argumentum ex gradibus*), Tommaso fa un esplicito e puntuale riferimento a quelle considerazioni sul “più” e sul “meno” di Aristotele, ma decontestualizzandole e ricontestualizzandole insieme nel suo discorso, peculiarmente teologico. Oltre alle notazioni di carattere predicativo tratte dalle *Categorie*, si fondono qui insieme anche le considerazioni esposte dei sopraricordati passi della *Metafisica* di Aristotele e soprattutto di Simplicio. L'intento di questo paragrafo è quello di de-strutturare nelle sue fonti la formulazione di questa quarta via, al fine di mostrare come in Tommaso trovi compimento la lunga tradizione di interpretazioni platonicamente orientate dei testi di Aristotele sul tema del “più” e “meno” vero.

T2.22 [Thomae Aquinates, *Summa Theologiae*, Prima Pars, qu. 2 ar. 3] - «*La quarta via si prende dai gradi che si riscontrano nelle cose. Nelle cose si ritrova in grado maggiore o minore qualche cosa di bene, di vero, di nobile e di altre simili perfezioni. Ma 'più' o 'meno' sono detti di diversi aspetti a seconda che si accostino in maggior o minor grado ad alcunchè di sommo e di assoluto; così <ad esempio> 'più' caldo è ciò che si accosta a ciò che è massimamente caldo. Vi è dunque un qualche cosa che è vero al sommo, ottimo e nobilissimo e, di conseguenza, qualcosa che <debba essere considerato> massimamente ente, «infatti quanto è massimamente vero, è massimamente ente»,*

¹⁶² «Nella sua visione della verità S. Tommaso fonde insieme la dottrina platonica e quella aristotelica. Platone aveva detto: «Il dio è per noi la massima misura di tutte le cose» (*Leg.* 716 c - d). Quando S. Tommaso dice che il nostro intelletto è misurato dalle cose, le quali sono misurate dall'intelletto divino, ne segue che, in ultima analisi, egli sostiene che la misura del nostro intelletto è comunque quello divino. Però la concezione platonica della verità è temperata con quella aristotelica. Dice S. Tommaso, infatti, che il nostro intelletto è misurato, sì, da quello divino, ma non più, come aveva detto Platone, attraverso la visione delle idee nella *Pianura della verità*, bensì attraverso la conoscenza della essenza delle cose, esperite per mezzo dei sensi e dalle cose astratte per mezzo dell'intelletto. [...] S. Tommaso, oltre all'insegnamento di Platone, secondo il quale la verità è nell'iperuranio, ha recepito anche l'insegnamento di Aristotele del quale ha fatto propria la dottrina della verità. Secondo Aristotele la verità è, sì, nelle cose, ma poiché «il falso e il vero concernono la congiunzione e la separazione» (*De Interpr.* 1, 16a, 12 ss.), ne segue che, essendo solo l'intelletto deputato a congiungere, quando formula un giudizio affermativo, e a separare, quando formula un giudizio negativo, il vero e il falso esistono formalmente nell'intelletto, mentre nelle cose vi esiste materialmente. Ma se la verità esiste dapprima nell'intelletto e se l'intelletto, come aveva sostenuto lo stesso Aristotele, «per sua natura esiste anteriormente ad ogni altra cosa» (*De An.* I, 5, 410b 14 ss.), bisogna ammettere, pensa S. Tommaso, che la verità è dovuta esistere nel primo intelletto, quello divino, che ha dato ordine a questo mondo. Le idee, allora, non esistono allo stato universale e separate in una *Pianura* dell'iperuranio, come aveva detto Platone, e neppure esistono <come essenze> individualizzate nelle cose, come aveva detto Aristotele [...] le idee esistono nella mente divina [...] Oltre che di verità assoluta, che esiste nell'intelletto divino, S. Tommaso ha parlato anche di molte verità relativamente assolute, che l'uomo scopre gradualmente nel tempo, attraverso un continuo confronto con le cose. «La verità, scrive, è primieramente nell'intelletto, secondariamente nelle cose in quanto dicono ordine alla intelligenza divina. Se, dunque, parliamo della verità in quanto, secondo la propria nozione, è nell'intelletto, allora, dato che esistono molte intelligenze create, vi sono anche molte verità; e anche in un solo e medesimo intelletto vi possono essere più verità, data la pluralità degli oggetti conosciuti (*Summ. Theol.* I, q. 16, a. 6)». F. FIORENTINO, *Introduzione* (in particolare § 10. *La verità in S. Tommaso*), in TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a c. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005, pg. 80 e 81.

(nam quae sunt maxima vera, sunt maxima entia) come dice Aristotele nel secondo libro della *Metafisica*, e aggiunge poco sopra «ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come ad esempio il fuoco, 'caldo' al grado massimo, è causa di ogni calore» (quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum)»¹⁶³.

Prima di analizzare questo testo, riprendiamo quanto per Tommaso doveva essere già stato detto in merito. Un primo indirizzo in questo orientamento interpretativo, infatti, doveva venire a Tommaso da parte dell'opera di Alberto Magno, che gli fu maestro a Parigi, dal 1248 al 1252. Alberto infatti, oltre ad aver commentato, come abbiamo accennato, il capitolo *De Magis et Minus* del *Liber de Sex Principiis* attribuito ad Aristotele, predispose anche un attento *Commento alla Metafisica*, dove, per quel che qui interessa, possiamo leggere quanto egli scrisse in merito a Γ 4, 1008b 31 - 1009 a 5, il brano «comparativo», cosiddetto dei gradi di falsità:

T2.24 [Albertus Magnus, *In Metaph. Comm.*, pg. 185] - «Il più vero è più vicino al vero assoluto e il più falso più lontano dal vero assoluto. Perciò, in questo modo, se si dirà che ciò che è più vero è più affine ad un vero certissimo, allora necessariamente dovrà esistere un qualche vero certissimo, per il quale esso sia giudicato tale: ciò che a quel vero <certissimo> è più affine, è più vero. E, se non fosse così come abbiamo detto, tuttavia sia comunque concesso che ci sia qualcosa che è <detto> più vero e più saldo di altro, allora allo stesso modo ci si muoverà all'infinito (in infinitum) in un più vero e in un più falso»¹⁶⁴.

Il ragionamento di Aristotele, al quale il commento si riferisce, era semplice ed efficace: dal momento che si distinguono cose più o meno false, allora, intuitivamente, possiamo anche distinguere cose più o meno vere e, dal momento che possiamo distinguere cose più o meno vere bisogna allora assumere l'esistenza di un 'più vero' al grado massimo, che chiamiamo «la verità» (e, corrispettivamente, di un 'meno' vero al grado massimo, che chiamiamo «falsità») rispetto al quale poter distinguere il dire le cose più o meno vere o più o meno false. Alberto Magno rispetto a ciò non offre un contributo personale determinante, anzi sembra limitarsi a parafrasare il testo aristotelico, tuttavia aggiunge alla fine del commento un riferimento che nell'originale manca: «*in infinitum*» - *all'infinito*: due sole parole, ma cariche di significato. L'aggiunta

¹⁶³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, cura et studio Sac. Petri Caramello Sacrae Theologiae et Philosophie Doctoris, cum Texto et Recensione Leonina, Romae, ed. Marietti, 1956, Prima Pars, 2° tomo, qu. 2 ar. 3, pg. 187.

¹⁶⁴ ALBERTI MAGNI ordinis fratrum praedicatorum episcopi *Opera omnia*, t. 16., *Metaphysica*, 2 voll., a c. di B. Geyer, Aschendorff, Münster, 1960-1964, Trattato II, Libro IV, Cap. VII, pg. 185. *Ns. trad.*

di Alberto sembra alludere ad un'infinita graduabilità della correttezza di valutazione tra un vero massimo e un falso massimo. Il vero rimane tale, ma infinite divengono le possibilità all'interno delle quali ci si può "muovere", come lungo un binario o lungo un segmento AB dove definito è il punto di partenza A e definito è il punto di arrivo B, ma infiniti sono i punti compresi tra i due estremi. Da questo modello conseguirebbe perciò una tendenza alla verità in sé frazionabile e approssimabile *all'infinito*, cosa che Aristotele non dice. La verità e la falsità, come nel caso della necessità del limite AB per l'infinito numero di punti in un segmento *perché* si dia il segmento, devono anzi esistere di necessità perché si possano operare delle valide distinzioni (distinzioni come «più falso/meno falso) per quanto infinite nelle loro sfumature di attendibilità e certezza. Non è un caso, qui anticipiamo, che «infinito» sia anche uno dei "nomi" di quel Dio che, dalla tradizione cristiana alla quale Alberto apparteneva, è chiamato anche «Verità».

Tommaso, a propria volta, commenta questo stesso brano, arrivando a parlare della necessità d'essere qualcosa "vero" in modo assoluto, «*esse absolute verum*»:

T2.25 [Thomae Aquinates, *In Aristot. libros Metaph.*, pg. 424] - «*Si espongono qui le ragioni che pone il settimo argomento [contro il negatore del principio di non-contraddizione], argomento che è tratto dai diversi gradi di falsità (ex diversis gradibus falsitatis). Lì si dice che, anche se fosse assolutamente vero che tutte le cose stiano così e non così, che affermazione e negazione fossero entrambe allo stesso tempo vere e che ogni asserzione fosse insieme vera e falsa, sarebbe comunque necessario <riconoscere> nella natura degli enti che qualcosa sia 'più' e 'meno' vero. E' evidente infatti che la verità non si dia allo stesso modo (non similiter se habet ad veritatem), come non è allo stesso modo vero dire «due è pari» rispetto a «tre è pari»; ed è evidente che nemmeno il falso si dia allo stesso modo (- c'è falso e falso - nec similiter se habet ad mendacium), come non è falso allo stesso modo dire «quattro è cinque» (o, comunque, <intenderlo circa> una cinquina) rispetto a dire «quattro è mille». E ciò che è meno falso è più vero o più vicino al vero, così come diciamo essere <di colore> 'meno' nero ciò che è 'più' vicino al <colore> bianco. E' evidente che una delle alternative sia ritenuta 'più' corretta e questa <anche se non esatta> si avvicini 'più' alla verità, come, <nel precedente esempio, dire> «quattro è cinque» rispetto a «quattro è mille». Ma non si potrebbe dire niente essere più affine o più vicino al vero se non ci fosse qualcosa di vero in quanto tale (simpliciter verum), rispetto al quale il 'più' vero e il 'meno' falso gli sono più affini e vicini. Resta perciò il fatto che è necessario porre qualcosa come essere assolutamente vero (esse absolute verum) e che ogni cosa non sia e vera e falsa, poiché da ciò seguirebbe che la contraddizione sia allo stesso tempo <e nel medesimo rispetto> vera. E se anche non conseguisse per l'anzidetta ragione che <necessariamente> esiste qualcosa che sia vero in assoluto, allora conseguirà comunque che qualcosa sia più vero o più valido o più certo di altro. E così non si darà pari*

certezza e verità quanto all'affermazione e negazione di un medesimo enunciato»¹⁶⁵.

Tommaso ci aiuta ad intendere il passo aristotelico, come già Plotino prima di lui (T2.15), attraverso il riferimento ad una sorta di *scala cromatica*, egli infatti scrive: «*ciò che è meno falso è più vero o più vicino al vero, così come diciamo essere di colore 'meno' nero ciò che è 'più' vicino al colore bianco*». Il poter distinguere diverse gradazioni di colore e il poterne operare effettivi raffronti cromatici significa *assumere l'esistenza* dei colori rispetto ai quali poter distinguere e confrontare quelle stesse gradazioni. Quanto ad Aristotele importava era argomentare in favore della validità e dell'autoevidenza del principio di non contraddizione: dal momento che niente è indifferenziato o indifferenziabile si deve ipotizzare o assumere un riferimento detto «vero» rispetto al quale poter discriminare o raffrontare le differenze. Rispetto a tale verità è possibile «avvicinarsi» 'più' o 'meno', secondo gradi di errore o di approssimazione. Ora, dal momento che, come più approfonditamente avremo modo di vedere¹⁶⁶, il vero per Aristotele attiene al giudizio, *più* vero sarà quel giudizio che *più* adeguatamente descrive la realtà delle cose e massimamente *vero* sarà quel giudizio che dice esattamente come *sono* le cose, come effettivamente stanno. La «verità» alla quale qui si fa riferimento è "*la necessaria ipotesi d'esistenza*" di una perfetta corrispondenza di stato di cose e di giudizio, dove si intende l'attributo "*necessaria*" essere riferito ad "*ipotesi*" e non ad "*esistenza*". Certo, sembra dire Aristotele, non è detto che si possa offrire un giudizio così esatto, scientifico ed effettivo della realtà, ma è certo che ad un tale tipo di discorso si debba tendere, ovvero, è necessario ipotizzare l'esistenza di una verità per poter progressivamente migliorare, incrementare e perfezionare la nostra conoscenza. O, per lo meno, è indispensabile per "sapere distinguere tra due falsi", cioè per sapere dove si sbaglia di più e dove di meno, che cosa è meno plausibile credere e come invece sia più probabile esprimere giudizi e valutazioni corrette. Assumere l'esistenza *ipotetica* di una verità è condizione necessaria per ogni falsificazionismo epistemologico: non è possibile infatti confutare la validità di una teoria se non è dato

¹⁶⁵ S. THOMAE AQUINATES *Opera omnia* ut sunt indice Thomistico additis 61 scriptis ex alii medi aevi auctoribus, Tomo IV, *In Aristotelem et alios, In libros Metaphysicorum*, liber 4, lectio 9, n. 8, Fromman - Holzborg, 1980, pg. 424. (Textum electronicum praeparavit et indexavit Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus Bonis Auris, 1998). *Ns. trad.*

¹⁶⁶ *Cfr.* Cap. III

sapere rispetto a cosa confutarla, - fosse anche rispetto alla validità di quella teoria stessa -, una validità di massima deve sempre essere ipotizzata. Questo passo aristotelico è appunto inquadrato nell'argomentazione in favore della validità del principio di non-contraddizione, un principio necessario per ogni discorso non solo scientifico, ma per ogni discorso in quanto tale. Rimane il fatto che la «verità» assunta (o “validità di massima” ipotizzata) per Aristotele è comunque *una*: una verità al singolare, che in sé non presenta gradi o livelli. Se di gradazionismo in Aristotele si vuole parlare, come già dicevamo, si può parlare di gradi di approssimazione *alla* verità, cioè, si può parlare di probabilità o di verisimiglianza, ma *uno* rimane il «*maxime verum*» logico.

Questa necessità d'assunzione logica, in Tommaso, diviene necessità d'esistenza: «*vi è dunque un qualche cosa che è vero al sommo*», abbiamo letto nella formulazione della sua quarta via, dove il verbo “essere” ha qui significato esistenziale, nel senso di «*esiste qualcosa che esiste come verità suprema*». Si potrà osservare allora come quelle che erano considerazioni logiche in Aristotele, gradualmente, verranno adattate e riprese in un ambito di interesse teologico. «Nel suo commento al sopramenzionato passo della *Metafisica* Γ, 4, 1008 b 31 - 1009 a 5, - scrive Sorbi -Tommaso d'Aquino osserva che la stessa natura degli enti determina una gradazione delle proposizioni vere e di quelle false. Entro questi termini ciò che è meno falso è più vero o più vicino al vero ... ciò che è meno nero è più vicino al bianco. Le proposizioni essendo ordinate in gradi di verità o falsità si avvicinano o si allontanano da ciò che è assolutamente vero. Se non vi fosse ciò che è semplicemente vero perderemmo la capacità di discriminare tra ciò che è più vero e ciò che è meno vero, e le proposizioni sarebbero quindi allo stesso tempo e allo stesso grado vere e false. E' necessario quindi, secondo Tommaso d'Aquino, che la verità delle proposizioni sia costituita da una serie comparativa che ha come suo ultimo elemento la verità assoluta... se non esistesse il vero assoluto, qualunque tipo di comparazione tra le proposizioni sarebbe impossibile»¹⁶⁷.

Il vero assoluto verso cui tende l'interpretazione però è teologicamente connotato. Infatti il Dio di Tommaso è da lui detto «*Ipsum Esse*», *l'essere stesso, l'essere al*

¹⁶⁷ L. SORBI, *op. cit.*, pg. 182.

massimo grado, e “essere” e “vero”, per Tommaso e a differenza di quanto intende Aristotele, si identificano nel principio trascendente. Si legge infatti in apertura del suo ponderoso trattato *Sulla Verità* che «vero» ed «ente» condividono la *dispositio*, condividono l’attitudine loro costitutiva, dal momento che «vero» ed «ente» “sono la stessa cosa”. Il massimo della verità perciò per Tommaso sarà lo stesso che il massimo dell’ente: Dio. Si noti che “dover necessariamente assumere l’esistenza”, non significa “necessariamente esistere”: è questa a nostro avviso la principale differenza tra la prospettiva epistemologica aristotelica e quella che sarà poi la prospettiva teologica tomista. Per Tommaso, Dio è il massimo di essere, l’*Esse Ipsum*. L’Aristotele di Tommaso prevedeva un’equivalenza tra essere e verità e prevedeva l’esistenza di una verità al grado massimo. Dunque, - si integrava - ad un grado massimo di verità sarebbe dovuto corrispondere un grado massimo di essere, che già si era detto essere Dio. Tommaso conclude che deve necessariamente esistere Dio, massimamente essere e massimamente verità. Arrivato a dover assumere necessariamente l’esistenza di un *vero* al massimo grado, cioè, Tommaso necessariamente l’esistenza di un *ente* al massimo grado, in base al principio *ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia*.

Si potrebbe obiettare a Tommaso che il fatto che qualcosa debba essere *assunto* logicamente non significa che ciò *esista* nella realtà. «Assunzione» non significa «esistenza», del resto, in logica, l’introduzione di un condizionale non equivale all’introduzione di un quantificatore esistenziale, così come argomentare dicendo «assumiamo che... » non equivale ad argomentare dicendo «c’è almeno un *x* tale per cui... ». In ciò a nostro avviso opera la forzatura del testo aristotelico. Aristotele in base ad un ragionamento desume una necessaria ipotesi di lavoro (*dal momento che si può distinguere falso e falso, e quindi vero e vero, è necessario assumere l’ipotesi di un’esistenza di una verità al grado massimo rispetto alla quale potersi approssimare*). Mentre Tommaso, a partire dalla necessarietà di questa assunzione aristotelica, desume la necessarietà dell’esistenza dei suoi termini (*deve di necessità esistere una verità al grado massimo, il grado massimo di verità è il grado massimo di essere, il grado massimo di essere è “Dio”, allora di necessità deve esistere Dio, grado massimo di verità*). Quella che era un’assunzione logica in Aristotele, in Tommaso diviene una sorta di postulato teologico. Inoltre Aristotele non identifica con Dio il grado massimo di essere, come invece crede Tommaso. Ma

nonostante ciò viene argomentato sempre in nome di un Aristotele rivisitato che, per quanto citato testualmente, appare tradotto in modo imperfetto e dunque facilmente frainteso.

T2.26 [Thomae Aquinates, *Quaestiones disput. de Veritate*, qu. 1, art. 1 e 5] - «1. Per prima cosa ci si chiede che cos'è la verità. Ora sembra che il vero s'identifichi con l'ente: Agostino, nel libro dei Soliloqui, dice che «il vero è ciò che è» (II, 5; PL 32, 899); ora, ciò che è, non è nient'altro che ente; dunque il vero e l'ente designano assolutamente la stessa cosa. [...] 5. Inoltre, sono identiche quelle cose che hanno una sola disposizione; ora, il vero e l'ente hanno una sola disposizione; dunque, sono la stessa cosa. Infatti, si dice nel II libro della Metafisica «la disposizione di una cosa all'essere è come la sua disposizione alla verità» (*dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate*), dunque, il vero e l'ente sono assolutamente la stessa cosa»¹⁶⁸.

La traduzione imperfetta è dovuta al fatto che nell'originale greco, ad esempio, non compare un equivalente del termine latino «*dispositio*». L'identificazione di essere e vero in Tommaso avviene per la loro comune «disposizione», ma non ci risulta che Aristotele parli mai di vero e di essere di una cosa in termini di «disposizione», tanto meno nel passo citato da Tommaso. Inoltre l'espressione originale «*τὰ ἀεὶ ὄντα*», *le cose che sono sempre <vere>*, è stata tradotta «*semper existentium principia*», *principi che esistono sempre*. Questo è l'Aristotele latino, tradotto da Guglielmo di Moerbeke, che Tommaso doveva leggere:

T2.27 [G. de Moerbeke, *Metaph.*, II, 1, 18 - 33] - «*Eodem uero modo et de enuntiantibus ueritatem; a quibusdam enim opiniones quasdam accepimus, sed alii ut hii forent causa fuerunt. Vocari uero philosophiam ueritatis scientiam recte habet. Nam theorice finis est ueritas [...] Nescimus autem uerum sine causa. Unumquodque uero maxime ipsum aliorum secundum quod et aliis inest uniuocatio, puta ignis calidissimus; et enim est causa aliis hic calor. Quare et uerissimum quod posterioribus est causa ut sint uera. Quapropter semper existentium principia semper esse uerissima est necesse; non enim quandoque uera nec illis causa aliquid est ut sint, sed illa aliis. Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad ueritatem*»¹⁶⁹.

Assumere necessariamente l'esistenza non significa necessariamente esistere, abbiamo visto, è il primo equivoco. Ma il secondo equivoco nasce dall'interpretazione di questa presunta equazione aristotelica tra essere e verità a cui Tommaso con insistenza ricorre.

¹⁶⁸ THOMAE AQUINATES, *Quaestiones disput. de Veritate*, qu. 1, art. 1 e 5. Trad. it., TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a c. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005, pg. 117.

¹⁶⁹ GUILLELMUS DE MORBEKA reuisor transl. Aristotelis, *Metaphysica*, transl. 'mediae' recensio, liber: 2, cap.: 1, l. 18 - 33 (Bekker: 993b), in *Aristoteles Latinus Database 2*, XXV.3, pars secunda, ed. G. Vuillemin-Diem, 1995, pag. 43.

Una citazione importante che è adoperata anche nell'enunciazione della *IV Via* e che è opportuno ora riportare e ricontestualizzare per intero.

T2.28 [Aristot., *Metaph.* α 1, 993 b 19 - 31] - «E' giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità (ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια) [...] Ora noi non conosciamo il vero senza conoscerne la causa (αἰτία). Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura (ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον): per esempio, il fuoco è caldo in grado massimo, perché esso è causa del calore delle altre cose. Pertanto ciò che è causa dell'essere vero delle cose che da esso dipendono, deve essere vero più di tutte le altre (ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι). E' quindi necessario che le cause degli esseri eterni siano vere più di tutte le altre (διὸ τὰς τῶν ἀει ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰε εἶναι ἀληθεστάτας): infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις). Sicchè ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere (ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας)»¹⁷⁰.

Ripercorriamo il ragionamento di Aristotele. La filosofia, scienza teoretica, ha come fine la conoscenza della verità. La conoscenza, per Aristotele, è conoscenza di cause, dunque la conoscenza della verità è conoscenza delle cause di verità, cioè, è una conoscenza che si rivolge a ciò che genera verità piuttosto che a verità "derivate" che da tali cause conseguono. Compito della filosofia è quello di risalire nel corso di antecedenze causali fino a conoscere le cause quanto più prime e dunque tanto più foriere di verità. Il problema al quale tale riflessione cerca di rispondere, dunque, è come poter capire cosa sia più "causa" di verità di altro: è determinate tenere presente questo contesto per comprendere lo sviluppo del ragionamento.

A questo punto Aristotele allora propone un suo criterio per poter discernere cosa, all'interno di un ambito comune, sia più causa di altro. Il criterio è il seguente: ciò che detiene una certa caratteristica o proprietà al grado massimo è *causa* di ciò che detiene questa stessa caratteristica in grado minore. Ma, si noti, questo criterio è detto valere solo per "τὸ συνώνυμον", per ciò che è "sinonimo", cioè, per ciò che ha una parte della

¹⁷⁰ Aristot., *Metaph.* α 1, 993 b 19 - 31, *op. cit.*, pg. 73.

propria definizione in comune con altro: il contesto è logico¹⁷¹. Già scriveva infatti Aristotele:

T2.29 [Aristot., *Cat.*, 1a 6 - 12] - «Si dicono sinonime (*συνώνυμα*) le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima (*τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός*), ad esempio <sinonimo> è detto animale di “uomo” e di “bue”. Infatti ciascuno di questi due è chiamato, con nome comune, “animale” e la definizione <di animale> è la stessa, dal momento che, se si esplicasse la definizione di ciascuno, che cos’è per ciascuno di essi l’essere animale, si darà la medesima definizione»¹⁷².

Il criterio aristotelico vale per i soli termini detti secondo una relazione di «univocatio», come traduceva Moerbeke, una relazione di sinonimia nel senso sopra ricordato: questa è la restrizione d’applicazione che Tommaso non rispetterà, nonostante ben conoscesse questa specificazione. Per Aristotele infatti «essere» non è un genere, non è termine che si dice sinonimicamente di diversi termini e tanto meno lo sarà «essere vero», uno dei molti modi di dirsi dell’essere.

¹⁷¹ L’interpretazione posteriore di questo passo («ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura») è particolarmente significativa perché diede origine ad almeno due importanti dottrine neoplatoniche: la dottrina della consequenzialità ontologica tra causa e causato in Alessandro (e successivi) e la dottrina della doppia *ἐνέργεια* in Plotino. Tali commentatori non erano nemmeno lontanamente sfiorati dal dubbio che questo brano aristotelico potesse non riferirsi a principi metafisicamente intesi, bensì, come invece noi riteniamo (*cf.* oltre), a principi logici. Riportiamo qui di seguito, riadattandole per una più contestuale leggibilità, alcune considerazioni di Th. A. Szlezák circa le interpretazioni di questo passo di *Metaph.* α 1, 993 b 24 - 25 a riprova delle riletture in chiave gradazionistica di considerazioni logiche presenti in Aristotele (È plausibile pensare, riteniamo, che Tommaso stesso fosse stato molto condizionato da questo tipo di lettura). «La connessione tra causa e causato <nel mondo tardo-antico e in particolare neoplatonico> ha effetti solo nella variante fatta conoscere da *Metaph.* α 1, 993 b 24 - 25: «ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura». «In virtù di questo principio, ad es.>, per Alessandro l’affinità sostanziale tra causa e causato è il fondamento inconcusso della teoria del Nous attivo... in *De An.* 88, 24 - 89, 8 egli afferma che il ποιητικὸς νοῦς può causa del pensiero solo perché esso stesso è νοητόν in modo supremo, primariamente e in senso proprio a causa della sua natura («μάλιστα, πρώτως, κυρίως, τῇ αὐτοῦ φύσει», 88, 26 ss.); vale, pertanto, in termini generali che causa di una proprietà è ciò che possiede tale proprietà in modo supremo e in senso proprio (88, 26; 89, 7 - 8)». Scrive sempre Szlezák: «Anche a proposito del Nous in Plotino è presente il concetto di causa, come già in Alessandro, che mette insieme l’identità e insieme la differenza di causa e causato. In quello stesso passo della *Metafisica* aristotelica il causante viene presentato come forma suprema della proprietà che viene donata in modo causativo. Questo principio viene fatto proprio da Plotino nella cosiddetta dottrina della doppia *ἐνέργεια*: lo strumento concettuale decisivo attraverso cui Plotino vuole rendere comprensibile il dispiegamento, in fondo non spiegabile, dall’Uno al molteplice. Questa dottrina prevede che ogni realtà dispone di una prima *ἐνέργεια* diversa dalla prima ma da essa derivante (così come nel fuoco si possono distinguere il calore essenziale e il calore derivato dal primo e trasmesso ad altri oggetti - *Enn.* II 9, 8, 22 *et al. loci*). Con la dottrina della doppia *ἐνέργεια* possiamo fare due considerazioni sul processo di causazione. In primo luogo, la causa la cui essenza è la prima *ἐνέργεια* non viene in alcun modo modificata dalla produzione della seconda *ἐνέργεια*. In secondo luogo, occorre osservare che la seconda *ἐνέργεια*, per quanto distinta dalla prima, è dello stesso genere e quindi non è ontologicamente separata da essa ma è distinta per grado [e questo collega la dottrina della doppia *ἐνέργεια* a quella della consequenzialità ontologica tra causa e causato]». TH. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe Verlag, Basel - Stuttgart, 1979; trad. it. ID., *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, V&P, Milano, 1997, pg. 214, n. 524 e pg. 76 - 78. Adattato. - *Cfr.* anche PH. MERLAN, *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, pg. 40 - 41. **ESSERE**

¹⁷² ARISTOT., *Cat.*, 1a 6 - 12. *Op. cit.*

Tornando a *Metafisica* α 1, l'esempio sopra proposto bene spiega questo criterio per discernere la priorità causale. L'elemento "fuoco", che per Aristotele detiene la caratteristica di "essere caldo" al massimo grado, è *causa* dell'"essere caldo" delle cose che da esso traggono il proprio calore. Il criterio si può in questo caso applicare perché "fuoco" e "cose calde" sono in una relazione di "sinonimia", dal momento che i termini condividono una parte della definizione, quale appunto "caldo". Capire che il "fuoco" gode della proprietà di "essere caldo" in maggior misura di ciò che da esso è riscaldato è certo cosa semplice, ma può diventare più complesso con concetti di minore immediatezza empirica, come ad esempio "vero".

Ora, sostiene Aristotele, il modo per capire se qualcosa gode di una determinata caratteristica o proprietà *più* di qualcos'altro è riscontrare cosa è più causa (cosa è più "generativo") di quella data caratteristica o proprietà. Bisogna cioè capire che cosa, su base di omonimia, si colloca prima nella *consecutio* delle cause e degli effetti. Aristotele applica perciò questo criterio al suo problema, sostituendo a "caldo" la proprietà di "essere *causa di verità*". La formulazione risulta la seguente: ciò che detiene al massimo grado la proprietà dell' "essere causa di verità" è *causa* di ciò che detiene in grado inferiore la proprietà dell' "essere causa di verità". Ciò vale ovviamente soltanto tra quei termini che della propria definizione hanno in comune "l'essere causa di verità" in una relazione di sinonimia. Prima di illustrare che cosa per Aristotele detenga la proprietà dell'essere causa di verità al massimo grado è doveroso insistere su due precisazioni, perché su queste si giocherà la differente interpretazione di Tommaso: 1) la proprietà alla quale viene applicato il criterio non è l'«essere vero», ma l'«essere *causa di verità*» 2) la variabile gradazionistica «essere in grado maggiore o minore» non viene applicata alla «verità», ma, ancora una volta, all'«essere causa» di verità.

Si è detto infatti: "ciò che è causa in grado massimo dell'essere vero" è *causa di* "ciò che è causa-in-grado-inferiore dell'essere vero" (e non di "ciò che è causa dell'essere vero-in-grado-inferiore"). Al di là del gioco di parole, Aristotele vuole semplicemente dire che ciò che produce più verità è causa di ciò che produce meno verità, ma questo non significa che esistano verità maggiori o minori in quanto tali. La relazione di omonimia qui coinvolta è «l'essere causa di verità», cioè il garantire maggiore conoscenza, non

«l'essere vero» in quanto tale¹⁷³. Si tratta qui di un gradazionismo esclusivamente eziologico, non ontologico. La frase conclusiva, tante volte riportata da Tommaso «*ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere*» significa, dato il contesto, «*ogni cosa è vera quanto più è <causa> d'essere verità*»¹⁷⁴.

Ma che cosa sono per Aristotele le cose che sono più causa di verità? Dalla sua descrizione, si può dire innanzitutto che le maggiori cause di verità hanno una relazione con una temporalità perpetua: valgono sempre e non vengono mai meno. Che cosa, allora, vale sempre? Franz Brentano giustamente ricordava che la teoria del vero in Aristotele è connessa alla teoria del giudizio, per cui ciò che vale sempre sono quei giudizi necessari e necessitanti, non casuali, non contraddittori:

«E' in riferimento al nostro giudizio che si dicono vere o false le cose... di conseguenza, allora, possiamo applicare quanto viene detto nel secondo libro della *Metafisica*, alla fine del primo capitolo, ossia che *ogni cosa, per quanto prende parte all'essere, altrettanto prende parte alla verità*: tutto ciò che è unito a proprietà contraddittorie, tutto ciò che è impossibile, è perciò stesso sempre falso, ed è anzi l'assolutamente falso. Ciò che ha un essere casuale, è talvolta vero, talvolta falso. L'essenza necessaria, invece, libera da ogni potenzialità, è eternamente vera ed è l'assolutamente vero»¹⁷⁵.

Ma il riferimento a qualcosa di "eterno" ha invece fatto pensare Tommaso ad un tipo di validità immateriale, quali i divini motori immobili dei cieli. E già prima di lui

¹⁷³ Spesso si legge nella letteratura critica che per Aristotele la verità è asserire come *effettivamente* stanno le cose. A questo avverbio, "effettivamente", viene conferita una capacità esplicativa forse sovrastimata, perché viene utilizzato davvero spesso nello spiegare la dottrina dell'*ἀληθεια* aristotelica, peraltro senza troppo spiegare che cosa questo "effettivamente" significhi. Ma più che gli *effetti* per i quali le cose stanno così, vorremmo precisare, in tema di verità ciò che ad Aristotele più interessano sono le *cause* ed i principi primi per i quali le cose stanno così e non altrimenti. Con un gioco di parole, si potrebbe dire allora che la verità per Aristotele è come *causevolmente* stanno le cose, ovvero, quai siano le loro condizioni di determinazione; cioè è il ricercare il *perché* la realtà, in un dato momento, ha quella e proprio quella conformazione in virtù di che cosa l'ha così *eziologicamente* resa ed effettuata per come è. La verità per Aristotele ha a che fare con il che cosa determina gli stati di cose che essa descrive, più che con gli stati di cose in quanto tali. In questo senso, riteniamo, "più vero" per Aristotele è ciò che è "più causa", non in senso teologico, come intenderebbe Tommaso, ma semplicemente ciò che spiega di più.

¹⁷⁴ Non siamo d'accordo perciò né con l'interpretazione già riportata di G. Reale di questo passo, né con l'interpretazione di M. Zanatta, rispetto alla quale dissentiamo circa l'esistenza di "gradi di realtà" per Aristotele e l'identificazione di "ciò che è vero sempre" con "i principi delle realtà <sovrasensibili> che esistono sempre". Egli infatti scrive: «Sulla base del duplice presupposto che (1) la causa per cui una cosa è vera è più vera di quella cosa e che (2) è in grado maggiore ciò che è quella cosa, Aristotele può istituire un rapporto diretto tra il grado di verità e i gradi di realtà delle cose, e viceversa: nel senso che (a) le cose più vere sono quelle che maggiormente mantengono la determinazione per la quale sono vere, ossia quelle che più saldamente sussistono e dunque conservano tale determinazione e, per converso, (b) le cose che hanno maggior grado di esistenza, in quanto non vengono meno, o perché sono immobili e, dunque, sempre se stesse, o perché lungo il corso del loro divenire non scadono nell'annullamento, hanno maggior grado di verità. Di conseguenza, le cause, vale a dire i principi, delle realtà che esistono sempre sono massimamente vere». M. Zanatta (a. di), ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., pg. 491.

¹⁷⁵ F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, 1862. Ed it. a c. di G. Reale e S. Tognoli, *Sui molteplici significati dell'essere in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, pg. 41. Cfr. Cap. V.

Alessandro di Afrodisia spiegava che «tali sono le cause degli esseri eterni, come ad esempio le cause del nostro universo e degli astri o dei quattro elementi, la cui eternità riguarda la specie, e delle entità che sono eterne nei singolari e nelle cose soggette a generazione, perché anche queste sono eterne»¹⁷⁶. L'espressione τὰ ἀεὶ ὄντα, come sopra abbiamo riportato, è stata tradotta «*semper existentia*» da G. de Moerbeke, il traduttore che Tommaso leggeva. Lo stesso Tommaso sembrerebbe essere stato influenzato da questa traduzione: commentando questo brano infatti egli parlava di «*principia quae sunt semper, scilicet Corporum Caelestium*». Ma probabilmente non è questo ciò a cui Aristotele allude.

«Aristotele, in effetti, applica il principio sopra menzionato (*Metaph. α 1, 993 b 23 - 25*) alla verità, ma non si tratta affatto di una verità ontologica, che possa essere considerata analoga all'essere, per quanto gli interpreti, sia antichi (come S. Tommaso stesso), che moderni (come per esempio Tricot), l'abbiano intesa in questa maniera. [...] E' evidente <dalla sua traduzione francese> che per Tricot gli ὄντερα che sono detti "veri" sono degli esseri, che τὰ ἀεὶ ὄντα sono essi pure degli esseri, precisamente degli esseri eterni (gli astri o i cieli), i cui principi sono ancora una volta degli esseri (i motori immobili degli astri, o dei cieli), e che la verità di tutti questi esseri, benchè in gradi differenti, è sempre una verità ontologica, vale a dire una forma di intellegibilità, una specie di evidenza intelligibile. Questa interpretazione gli deriva probabilmente da S. Tommaso stesso, che egli cita nella nota *ad locum*, ricordando che questo commentatore ha fatto di questa idea (dei gradi di essere) il fondamento della sua *quarta via* per dimostrare l'esistenza di Dio»¹⁷⁷.

Ciò che a cui Aristotele intendeva riferirsi dicendo «τὰ ὄντερα» erano le conclusioni delle dimostrazioni scientifiche, che, in quanto scientifiche, sono vere sempre. Dunque le cause di tali conclusioni, anch'esse vere e più vere di queste conclusioni conseguenti, sono i principi. Qui non c'è alcun riferimento al sovrasensibile o a progressivi gradi di verità. Quanto Aristotele ha in mente è quanto egli aveva già scritto in merito ai principi in *An. Post. I 2, 72 a 5 - 32* (riportato in nota¹⁷⁸), perché «nella *Metafisica*» scrive

¹⁷⁶ ALEX. APHR., in *Metaph.*, 148, 24 - 30. *Op. cit.*

¹⁷⁷ E. BERTI, *Aristotélisme et néoplatonisme dans le Commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in ID., *Nuovi studi aristotelici*, vol. IV/1, *L'influenza di Aristotele - Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia, 2009, pg. 177. *Ns. trad.*

¹⁷⁸ «Principio di una dimostrazione è la premessa immediata e immediata è quella premessa della quale non c'è un'altra anteriore. La premessa è una o l'altra parte di una contraddizione, una cosa detta di una cosa, ed è dialettica quella che assume indifferentemente l'una o l'altra parte, mentre è dimostrativa quella che ne assume determinatamente una perché è vera. L'enunciazione è l'una o l'altra parte di una contraddizione e la contraddizione è l'opposizione nella quale, di per sé, non c'è intermedio; la parte della contraddizione che unisce qualcosa a qualcosa a qualcosa è l'affermazione e la parte che separa qualcosa da qualcosa la negazione. Di un principio sillogistico immediato dico che è una posizione quello che non è possibile provare e che non è necessario che possieda colui il quale apprende qualcosa; invece, quello che è necessario possieda chi apprende qualunque cosa è un assioma. In effetti vi sono alcune cose di questo tipo; ad esse soprattutto siamo solito riservare questo nome. Quella posizione che assume una qualunque delle

Maria Michela Sassi «l'interesse di Aristotele è concentrato sul sapere specificamente teoretico, il cui grado "più alto" si ritiene raggiunto quando sia stata completata la ricerca dei *principi causali* della realtà»¹⁷⁹. E così continua E. Berti:

«Nel brano di *Metaph. α 1*, Aristotele può aver detto che i principi dai quali derivano delle proposizioni sempre vere, come le conclusioni delle dimostrazioni scientifiche, sono qualche cosa di "più vero" (*ἀληθέστερον*) che queste conclusioni, perché essi sono la causa della loro verità, e dunque sono "i più veri di tutti" (*ἀληθέστατα*). Ma qui non si tratta propriamente di gradi di verità, o di gradi d'essere, ma di un *rapporto di causalità* tra i principi e le conclusioni. Di conseguenza, quando Aristotele dice che «una cosa ha di essere quanto ha di verità», vuole dire semplicemente che i principi, che sono causa dell'essere, cioè delle sussistenze, delle conclusioni, sono causa anche della loro verità e, in questo senso, questi possono essere detti "più" veri che quelle. [...] L'equazione stabilita in Aristotele tra la conoscenza del vero e la conoscenza della causa ha sicuramente un significato epistemologico. E' solamente nel dominio della scienza, in effetti, che la conoscenza del vero, vale a dire, la verità di una conclusione, esige la conoscenza della causa, cioè dei principi da cui la conclusione deriva»¹⁸⁰.

Queste notazioni erano note a Tommaso, tanto è che rimanda lui stesso agli *Analitici* commentando questo brano di *Metafisica*, come si può leggere nel commento sotto riportato. Forse si può distinguere lo studio di Aristotele in suoi scritti a fini di commentario esegetico, che gli imponeva una maggiore adesione al testo, dall'utilizzo di questi stessi testi nella opere di teologia, che dovevano rispondere ad esigenze più speculative o apologetiche ed era dunque possibile che si presentassero letture filologicamente meno rigorose. «Ma ciò che resta inspiegato è perché la precisazione "non enim quandoque vera et quandoque non", sia stata interpretata da Tommaso come equivalente a "quandoque sunt et quandoque non sunt", dove la verità risulta ridotta semplicemente all'essere, di modo che non si capisca perché Aristotele <se avesse voluto parlare dell'essere>, invece che semplicemente parlare dell'essere, abbia voluto

parti della contraddizione, vale a dire che qualcosa è o qualcosa non è, è una presupposizione, mentre quella che è senza ciò è una definizione. Infatti la definizione è una posizione: il matematico pone che l'unità sia l'indivisibile secondo la quantità; ma questa non è una presupposizione; infatti che cos'è l'unità e che l'unità è non sono la stessa cosa. Poiché la convinzione e il sapere nei riguardi di un oggetto dipendono dall'aver quel sillogismo che chiamiamo dimostrazione, e poiché questo sillogismo c'è perché ci sono queste cose qui, ossia le premesse da cui il sillogismo procede, è necessario non solo pre-conoscere le cose prime, o tutte o alcune, ma anche conoscerle meglio. Infatti ciascuna cosa conviene di più a ciò per cui conviene; per esempio ciò per cui amiamo qualcosa è più amato della cosa stessa. Di conseguenza, se è vero che sappiamo e siamo convinti in virtù delle cose prime, queste le sappiamo meglio e di esse siamo più convinti dato che è in virtù di esse che sappiamo e siamo convinti delle cose che vengono dopo». Aristot., *An. Post. I 2*, 72 a 5 - 32. Trad. it. Aristotele, *Analitici secondi, Organon IV*, a c. di M. Mignucci, Laterza, Roma - Bari, 2007, pg. 7 - 9.

¹⁷⁹ M. M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, pg. 62. *Virgolette e corsivo ns.*

¹⁸⁰ E. BERTI, *op. cit.*, pg. 180. *Ns. trad., ns. corsivo.*

parlare anche delle verità»¹⁸¹.

T2.30 [Thomae Aquinates, *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 2, n. 3 - 9] - «Scienza riguardo al vero non si dà se non attraverso <la conoscenza> delle cause: da ciò si può dire che, delle cose che sono vere riguardo alle quali c'è una scienza, vi sono alcune cause, che <in quanto cause di cose vere> sono anch'esse vere. Non è infatti possibile che il vero sia conosciuto attraverso il falso, ma attraverso un altro vero. Da cui, anche il metodo dimostrativo, che costituisce la scienza, deriva dal vero, come si dice negli Analitici Primi. A questo Aristotele aggiunge una considerazione di carattere universale, che è la seguente: si dice al grado massimo un solo <termine> tra gli altri, dal quale sia causato negli altri <termini> qualcosa univocamente predicato riguardo ad esso: (unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis): così come, ad esempio, il fuoco è causa del calore delle cose calde. Infatti, essendo il «calore» detto univocamente e del fuoco e degli elementi riscaldati <dal fuoco>, consegue che fuoco sia detto «caldissimo». E si fa qui riferimento alla relazione di omonimia (de univocatione) [...] Il nome «verità», del resto, non è proprio di una specie particolare, ma si dà in comune per tutti gli enti (nomen veritatis ... se habet communiter ad omnia entia). Da qui, poiché ciò che è causa di verità, è una causa che ha diretta continuità con l'effetto (causa ed effetto <univoci> comuni nel nome e nella ragione), consegue che ciò che è causa della verità delle cose conseguenti, affinché queste siano vere, esso stesso sia quanto di più vero (verissimum). Da ciò inoltre consegue che i principi di queste cause, principi che sono sempre, cioè i corpi celesti, è necessario che siano verissimi (principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima). E ciò per un duplice motivo: la prima ragione è che essi non sono talvolta veri e talvolta non lo sono (quia non sunt quandoque vera et quandoque non), e per questo motivo trascendono in verità gli enti che nascono e si corrompono, che talvolta sono e talvolta non sono (quandoque sunt et quandoque non sunt). La seconda ragione è che niente è loro causa, ma sono questi stessi principi ad essere causa dell'essere (causa essendi) delle altre cose. E per questo le realtà celesti superano <le altre realtà> in verità ed essere (in veritate et entitate): perché anche se incorruttibili, non solo sono causa, come si ritiene, del proprio moto, ma anche sono causa del proprio essere, come Aristotele disse espressamente. E ciò è necessario: poiché è necessario affinché tutto ciò che è composto e derivato sia ricondotto a quelle <realtà> che sono per essenza (in ea quae sunt per essentiam), così è necessario <avvenga> per le cause. Tutti gli enti corporei sono enti "in atto", in quanto partecipano di una qualche forma. Da ciò è necessario che la sostanza separata, che per la sua essenza è forma, sia principio della sostanza materiale. Se dunque a questa deduzione si aggiunge che la filosofia prima ha come oggetto le cause prime, consegue che la sua prima vocazione sia il considerare le cose che sono massimamente vere, perciò la filosofia è la scienza suprema della verità».

Per quanto Tommaso conoscesse e avesso commentato gli *Analitici* di Aristotele, ciò che viene interpretato come "più vero" è quanto è sovrasensibile, quanto è causa del proprio moto e causa dell'essere di sé e delle altre cose. Le realtà celesti vengono dette "superare in verità" quanto da esse deriva. «Τὰ ὑστερα» perciò sono per Tommaso le cose derivate e conseguenti, le realtà "create" e non le conclusioni di dimostrazioni. Ciò

¹⁸¹ E. BERTI, *op. cit.*, pg. 178. *Ns. trad.*

in accordo con un modello ontologico, cosmologico e teologico forse affine a quello cristiano, ma distante dall'originario ambito di riflessione. Il presunto gradazionismo della nozione aristotelica di ἀλήθεια è perciò il risultato di una stratificazione concettuale, più o meno ideologica, cresciuta sull'interpretazione neoplatonicamente connotata di testi aristotelici, originariamente estranei ai problemi che venivano chiamati a risolvere, ma non per questo incapaci di offrire il proprio contributo argomentativo al riguardo. Questo è il merito della filosofia aristotelica, quello di aver saputo offrire metodi e soluzioni ad epoche assai lontane dalla loro matrice originaria.

«L'intera teoria della comparazione che Aristotele ha <provocato attraverso il suo percorso> filosofico, conduce ad organizzare le proposizioni in serie comparative che possiedono un grado di verità o di falsità, secondo la loro vicinanza o lontananza dalla verità assoluta [...] la definizione, il proprio, il genere, la specie e l'accidente possiedono, rispetto alla distanza che hanno dalla loro determinazione assoluta, un grado. Tale grado indica un elemento della serie comparativa che ha come suo ultimo elemento la determinazione assoluta di quel predicabile. [...] Se le proprietà sono ordinate in serie comparative che ammettono un massimo; questo massimo sarà <poi> ciò che viene definito «Dio». Inoltre, se esiste una gradazione di verità, allora, per non perdere la capacità di discriminare tra il vero e il falso, dobbiamo necessariamente pensare ad una verità assoluta oltre la quale non è possibile procedere nei processi comparativi. La serie comparativa di verità deve tendere ad un limite assoluto, senza il quale non potremmo ordinare le proposizioni in gradi di verità»¹⁸².

Nel caso specifico che abbiamo analizzato, una riflessione aristotelica sul primato conoscitivo della priorità causale diviene in Tommaso una via privilegiata per giungere progressivamente a Dio. Se ora si riprende la formulazione, rigorosamente consequenziale, della *IV Via* non si trova una asserzione che, individualmente considerata, non sia aristotelica, tratta dai due passi qui discussi della *Metafisica*. Rileggiamo la *Summa*, che accorpa in uno i due passi: «*Nelle cose si riscontrano diversi gradi*»; «*nelle cose si ritrova in grado maggiore o minore qualche cosa di bene, di vero, di nobile e di altre simili perfezioni*»; «*'più' o 'meno' sono detti di diversi aspetti a seconda che si accostino in maggior o minor grado ad alcunchè di sommo e di assoluto*»; «*'più' caldo è ciò che si accosta a ciò che è massimamente caldo*»; «*ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come ad esempio il fuoco, 'caldo' al grado massimo, è causa di ogni calore*»; «*vi dev'essere dunque qualche cosa che è vero al sommo*»; «*quanto è*

¹⁸² L. SORBI, *op. cit.*, pg. 192.

massimamente vero, è massimamente ente». Quanto non è aristotelico è la conclusione del ragionamento: «*deve esistere qualcosa che è essere al massimo grado*», perché questa conclusione era inconcepibile dal momento che “essere” non è per Aristotele un genere graduabile: nonostante questo, Tommaso utilizza con padronanza il dettato aristotelico per dire anche ciò che Aristotele non avrebbe mai detto.

La sintesi dei due brani «comparativi» della *Metafisica* si fa esplicita, come esplicita è ormai l'identificazione della verità con Dio. «*Maxime verum ex maxime ens*»: l'ultimo gradino, quello di congiunzione dell'ipotesi di un grado supremo di verità con la necessità d'esistenza del puro Essere proprio di Dio soltanto, risulta perciò essere il contributo genuinamente originale alla filosofia da parte della riflessione e della fede cristiana di Tommaso. Scrive infatti l'Aquinate:

T2.31 [Thomae Aquinates, *Summa Contra Gentiles*, n. 34] - «*E' possibile trarre un'altra ragione dalle parole di Aristotele: nel secondo libro della Metafisica, infatti, egli sostiene che «quanto è massimamente vero è anche massimamente ente» (ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia) e, sempre nella Metafisica, al quarto libro, Aristotele sostiene che <deve> esistere qualcosa di massimamente vero dal momento che -tra due falsi- si può ritenere l'uno essere 'più' falso dell'altro, <dunque> è perciò necessario che l'uno sia altrettanto 'più' vero dell'altro: e ciò può avvenire solo secondo approssimazione ad un vero semplice e massimamente tale, un vero da <cui desumiamo> un “massimamente ente” (maxime verum, ex maxime ens), e questo lo chiamiamo «Dio» (et hoc dicimus deum)»¹⁸³.*

Non a caso, una delle fonti di Tommaso è il trattato *Sui nomi divini* (Περὶ Θεῶν ὀνομάτων), parte del *Corpus Dionysianum*, il cui autore, è considerato essere il cosiddetto Pseudo - Areopagita. Oggi siamo portati a ritenere che quell'autore invece fosse un sincretista neoplatonico del VI secolo o forse un discepolo cristiano di Proclo, ma che invece fu ritenuto essere, per molto tempo e da Tommaso stesso, proprio quel Dionigi convertitosi al discorso di Paolo del quale si parla negli *Atti degli Apostoli* (17, 32 - 34). Siamo perciò di fronte ad un'opera che doveva godere di altissima considerazione agli occhi di Tommaso e che sempre egli cercò di far propria e comprendere nella sua ricerca. Attraverso il confronto con questo trattato, si può assistere, infatti, come in Tommaso si realizzi quella conciliazione tra aristotelismo e l'intendimento neoplatonico di verità che abbiamo precedentemente descritto. Oltre

¹⁸³ ID., *Summa Contra Gentiles*, libro I, 2° tomo, cap. 13, n. 34, pg. 4.

alle nozioni di Uno, di Essere, di Ragione e molte altre, anche per la nozione di verità, Tommaso deve molto a questo trattato: «Verità», del resto, qui è detta essere *uno dei nomi di Dio*.

T2.32 [Pseud.-Areopag., *De divinis nominibus*, VII, 4. (325), 872 c - 873 a] - «Dalle Sacre Scritture (cfr. Sap. 18, 15) Dio è celebrato come Ragione («Λόγος») [...] Questa Ragione è la Verità semplice e che veramente sussiste (ὁὗτος ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ἀπλή καὶ ὄντως οὐσα ἀλήθεια), in cui, come una conoscenza limpida e infallibile di tutte le cose, c'è la fede divina (ἡ θεία πίστις), il fondamento unico dei credenti che li pone nella verità e la verità in essi in una identità che non può cambiare, in quanto coloro che credono posseggono la pura conoscenza della verità. Infatti, se la conoscenza unisce insieme coloro che conoscono con le cose conosciute, mentre l'ignoranza è causa per l'ignorante di un continuo cambiamento e di divisione con se stesso, secondo la Sacra Scrittura (cfr. Rm. 8, 35 - 39; 1Cor. 16, 13; 2Ts. 2, 15) nulla allontanerà colui che crede nella verità dal fondamento (ἐστία*) della vera fede, nella quale avrà la permanenza di una identità immobile e immutabile. Infatti, sa bene colui che è unito alla verità come stia bene, anche se i più lo rimproverano come fuori di sé, poiché non si accorgono, come è naturale, che si è allontanato dall'errore per unirsi alla verità attraverso la fede (ἐκ πλάνης τῆ ἀληθεία διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς). Questi veramente sa di non essere pazzo, come dicono quelli, ma di essere stato liberato da una parte instabile e variabile da ogni genere e varietà di errore per mezzo della verità semplice e che rimane sempre simile allo stesso modo»¹⁸⁴.

Si è potuto leggere come già nelle sue basi, la filosofia di Tommaso fosse già una commistione di neoplatonismo e sacra rivelazione, nella quale la *Teologia platonica* procliana si intrecciava sincretisticamente al canone neotestamentario. Era inevitabile che anche Aristotele trovasse un posto privilegiato in questo eclettismo filosofico, del quale l'aristotelico Tommaso partecipava.

Oltre al *Trattato sui nomi divini*, anche il *Liber de Causis* giocò un ruolo fondamentale nell'intendimento gradazionistico della nozione aristotelica di ἀλήθεια. Uno scritto che venne commentato da Tommaso e che, solo tardivamente, egli riconobbe come pseudo-aristotelico. E' assai significativo comunque che già nel *Proemio* del suo commento a quest'opera, rimandasse ancora una volta allo stesso passo di *Metafisica* sulla correlazione tra verità ed essere.

T2.33 [Thomae Aquinates, *Super Libr. de Causis*, proemium] - «Parlando in senso assoluto, è dunque necessario che le cause prime delle cose siano in sé gli oggetti di intelletto più alti e più nobili, in quanto sono in sommo grado enti e in sommo grado veri (maxime entia et maxime vera), poiché sono causa della essenza e della verità delle altre cose (aliis essentiae et

¹⁸⁴ PSEUD.-AREOPAG., *De divinis nominibus*, VII, 4. (325), 872 c - 873 a. Ed. critica: B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum: Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, Patristische Texte und Studien 33, De Gruyter, Berlin, 1990. Ed. it.: P. Scazzoso, I. Ramelli, E. Bellini (a c. di), *DIONIGI AREOPAGITA, Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2009, pg. 483.

veritatis causa), come risulta chiaro da Aristotele nel secondo libro della *Metafisica* (993b 26 - 31); e ciò benchè le cause prime rispetto a noi siano meno note e vengano conosciute solo in un secondo momento [...] Dunque è necessario che la suprema felicità raggiungibile dall'uomo in questa vita consista nella contemplazione delle cause prime, perché quel poco che di esse si può sapere è più degno d'amore e più nobile di tutto ciò che si può sapere delle cose di quaggiù, come risulta da Aristotele (*De part. an.*, I 5, 644b 32 - 34). Quando poi dopo questa vita la conoscenza viene in noi completa, l'uomo si trova in uno stato di beatitudine perfetta, secondo il detto del Vangelo (Gv. 17, 3): "Questa è la vita eterna: conoscere Te, Dio vero e uno" (haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum unum)¹⁸⁵.

Al convincimento che Dio è massimo essere e massima verità («*Deum verum*») consegue in Tommaso il desiderio di una vita ad esso orientata e dedicata: l'ideale aristotelico di vita "teoretica" assurge a prototipo di contemplazione e preannuncio di quella anelata beatitudine perfetta. "Quaggiù", non è un caso, soltanto la ricerca della cause prime, unico atto "degnò d'amore e più nobile di tutto", può emulare quello stato di grazia.

E' rilevante infine osservare come anche un contemporaneo poeta e filosofo del calibro di Dante Alighieri non fosse rimasto insensibile a questa logica del più e del meno vero. Il quale, oltre a trattarne nell'*Epistola XIII*,

T2.34 [Dante, *Epistola XIII*, 20 - 25] - *Afferma, dunque, che "la gloria del primo Motore", che è Dio, "in ogni parte dell'universo risplende", ma in modo che "in alcune parti di più, in altre di meno". Il fatto che risplenda ovunque è chiaro alla luce della ragione e dell'autorità. [...] Quanto al fatto che riceva in maggiore quantità la luce divina, lo si può poi dimostrare attraverso due argomentazioni: in primo luogo per il fatto che in sé contiene ogni cosa e da nulla è contenuto; in secondo luogo che sta in una sua sempiterna quiete o pace. Il primo punto è dimostrato così: il contenente si rapporta al contenuto, in una situazione naturale, come il formativo si rapporta al formabile, come si dice nel quarto libro della Fisica; ma nella natura dell'universo il primo cielo racchiude tutte le cose; quindi si rapporta a ogni cosa come il formativo al formabile, il che corrisponde al rapporto di causa-effetto. E poiché ogni forza causativa come un raggio che emana da Dio, causa prima, è palese che quel cielo, che più partecipa del carattere di causa, più riceve la luce divina*¹⁸⁶.

ne fa menzione anche nel *Paradiso* della *Divina Commedia*, attestando così la diffusione di un'idea che ebbe la sua origine embrionale in Aristotele, ad esempio, per quanto possiamo leggere in queste sue celebri terzine:

«Li cerchi corporai son ampi e arti / secondo il più e il men della virtute / che si distende per tutte lor parti»¹⁸⁷.

¹⁸⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle Cause»*, a c. di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano, 1986, pg. 167 - 168.

¹⁸⁶ Dante Alighieri, *Epistola XIII*, 20 - 25. Trad. ns.

¹⁸⁷ ID., *Paradiso*, XXVIII, vv. 64 - 66.

«La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra e risplende / in una parte più e meno
altrove»¹⁸⁸.

La virtù e la verità di Dio, per Tommaso come per Dante, permeano ora *più* ora *meno* l'essere dell'universo.

Gradazionismo e verità: qui si chiude il cerchio del tragitto storiografico che con la processione apuleiana verso il divino avevamo intrapreso e che al divino, inteso come massimo grado di verità, di nuovo ritorna, *grazie, malgrado e attraverso Aristotele*.

¹⁸⁸ *Ibid.*, I, vv. 1 - 3.

III.

- VERITÀ -

LA NOZIONE DI VERITÀ NELLA LOGICA DI ARISTOTELE.

Dopo aver affrontato nel capitolo precedente (*Cap. II*) il tema del gradazionismo logico e ontologico e il ruolo che alcuni testi¹⁸⁹ di Aristotele vi possono equivocamente aver svolto, si rende ora necessario riguadagnare l'autentica valenza della nozione della verità in Aristotele, e ciò a un duplice fine: da una parte, per escludere ogni possibile intendimento gradazionista appartenente alla stessa (sostenendo la tesi secondo la quale in Aristotele non c'è un «più vero» e un «meno vero», così come non c'è un «essere» in maggior o minor grado), e, dall'altra, comprendere come, in virtù della definizione di *una* verità si possano dare in Aristotele, più che una strutturata logica comparativa, dei ragionamenti dialettici basati su rigorosi confronti. Nel capitolo successivo (*Cap. IV*) approfondiremo questo uso aristotelico della «comparazione», mentre in queste pagine (*Cap. III*) ci occuperemo del primo intento, ovvero di provvedere un'illustrazione della nozione aristotelica di verità.

Il tema della verità in Aristotele sarà qui affrontato originalmente, rispetto ai molti studi già presenti sul tema¹⁹⁰, *“al negativo”*, ovvero cercando di mostrare soprattutto *ciò che non è*, e, precisamente, escludendone, attraverso prove testuali, da una parte il preteso carattere «fuzzy» (cioè, graduabile o «sfumato»)¹⁹¹, dall'altra, smentendone *in*

¹⁸⁹ Oltre alle *Categorie*, soprattutto i passi di *Metaph.* Γ 4, 1008b 31 – 1009 a 5 e *Metaph.* α 1, 993b 19 - 31. (Cfr. *Cap. II*).

¹⁹⁰ Cfr. la ns. *Bibliografia* conclusiva e le più estese bibliografie delle opere sotto menzionate (alle note 6 - 12).

¹⁹¹ «Fuzzy logic is a form of many-valued logic; it deals with reasoning that is fluid or approximate rather than fixed and exact. In contrast with *crisp logic*, where binary sets have two-valued logic: true or false, fuzzy logic variables may have a truth value that ranges in degree between 0 and 1. Fuzzy logic has been extended to handle the concept of partial truth, where the truth value may range between completely true and completely false. Furthermore, when linguistic variables are used, these degrees may be managed by specific functions. - Two main directions in fuzzy logic have to be distinguished: *fuzzy logic in the broad sense* and *fuzzy logic in the narrow sense*. [...] *Fuzzy logic in the narrow sense* is symbolic logic with a comparative notion of truth developed fully in the spirit of classical logic (syntax, semantics, axiomatization, truth-preserving deduction, completeness, etc.; both propositional and predicate logic). It is a branch of *many-valued logic* based on the paradigm of *inference under vagueness*». - *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, <http://plato.stanford.edu/entries/logic-fuzzy/> (last revision: 24 - 8 - 2010). Cfr. anche, tra i molti, N. J. J. SMITH, *Vagueness and Degrees of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 2008 e la teoria di «fuzzy plurivaluationism» ivi sostenuta.

toto il presunto carattere psicologista, intuizionistico e ipostatico (che già abbiamo indicato essere¹⁹² una sovrastratificazione di marca neoplatonica) in virtù di un recupero della notazione “classica”, ovvero propria di un corrispondentismo (*adaequatio*) che definiremo «realistico», della nozione aristotelica della verità.

Addentrandonci nel tema, proponiamo, a titolo di necessaria introduzione, una ricognizione lessicografica sull’uso del comparativo «ἀληθέστερον» (*più vero*) e del superlativo «ἀληθεστάτον» (*verissimo*) in Aristotele. Tale ricognizione giudichiamo necessaria per la presente ricerca, perché, per quanto risulterà, costituisce la prova testuale dell’assenza di una concezione gradazionistica (né logica, né ontologica) in tema di verità in Aristotele.

Sia ripetuto ancora¹⁹³: non è che Aristotele non faccia uso dei concetti di «più vero» o di «verissimo», infatti, per quanto poco, essi compaiono nei suoi scritti. Quanto si vuole qui mostrare è, a partire da quel poco che viene detto, quanto *non viene detto* e nemmeno può essere testualmente inferito. Non solo il fatto, cioè, che Aristotele utilizzi *poco* questi concetti nel suo argomentare, ma anche il *come* li utilizzi, consente ad una lettura attenta di poter escludere l’idea di gradi di verità indebitamente attribuitagli successivamente.

Che Aristotele utilizzi “poco” questi concetti significa che, escluso il paio di riferimenti di *Metaph. α 1* già menzionato, essi compaiono in totale soltanto sette altre volte (di cui peraltro un’occorrenza in un’opera spuria): cinque volte al grado comparativo e due al superlativo - dunque, non certo con una frequenza di attestazione che lasci intendere un’insistita importanza di questi concetti per il nostro autore. Inoltre, anticipando le conclusioni alle quali lo studio di queste sette occorrenze ci ha condotto, il senso del «più vero» aristotelico deve essere di molto ridimensionato, limitando tutt’al più il suo riferimento al solo senso epistemologico e non indicando, in nessun caso, niente di trascendente - come invece, tra gli altri, Tommaso D’Aquino fu portato ad intenderlo.

Infatti, in un’argomentazione, l’utilizzo di «più vero» al grado comparativo non è introdotto per nient’altro che per esprimere un’intensificazione enfatica della cogenza del discorso in oggetto: in senso comune «più vero», come nelle lingue oggi parlate,

¹⁹² Cfr. Cap. II

¹⁹³ Cfr. Cap. II

significa semplicemente «più corretto», «più giusto». E anche nel greco di Aristotele «ἀληθέστερον» non è nulla più che un sinonimo di «ἀκριβέστερον», cioè «più preciso», altro aggettivo con il quale viene spesso utilizzato in endiadi. Riteniamo che se le volte in cui Aristotele utilizza «ἀληθέστερον» si traducesse questo termine con «più corretto» invece che con «più vero» non si perderebbe niente dell'intelligenza del testo ed anzi si eviterebbero forse quelle equivocazioni già occorse. Unico caso problematico e dibattuto è quello dove Aristotele afferma che «non c'è niente di più vero... se non il *voῦς*» (*An. Post.*, II, 19, 100b 6 - 13 = T3.6), ma, come vedremo, buona parte della sua problematicità è costruita a posteriori e non inficia, anzi conferma, la nostra tesi.

Poi per quanto riguarda l'utilizzo di «*il più vero*», al grado superlativo, bisogna dire che le due occorrenze che abbiamo indicato (la prima espressamente, la seconda indirettamente) come propria un'attribuzione di paternità platonica. Nel primo caso riconoscendo l'idea di «vero in massimo grado» come espressione di Platone stesso, nel secondo caso altrettanto, ma attraverso una testimonianza di Giamblico.

Senza altro aggiungere, intraprendiamo qui di seguito l'analisi di queste sette occorrenze, lasciando che a parlare siano i testi nella loro autonoma esaustività del problema. Questi estratti selezionati da vari luoghi del *Corpus Aristotelicum* potranno apparire disomogenei e reciprocamente incongruenti circa i contenuti specifici, ma uniforme sarà in essi il valore del «più vero» aristotelico.

Il primo brano che presentiamo in particolare - si tratta di un estratto breve e piuttosto semplice - nel quale compare l'«ἀληθέστερον» aristotelico, è tratto dalla *Politica*, là dove si stavano discutendo le idee riguardanti la *più idonea* suddivisione di quei modelli di governo (*πολιτεῖαι*) rispetto ai quali non si danno che peggiorazioni:

T3.1 [Aristot., *Pol.* IV, 2, 1290a 22 - 26] - «Queste sono le idee che corrono sulle costituzioni, ma molto meglio e **più rispondente al vero** è dividerle come abbiamo fatto noi, ammettendo che due [monarchia e aristocrazia] o una sola [la costituzione fondata sulla virtù] siano quelle ben costruite rispetto alle quali le altre sono degenerazioni (μάλιστα μὲν οὖν εἰώθασιν οὕτως ὑπολαμβάνειν περὶ τῶν πολιτειῶν· ἀληθέστερον [sc. più corretto, più preciso] δὲ καὶ βέλτιον ὡς ἡμεῖς διείλομεν, δυοῖν ἢ μιᾶς οὐσης τῆς καλῶς συνεστηκυίας τὰς ἄλλας εἶναι παρεκβάσεις)»¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Aristot., *Pol.* IV, 2, 1290a 22 - 26. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Politica*, Clarendon Press, Oxford, 1957¹, 1964. Trad. it. ARISTOTELE, *Politica*, a c. di C. A. Viano, Rizzoli, Milano, 2002, pg. 329.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Carlo Augusto Viano traduce qui «ἀληθέστερον» con “più rispondente al vero”, ed in effetti - niente di più e niente di meno - questo è l’effettivo significato del termine. “Rispondente”: ecco l’idea di “adaequatio” che sopravvive nella lingua italiana, dove il “più” non è riferito al vero in quanto tale, ma *alla sua rispondenza* o aderenza (o meno) al suo oggetto. Come abbiamo indicato sopra [tra le parentesi], “più rispondente al vero” significa semplicemente “più corretto, più preciso” e si riferisce all’operazione di distinzione concettuale che ha operato Aristotele. Non a caso questo termine viene qui utilizzato insieme a «βέλτιον» che significa “migliore”, nel senso contestuale di “più idoneo”, e che insieme al primo vuole indicare una maggior efficacia esplicativa del risultato di distinzione rivendicato. Anche Bonitz, nel suo *Index aristotelicus*, rilevava come compresente questa associazione di termini «ἀληθέστερον καὶ βέλτιον» (pg. 32) in Aristotele. È fin troppo evidente che qui non sia implicato alcun significato metafisico. Inoltre, la comparazione dell’aggettivo “vero” non ha un termine di paragone interno a se stesso, ma in qualcosa d’altro da sé.

Più interessante è il secondo estratto, che conferma l’uso non-metafisico di «ἀληθέστερον», un aggettivo del quale Aristotele appare piuttosto servirsi come un’espressione incidentale di rettifica e perfezionamento, che può cioè valere ad esempio come un «per meglio dire», «o meglio ancora»:

T3.2 [Aristot., *De generatione animalium* II, 740b 26 - 34] - «Tutti i prodotti dell’arte si producono per mezzo di strumenti - sarebbe **più vero** dire per mezzo del loro movimento: questo è infatti l’atto dell’arte e l’arte è la forma di ciò che è prodotto in altro (τὰ ὑπὸ τῆς τέχνης γιγνόμενα γίγνεται διὰ τῶν ὀργάνων - ἔστι δ’**ἀληθέστερον** εἰπεῖν διὰ τῆς κινήσεως αὐτῶν· αὕτη δ’ἔστιν ἡ ἐνέργεια τῆς τέχνης, ἡ δὲ τέχνη μορφή τῶν γιγνομένων ἐν ἄλλῳ). Ugualmente la facoltà nutritiva dell’anima, come poi l’alimentazione negli stessi animali e nelle piante produce l’accrescimento (facendo uso come di suoi strumenti del caldo e del freddo, perché in questi consiste il suo movimento, e ciascuna cosa si forma secondo un determinato rapporto), così fin dal principio essa dona consistenza a ciò che in natura si produce (οὕτως ἡ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς δύναμις, ὥσπερ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ζώοις καὶ τοῖς φυτοῖς ὕστερον ἐκ τῆς τροφῆς ποιεῖ τὴν αὐξησιν, χρωμένῃ οἶον ὀργάνοις θερμότητι καὶ ψυχρότητι (ἐν γὰρ τούτοις ἡ κίνησις ἐκείνης, καὶ λόγῳ τινὶ ἕκαστον γίγνεται), οὕτω καὶ ἐξ ἀρχῆς συνίστησι τὸ φύσει γιγνόμενον)»¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Aristot., *De generatione animalium* II, 740 b 26 - 34. Ed. critica: H. J. DROSSAART LULOFS, Aristotelis *De generatione animalium*, Clarendon Press, Oxford, 1965¹, 1972. Trad. it. ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a c. di D. LANZA e M. VEGETTI, Utet, Torino, 1971¹, 1999, pg. 906.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

«L'intero brano è interessante», notano qui D. Lanza e M. Vegetti, «Aristotele afferma che il movimento degli strumenti (*κίνησις τῶν ὀργάνων*) costituisce l'atto dell'arte (*ἐνέργεια τῆς τέχνης*) e quindi l'arte è forma (*μορφή*) di ciò che produce in altro, così la facoltà nutritiva (*δύναμις τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς*) è forma di ciò che si produce in sé»¹⁹⁶. Ma più che l'argomento quanto qui interessa è l'uso di «ἀληθέστερον», come detto, introdotto per riformulare in maniera più esatta quanto già affermato "in prima approssimazione". Vediamo come agisce in questo caso specifico. È vero, afferma in prima istanza Aristotele, che gli strumenti per la loro intrinseca inerzia non producono nulla, perciò, si corregge, è ancor *più corretto* affermare che è l'azione che si serve di quegli stessi strumenti "mettendoli in movimento" ad essere capace di creare poi dei prodotti altri. La maggior verità qui ha a che fare con un'approssimazione all'espressione più felice, alla definizione più efficace di quanto è in oggetto.

Esattamente analoga a questa occorrenza di «ἀληθέστερον» (anche per il medesimo soggetto) è la successiva, che, anche se rilevata in un trattato ormai ritenuto pseudo-aristotelico, il *De Spiritu*, è del tutto conforme alla precedente:

T3.3 [Pseud.-Aristot., *De spiritu*, 9, 485a 28 - 485b 2] - «Non possiamo concordare con chi ritiene che... il calore abbia solamente un tipo di azione ed una capacità (*οἱ ἀναρροῦντες ὡς οὐ τὸ θερμὸν... ὅτι μία τις φορὰ καὶ δύναμις*) ... infatti grazie al fuoco vengono raggiunti differenti risultati, ad esempio, nell'operato dell'orefice, nell'operato di chi lavora il rame, nell'operato del carpentiere e del cuoco - anche se forse sarebbe **più vero** dire che <, più che il fuoco in quanto tale,> le diverse arti <grazie all'utilizzo del fuoco> raggiungono diversi risultati (infatti, utilizzando il fuoco come uno strumento, essi sono in grado di ammorbidire, di sciogliere, di seccare o anche di temprare <le varie sostanze>) - (... καὶ γὰρ ἐν ταῖς τέχναις ἕτερον τὸ χρυσοχοϊκὸν καὶ τὸ χαλκευτικὸν καὶ τὸ τεκτονικὸν πῦρ ἀποτελεῖ, καὶ τὸ μαγειρικόν. ἴσως δ'ἀληθέστερον ὅτι αἱ τέχναι χρῶνται γὰρ ὡσπερ ὀργάνω μαλάττουσαι καὶ τήκουσαι καὶ ξηραίνουσαι, ἔνια δὲ καὶ ῥυθμιζουσαι)¹⁹⁷.

Il senso è il medesimo del brano precedente: il fuoco, nell'operato degli artigiani, è un mezzo che può sortire diversi effetti, ma *più vero ancora* è dire che sono i diversi utilizzi (che dello stesso "mezzo" fuoco vengono fatti), che, opportunamente adoperati per i diversi fini, sortiscono diversi effetti. Il "più vero" qui ancora una volta è un "dire", un riformulare quanto prima espresso in modo non del tutto preciso.

¹⁹⁶ D. LANZA e M. VEGETTI, *Note a ARISTOTELE, Opere biologiche*, a c. di ID., *op. cit.*, pg. 906, n. 57.

¹⁹⁷ Pseud.-Aristot., *De Spiritu*, 9, 485a 28 - 485b 2. Ed. critica: W. JAEGER, *Aristotelis De animalium motione et de animalium incessu*. Ps.-Aristotelis *De spiritu libellus*, Teubner, Lipsia, 1913. *Ns. trad. it.*

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Il quarto brano, tratto dal *De generatione et corruptione*, attesta l'uso del superlativo «ἀληθέστατον» in Aristotele, ma, come si anticipava, in esplicito riferimento critico ad una concezione platonica:

T3.4 [Aristot., *De generatione et corruptione*, I, 329a 13 - 22] - «D'altra parte, ciò che è scritto nel *Timeo* [cfr. 49 a; 50 a-c; 51 a; 52 a-b] è assolutamente impreciso (ὡς δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν): infatti Platone non dice chiaramente se il ricettacolo universale è separato dagli elementi (οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές, εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων), né fa alcun uso di questo principio, dicendo egli semplicemente che è un sostrato anteriore ai cosiddetti elementi (οὐδὲ χρῆται οὐδέν, φήσας εἶναι ὑποκείμενόν τι τοῖς καλουμένοις στοιχείοις πρότερον), come lo è l'oro per gli oggetti d'oro (οἶον χρυσὸν τοῖς ἔργοις τοῖς χρυσοῖς) - eppure anche questo paragone, così formulato, non è del tutto esatto, ma è applicabile solo per le cose di cui c'è alterazione (καίτοι καὶ τοῦτο οὐ καλῶς λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον λεγόμενον, ἀλλ' ὧν μὲν ἀλλοίωσις, ἐστὶν οὕτως), mentre per la generazione e la corruzione è impossibile che una realtà sia chiamata col nome della cosa da cui è nata (ὧν δὲ γένεσις καὶ φθορά, ἀδύνατον ἐκεῖνο προσαγορεύεσθαι ἐξ οὗ γέγονεν); tuttavia Platone afferma che è **di gran lunga più vero** dire che ogni oggetto d'oro è oro (καίτοι γέ φησι μακρῶ ἀληθέστατον εἶναι χρυσὸν λέγειν ἕκαστον εἶναι)»¹⁹⁸.

Aristotele qui sta criticando Platone, in particolare per quanto riguarda la sua concezione del Ricettacolo. «Le accuse che Aristotele qui muove a Platone sono: (1) egli non precisa se il ricettacolo è separato dagli elementi; (2) non fa uso di questo principio, poiché tutto deriva dall'azione degli elementi, e il ricettacolo universale è solo un sostrato anteriore. (Cfr. poi *Metaph.*, Z, 7, 1033 a 1 - 23; Θ, 7, 1049a 18 - 27)», nota Maurizio Migliori, «questo brano costituisce una parentesi in cui Aristotele critica l'analogia usata da Platone: infatti è giusto chiamare una cosa col nome della realtà da cui deriva solo nel caso dell'alterazione; e in questo caso è giusto dire che, ad esempio, la trasformazione di una parte d'oro origina un oggetto aureo. Ma quando si ha generazione, non si può dire così. Quindi gli errori qui denunciati sarebbero altri tre (3) la confusione tra generazione e alterazione; (4) la conseguenza errata di credere che sia giusto dire di un oggetto aureo che è oro; (5) l'attribuzione agli elementi <di uno stato di "proto-sostanzialità" non ben spiegata> (cfr. Joachim, *Comm.*, 197 - 198; Shorey, *Aristot.*, 344 - 345). In realtà qui forse Aristotele forza il discorso platonico: «Platone direbbe presumibilmente che la metafora dell'oro non dev'essere accentuata e che il

¹⁹⁸ Aristot., *De generatione et corruptione*, I, 329a 13 - 22. Ed. critica: C. MUGLER, Aristote, *De la génération et de la corruption*, Les Belles Lettres, Paris, 1966. Trad. it. ARISTOTELE, *Generazione e corruzione*, a c. di M. Migliori, Loffredo, Napoli, 1976, pg. 98.

suo ricettacolo è *anteriore* agli *elementi* solo nel senso in cui la *πρώτη ὕλη* di Aristotele è *anteriore* alle realtà che informa, cioè *logicamente* anteriore (Joachim, *Comm.*, 196; cfr. Düring, *Aristoteles*, pg. 378, n. 215)¹⁹⁹. Secondo Aristotele è Platone (e noi lui stesso) ad aver detto che è *più vero* dire che ogni oggetto d'oro è originato a partire da una materialità preesistente "oro" (da un ricettacolo), rispetto al dire che è costituito da un "oro" (da un elemento) separato rispetto a quel bacino di materialità originaria preesistente. Non solo Platone avrebbe detto che intendere così è "più vero", ma addirittura che, nonostante le incongruenze che Aristotele gli contesta, è «μακρῶ ἀληθέστατον», "di gran lunga più vero", "con ampio margine verissimo". Forse è troppo voler vedere in questo il riferimento a verità superiori, ma è indubbio che Aristotele non stia parlando per sé, anzi, che stia criticando chi così la pensi. Anche qui, in ogni caso, rileviamo come il superlativo sia riferito ad un "dire", cioè è volto ad affermare una maggior coerenza di un ragionamento dialettico-argomentativo su un altro, più che all'oggetto di tale dire.

Il quinto brano, ci introduce direttamente alla contestualizzazione dell'«ἀληθέστερον» nella logica aristotelica, che qui più interessa:

T3.5 [Aristot., *An. Pr.* I, 27, 43b 6 - 11] - «Si deve anche distinguere tra i termini che seguono all'oggetto della ricerca (1) quelli che si predicano dell'essenza di esso, (2) quelli che si predicano come propri e (3) quelli che si predicano come accidenti (διαιρετέον δὲ καὶ τῶν ἐπομένων ὅσα τε ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ὅσα ἴδια καὶ ὅσα ὡς συμβεβηκότα κατηγορεῖται), e tra questi (a) quali si predicano in base all'opinione e (b) quali secondo verità (καὶ τούτων ποῖα δοξαστικῶς καὶ ποῖα κατ'ἀλήθειαν). Infatti quanto più di questi elementi ci si procura, tanto più in fretta si giungerà ad una conclusione e, **quanto più se ne abbia di veri**, tanto più si perverrà alla dimostrazione (ὅσω μὲν γὰρ ἂν πλειόνων τοιούτων εὐπορῆ τις, θᾶπτον ἐντεύξεται συμπεράσματι, ὅσω δ'ἂν ἀληθεστέρων, μᾶλλον ἀποδείξει)»²⁰⁰.

Nota su questo M. Mignucci: «I termini <di un problema> devono essere ulteriormente distinti a seconda che diano luogo ad una predicazione vera oppure basata sull'opinione... Questa distinzione consente di sapere se il problema è risolvibile mediante una prova dialettica o una dimostrazione, giacché condizione necessaria per ogni dimostrazione è che le premesse da cui si procede siano vere (cfr. Aristot. *An.*

¹⁹⁹ M. MIGLIORI, Note a ARISTOTELE, *Generazione e corruzione*, a c. di ID., *op. cit.*, pg. 221, n. 15 - 16. *Adattato*.

²⁰⁰ Aristot., *An. Pr.*, I, 27, 43b 6 - 11. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Clarendon Press, Oxford, 1964¹, 1968. Trad. it. ARISTOTELE, *Gli analitici primi*, a c. di M. Mignucci, Loffredo, Napoli, 1969, pg. 148 - 149.

Post., I, 2, 71b 19 - 22)»²⁰¹ e in questo lo segue la Striker: «These distinctions are not necessary for finding middle terms, but they are relevant to the status of an argument as either scientific or merely dialectical... With Mignucci I have translated the word ἀποδείξει as a noun ('demonstration'), parallel to the preceding 'conclusion' [cfr.: «For the more such terms one has available, the faster one will hit upon a conclusion, and the more these belong in truth, the more one will hit upon a *demonstration*»]. Most translators take it as a verb and translate (for example) 'the more one will demonstrate'. As Smith rightly points out, it is not clear what might be meant by more (or less) demonstrating, since a demonstration must in any case be from true premisses. But it is easy to see that one has a better chance of producing a demonstration the more one is supplied with true propositions»²⁰². Più gli "ingredienti" di una dimostrazione hanno a che fare con la verità, più è possibile che quest'ultima risulti genuinamente corretta e pervenga quanto più velocemente (cioè, con minor numero di passaggi) alla sua giusta conclusione. «Μᾶλλον ἀποδείξειν» qui non significa «dimostrare di più», perché o si dimostra o non si dimostra, così come «più vere», detto di tali premesse di dimostrazione, significa «più certe», «più sicure» rispetto a premesse valide soltanto opinabilmente (δοξαστικῶς). Il senso qui è dunque quello di dire: nel processo dimostrativo, quanto più certe saranno le premesse da cui si parte, tanto più si perverrà efficacemente a valide conclusioni. L'espressione «δ'ἂν ἀληθεστέρων», "e quanto ... di più vere" qui sott'intende un verbo essere implicito, e, come richiesto dall'ἂν, lo sottintende in senso desiderativo-eventuale: «quanto ve ne fossero di più vere», «quanto più auspicabilmente ve ne fossere di vere». Aristotele sta offrendo l'indicazione di quali siano le condizioni di conoscenza *ottimali* in merito agli elementi di partenza per le dimostrazioni. La raccomandazione è che tali elementi siano quanti più numerosi e, insieme, quanto più sicuri possibile. Anche in questo caso, in fatto di verità maggiorate la logica aristotelica non ha niente da dire.

Il sesto brano, poi, è quello forse più delicato, perché sembrerebbe implicare un riferimento quel tipo di conoscenza («più vera»?) che si attuerebbe attraverso l'intelletto, un tipo di conoscenza dei principi assai dibattuta tra i commentatori antichi

²⁰¹ M. MIGNUCCI, *Note a An. Pr. I, 27, op. cit.*, pg. 445.

²⁰² G. STRIKER, *Commentary to Aristotle, Prior Analytics, Book I*, a c. di ID., Clarendon Press, Oxford, 2009, pg. 193.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

e moderni di Aristotele, che viene richiamata proprio nella conclusione degli *Analitici secondi*:

T3.6 [Aristot., *An. Post.*, II, 19, 100b 6 - 13] - «*Siccome degli stati intellettuali con i quali siamo sempre nel vero alcuni sono sempre veri, e altri ammettono il falso, come per esempio l'opinione e il calcolo, mentre la conoscenza scientifica e l'intellezione sono sempre veri (ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμὸς, ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς), e siccome nessun altro genere all'infuori dell'intellezione è più preciso della conoscenza scientifica (καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς) e, d'altra parte, i principi sono più noti delle dimostrazioni (αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι) e ogni conoscenza scientifica è accompagnata dal ragionamento ἐπιστήμη δ' ἅπαντα μετὰ λόγου ἐστί), non può esserci conoscenza scientifica dei principi (τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη), e poiché non ci può essere nulla di più vero della conoscenza scientifica se non l'intellezione, l'intellezione deve avere per oggetto i principi (ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν). Ciò risulta da queste indagini...»²⁰³.*

Di questo passo, sia detto subito, molto influente fu l'interpretazione di Tommaso, alla fine della quale l'intelletto, inteso come *habitus* sempre vero, viene di fatto descritto come una facoltà conoscitiva universale e totalizzante:

T3.7 [Thomae Aquinates, *Expositio Posteriorum*, lib. II l. 20 n. 15] - «*...Circa quod ex praemissis accipit quod cognitio principiorum pertinet ad intellectum, cuius est cognoscere universale: nam universale dicit esse principium scientiae. Circa intellectum autem sunt duo genera habituum habentium se aequaliter ad verum. Quidam enim sunt semper veri, alii vero interdum recipiunt falsitatem, ut patet de opinione et ratiocinatione, quae potest esse et veri et falsi. Sunt etiam et quidam habitus erronei, se habentes ad falsum. Quia vero principia sunt maxime vera, manifestum est quod non pertinent ad habitus qui semper sunt falsi, neque etiam ad habitus qui interdum recipiunt falsitatem, sed solum ad habitus qui sunt semper veri. Huiusmodi autem sunt scientia et intellectus. Additur autem in Ethic. VI, 3, scilicet sapientia: sed quia sapientia, ut ibidem dicitur, comprehendit in se scientiam et intellectum (est enim quaedam scientia et caput scientiarum), hic eam praetermittit. Hac ergo praetermissa, nullum aliud genus cognitionis quam intellectus, est certius scientia. Manifestum est autem quod principia demonstrationum sunt notiora conclusionibus demonstratis, ut in primo habitum est. Non autem potest esse scientia ipsorum principiorum, quia omnis scientia fit ex aliqua ratiocinatione, scilicet demonstrativa, cuius sunt principia illa de quibus loquimur. Quia igitur nihil potest esse verius quam scientia et intellectus (nam sapientia in his intelligitur), consequens est ex consideratione praemissorum quod principiorum proprie sit intellectus. [...] intellectus erit principium scientiae, quia scilicet per intellectum cognoscuntur principia scientiarum; ita scilicet quod hic intellectus, qui est principium scientiae, est cognoscitivus principii, ex quo procedit scientia. Hoc autem, scilicet scientia, est*

²⁰³ Aristot., *An. Post.*, II, 19, 100b 6 - 13. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Clarendon Press, Oxford, 1964¹, 1968. Trad. it. ARISTOTELE, *Analitici secondi, Organon IV*, a c. di M. Mignucci, pg. 141.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

omne, idest totum, quod similiter se habet ad omnem rem, idest ad totam materiam de qua est scientia, sicut scilicet intellectus ad principium scientiae»²⁰⁴.

Ma, nonostante il tentativo implicitamente teologizzante di Tommaso, riteniamo ben più neutrali ed efficaci le interpretazioni di Mignucci e Barnes, i quali, con le loro traduzioni e i loro rispettivi commenti, hanno in qualche modo “demitizzato” il presunto anelito di conoscenza iper-veritativa che la descrizione dell’attività dell’intelletto aristotelico avrebbe qui suggerito. Scrive infatti Mignucci: «Il passo è famoso per il riferimento al $\nu\acute{o}\nu\varsigma$ che contiene. Il termine è talvolta reso con «intuizione» e con questa resa si vuole marcare che la conoscenza dei principi dipende da una specie di visione intellettuale immediata di essi. In realtà, più che cercare di qualificare in positivo la conoscenza dei principi, Aristotele cerca di caratterizzarla in negativo, dicendo che è una conoscenza che non si acquisisce per dimostrazione, ancorché sia *più sicura* e affidabile di quella ottenuta per dimostrazione. Per questo ho preferito adottare la traduzione più neutra di «intellezione», che lascia il problema della natura della conoscenza dei principi relativamente impregiudicato (*cfr.* le simili osservazioni di Barnes). Aristotele produce due argomenti in favore della tesi per cui la conoscenza dei principi va qualificata come un’intellezione. [Qui interessa solo il primo]. Nel primo argomento (100b 5 - 12) - continua Mignucci - egli comincia con il distinguere i tipi di conoscenze che possiamo qualificare come vere opponendo l’opinione e il calcolo (o ragionamento), che possono essere veri o falsi, alla conoscenza scientifica e all’intellezione che non possono essere falsi. In altri termini, mentre nel caso della conoscenza scientifica e dell’intellezione l’inferenza «*a* ha conoscenza scientifica (intellezione) che *P*» a «*P*» è legittima, non possiamo accettarla se la premessa è «*a* opina che *P*». Ciò esclude automaticamente che il tipo di conoscenza che concerne i principi possa essere qualificato come opinione o come calcolo, perché a conoscenza dei principi deve essere superiore a quella ottenuta per dimostrazione e quella ottenuta per dimostrazione non ammette il falso. D’altra parte, da un lato la conoscenza dei principi non può essere quella scientifica, perché questa dipende dalle dimostrazioni e i principi non sono dimostrabili. D’altro lato la conoscenza dei principi deve essere superiore a quella scientifica e solo l’intellezione è superiore alla

²⁰⁴ Thomae Aquinates, *Expositio Posteriorum*, lib. II l. 20 n. 15. Testo disponibile a: <http://www.corpusthomicum.org/cpa2.html#80062>.

conoscenza scientifica. Dunque la conoscenza dei principi è un'intellezione»²⁰⁵. E anche Barnes per parte sua rileva come, alla domanda su quale sia secondo Aristotele lo stato (*hexis*) che possa cogliere i principi, Aristotele stesso risponda qui che tale stato sia il *voûç* - che egli, si noti, traduce con "comprensione" (*comprehension*), affine all'"intellezione" optata da Mignucci. Questa nota di traduzione non è assolutamente di scarsa rilevanza, dal momento che molte delle ambiguità e delle controversie alle quali questo brano ha dato origine sono dipese in buona parte dal modo in cui è stato inteso qui "*voûç*": traducendolo con "comprensione" Barnes risolve a nostro avviso molti problemi, infatti in questo modo estromette in un sol colpo qualsivoglia interpretazione intuizionistica del passo, giudicandola non pertinente. Se è vero che in Aristotele l'attività del *voûç* viene descritta spesso in termini di una *percezione interiore* (*Eth. Nic.*, VI, 11, 1143 a 35 - b 5), che, per cogliere il proprio oggetto, non ha bisogno dell'uso dei sensi o del dispiegamento di un ragionamento dimostrativo, si tratta pur sempre di un tipo di *conoscenza* -una conoscenza *intuitiva* appunto, ma non certo di un'attitudine introspettiva ad un coglimento estatico, mistico o, tantomeno, rivelato. Inoltre non è che è l'*oggetto* della sua intelletione ad essere sempre vero, ma è l'*atto* che coglie tali oggetti di intelletione (i principi della dimostrazione) che non può mai sbagliarsi. Inoltre *sempre* vero non significa *più* vero di altro, ma vero in un maggior numero di casi (tutti) di altri che lo sono in minor numero; di altri casi che, qualora risultassero veri, lo sarebbero *allo stesso modo* in cui è vero l'atto di intelletione. La differenza del "quoziente" di verità tra *ἐπιστήμη* e *voûç* consiste dunque nella perduranza (o diversità di incidenza) di coglimento positivo, non nell'intensità (qualitativa) dell'esser vero di cui essi si dicono -che è esattamente la medesima per entrambi. Se proprio si vuole ammettere una differenza di intensità della nozione di verità rinvenibile in Aristotele allora essa è da ricercarsi soltanto relativamente al fattore tempo, cioè relativamente all'incidenza della capacità di cogliere (o di non cogliere) correttamente l'oggetto di conoscenza. Infatti, come apprendiamo da questo passo, il *voûç* è sempre vero, mentre l'*ἐπιστήμη* è vera, ma poiché è essa costituita da una consistente componente dimostrativa e la dimostrazione (*ἀποδείξις*) è passibile di errore, è allora possibile che la conoscenza scientifica possa anche risultare fallace, cioè

²⁰⁵ M. MIGNUCCI, *Commento a ARISTOTELE, Analitici secondi, Organon IV*, a c. di ID., pg. 304.

falsa, (diremmo: è quasi sempre vera, salvo eventuali errori accidentali), ed infine *δόξα* e *λογισμός*, opinione e ragionamento, che, secondo Aristotele, sono veri per lo più, cioè nella maggior parte dei casi, ma non sempre, perché, precisa lo stesso Aristotele, «possono ammettere anche il falso». Ma, ripetiamo, per la logica degli *Analitici* questo non implica assolutamente la classificazione di gradi subordinati di verità.

I principi qui in oggetto non sono suscettibili di scienza dimostrativa, ma soltanto di apprensione intellettuale (coglimento) o *niente*, cioè ignoranza dei medesimi. Solo il *νοῦς* è *più vero e più preciso* (Barnes: «truer and more exact») della *ἐπιστήμη*. Sempre Barnes, in modo forse un po' artificioso, prova a formalizzare in questo modo il ragionamento aristotelico: «Se un principio P è più vero e più esatto [verrebbe da dire: di più immediata efficacia esplicativa, *più semplice*] di un'altra premessa Q [come, ad esempio, può essere un teorema] e un soggetto *a* ha una conoscenza scientifico-dimostrativa di Q e lo stesso soggetto *a* coglie il principio P <che va ad implicare Q> [cioè, *a* non ha ignoranza di P, ma lo comprende perfettamente], allora, si può dire, che il soggetto *a* ha una conoscenza intellettuale di P», e spiega: «in questo senso, io intendo, è la *forza* del dire che solo la comprensione intellettuale (*νοῦς*) è *più vera e più esatta* della conoscenza scientifico-dimostrativa (*ἐπιστήμη*)». Particolarmente significativa riteniamo la sua conclusione, che riportiamo in originale: «The principles being the source of truth and exactness for theorems are (by the thesis of *An. Post.* I 2, 72a 29) more true and more exact than them - hence <the use of the term> *nous*, which is often used of an exalted graded of apprehension (see esp. *Pl., Phil.* 58 d) is appropriate [cioè, *sc.*, non ci deve sorprendere, né deve essere sovrassignificato]» e così conclude, icasticamente: «*Nous* has no philosophical importance in *Posterior Analytics*»²⁰⁶. - Pace Tommaso.

In effetti, la sovrassignificazione dell'attitudine conoscitiva del *νοῦς* in Aristotele è, come sembrava suggerire Barnes, da cercarsi forse in un vizio di lettura prospettica della logica aristotelica e volutamente concordistica con il Platone, ad es. del *Filebo* (cfr. il brano successivo), come se la materia degli *Analitici*, indipendentemente dalla sua autonomia strutturale, fosse soltanto propedeutica a qualche cosa d'altro e *ulteriore*,

²⁰⁶ J. BARNES, *Commentary to ARISTOTLE, Posterior Analytics*, a c. di ID., Clarendon Press, Oxford, 1975, 1993², pg. 268 - 270. Cfr. anche M. AYDEDE, «Aristotle On Episteme And Nous: The Posterior Analytics», in *Southern Journal of Philosophy*, 36 (1), 1998, pp. 15 - 46.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

come per qualche verità eccedente, coglibile soltanto intuitivamente nella sua trascendenza.

T3.8 [Pl., *Phil.*, 58 c 2 - d 8] - «SOCRATE: «*Che il sicuro, il puro, il vero e ciò che noi chiamiamo il genuino sta per noi in quelle cose, in quelle che sono sempre identiche a se stesse, alla stessa maniera, assolutamente senza mescolanza, o in quelle che sono loro più affini* (ὡς ἢ περὶ ἐκεῖνα ἔσθ' ἡμῖν τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρόν καὶ ἀληθές καὶ ὁ δὴ λέγομεν εἰλικρινές, περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα, ἢ [δεύτερος] ἐκείνων ὅτι μάλιστα ἐστὶ συγγενές). *Bisogna dire che tutte le altre sono secondarie ed inferiori* (τὰ δ' ἄλλα πάντα δευτέρα τε καὶ ὕστερα λεκτέον)». - PROTARCO: «È del tutto vero quello che dici (Ἀληθέστατα λέγεις)». - SOCRATE: «*Quindi non è forse giustissimo attribuire alle cose più belle anche i più belli dei nomi che le riguardano?* (τὰ δὴ τῶν ὀνομάτων περὶ τὰ τοιαῦτα κάλλιστα ἄρ' οὐ τοῖς καλλίστοις δικαιοτάτων ἀπονέμειν;)». - PROTARCO: «Sì, probabilmente sì». - SOCRATE: «*Non sono "intelligenza" e "pensiero" i nomi che uno dovrebbe onorare di più?* (οὐκοῦν νοῦς ἐστὶ καὶ φρόνησις ἃ γ' ἂν τις τιμήσειε μάλιστα ὀνόματα;)». - PROTARCO: «Sì». - SOCRATE: «*Questi, dunque, sono stati elaborati in maniera tale da essere usati, se giustamente applicati, nei concetti riguardanti ciò che realmente è* (ταῦτ' ἄρα ἐν ταῖς περὶ τὸ ὄν ὄντως ἐννοίαις ἐστὶν ἀπηκριβωμένα ὀρθῶς κείμενα καλεῖσθαι)». - PROTARCO: «Certo». - SOCRATE: «*Ebbene, quelli che prima ho proposto al giudizio non sono altro che questi nomi* (καὶ μὴν ἃ γε εἰς τὴν κρίσιν ἐγὼ τότε παρεσχόμην οὐκ ἄλλ' ἐστὶν ἢ ταῦτα τὰ ὀνόματα)». - PROTARCO: «Certo, o Socrate»²⁰⁷.

In Platone, osserviamo, il paradigma si rovescia completamente: “verissimo” è affermare (ἀληθέστατα λέγειν) che ciò che non è “sicuro, puro, vero” in massimo grado è una dif-formità (cioè, non identica a sé stessa) secondaria, inferiore e subordinata. Per attingere quelle realtà prime invece ci si deve servire di facoltà d’elezione, tra le quali appunto il νοῦς. Platone stesso però sembra già porre due condizioni all’uso di questa facoltà, quali (1) che venga applicata correttamente (ὀρθῶς), cioè in modo conforme alla sua natura di facoltà intellettuale, e (2) che venga applicata in riferimento ai «concetti (ἐννοία = ἐν + νοῦς) riguardanti ciò che realmente è (περὶ τὸ ὄν ὄντως)». Questa considerazione, qualora privata del suo retroterra ontologico, non si allontana di molto, riteniamo, dalla tecnicizzazione epistemologica aristotelica di *An. Post.*, II, 19, 100b 6 - 13. Fatto salvo l’oggetto di riferimento di diversa ontologia dell’intellezione (Idee/premesse), Platone forse non sarebbe stato così in disaccordo con Aristotele sulla modalità d’azione del νοῦς individuale.

²⁰⁷ Pl., *Phil.*, 58 c 2 - d 8. Ed. critica: J. BURNET, *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford, Clarendon Press, 1907¹, 1967. Trad. it. di C. MAZZARELLI, in Platone, *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, pg. 469.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Insomma, compatibilmente anche con l'interpretazione eziologica di *Metaph. α* 1, 993 b 19 - 31 che abbiamo offerto al capitolo precedente, «più vero» significa per Aristotele più generativo di verità, più causa di verità da un punto di vista dimostrativo. Ciò che per Aristotele è più vero, cioè, è una premessa (nella fattispecie, un principio) che nel processo dimostrativo si colloca (“più in alto”, cioè) quanto più antecedentemente possibile nell'ordine dei termini di dimostrazione e delle spiegazioni causali dai quali vengono poi desunte il maggior numero di conseguenze derivate. In tutto questo, e forse anche Platone (più che i platonici) sarebbe stato d'accordo, l'intellezione altro non è che l'atto con il quale si coglie in maniera esatta, anapodittica (in questo senso *più vera*) i principi e le cause prime.

L'ultimo brano circa il «verissimo» aristotelico sembra quasi “invogliare” all'attività dell'intellezione «secondo verità» (ὡς ἀληθῶς), datone il risvolto piacevole, di viva soddisfazione e finanche di gioia (εὐφροσύνη) che essa comporta:

T3.9 [Aristot., *Fr. 91 Düring* = Iambl., *Protr.* 11 (59, 7 - 18 Pistelli)] - «Se, poi, vi sono anche molti usi dell'anima, l'uso più proprio di tutti è quello di esercitare il senno il più possibile (εἰ τοίνυν καὶ πολλὰ ψυχῆς εἰσι χρήσεις, ἀλλὰ κυριωτάτη γε πασῶν ἢ τοῦ φρονεῖν ὅτι **μάλιστα**). È chiaro, dunque, che anche il piacere generato dall'esercitare il senno e dal conoscere è necessariamente il solo o quello che più di tutti deriva dal vivere (δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ τὴν γιγνομένην ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν ἡδονὴν ἢ μόνην ἢ **μάλιστ'** ἀναγκαῖον ἀπὸ τοῦ ζῆν εἶναι). Il vivere in modo piacevole, allora, e il godere nel senso più vero appartengono o solo o più di tutti ai filosofi (τὸ ζῆν ἄρα ἡδέως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἦτοι μόνοις ἢ **μάλισθ'** ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις). Infatti l'attività delle intellezioni **più vere**, che è soddisfatta dai più reali tra gli enti e che conserva in modo permanente la perfezione concessale, questa è la più efficace di tutte <le attività dell'anima> anche in relazione alla gioia (ἢ γὰρ τῶν **ἀληθεστάτων** νοήσεων ἐνέργεια, καὶ ἀπὸ τῶν **μάλιστ' ὄντων** πληρουμένη καὶ στέγουσα ἀεὶ μονίμως τὴν ἐνδιδομένην τελειότητα, αὕτη πασῶν ἐστὶ καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀνυσιμωτάτη)»²⁰⁸.

Questa testimonianza di Giamblico è stata riconosciuta come riferibile al *Protreptico* di Aristotele. Ma, se nel contenuto può essere plausibilmente autentica, nella forma e in particolare in alcune espressioni tradisce una diversa prospettiva filosofica. Innanzitutto, va notata l'insistenza nell'uso del superlativo «**μάλιστα**», cioè “soprattutto”, “sommamente”, che nel breve testo compare ben quattro volte, quasi ad indicare l'importanza di un massimo iperbolico rispetto ad un grado “zero”. In

²⁰⁸ Aristot., *Fr. 91 Düring* = Iambl., *Protr.* 11 (59, 7 - 18 Pistelli). Edizioni: I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, Almqvist & Wiksell, Stoccolma, 1961 < H. PISTELLI, *Iamblichus Protrepticus ad fidem codicis Florentini*, Teubner, Lipsia, 1888¹, 1967. Trad. it. ARISTOTELE, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a c. di E. Berti, Utet, Torino, 2000, pg. 55.

secondo luogo, *μάλιστα* riferito ad *ὄντα* designa una meta-sostanzialità (“*quanti sono sommamente enti*”) che non trova spazio nell’ontologia aristotelica. «*I più reali tra gli enti*» - come ha scritto E. Berti - «questa espressione non può essere di Aristotele, per il quale l’oggetto ultimo della filosofia sono sì le cause prime dell’ente in quanto ente, cioè quegli enti dai quali tutti gli altri dipendono, ma essi non sono mai indicati come «i più reali fra tutti gli enti», come se la differenza che passa tra loro e tutti gli altri enti fosse una differenza nel grado di essere. Abbiamo visto, infatti, che anche nel *Protreptico* Aristotele esclude che il comparativo *μᾶλλον* indichi una superiorità di grado, e lo stesso vale per il superlativo *μάλιστα*, almeno quando è applicato all’essere. La concezione dell’essere come una scala di gradi diversi è propria del platonismo e, soprattutto, del neoplatonismo. Infatti la suddetta espressione si trova in Platone (*Resp.* IX, 585 b 9; 586 b 3) e in Plotino (*Enneadi* VI, 1, 1), da cui Giamblico deve averla desunta. - Anche sul carattere aristotelico della permanenza che caratterizzerebbe le intellezioni più vere è lecito nutrire qualche dubbio. Secondo Aristotele, infatti, solo l’intelligenza divina è in grado di pensare in modo permanente, cioè per tutta l’eternità, il proprio oggetto, mentre l’intelligenza umana si comporta in questo modo, cioè ha un’intellezione piena e completa del suo oggetto, solo in qualche momento (si veda *Metaph.* XII 7 e 9). È probabile pertanto che anche in questo caso il testo aristotelico sia stato manipolato da Giamblico. Ciò non toglie che anche per Aristotele la felicità consista nella conoscenza delle cause prime e che la vita più felice sia quella dedicata alla ricerca di tale conoscenza, ricerca che naturalmente non deve restare insoddisfatta, altrimenti non darebbe alcuna felicità, ma deve almeno in qualche momento, attingere il proprio oggetto»²⁰⁹. Ora, però, queste dimensioni dette qui “più reali”, siano esse le Idee, le Ipostasi o l’essere di Dio stesso, a ben leggere, non sono loro ad essere qualificate come “più vere”. Il superlativo «*ἀληθεστάτον*» qui è infatti attribuito agli atti delle *νοήσεις*, - potremo dire, alle *performances* intellettive capaci di cogliere in modo non-mediato i principi. «Verissime», cioè non sono delle realtà connaturate ontologicamente, ma sono delle operazioni psichiche nel loro attuarsi. Ci viene allora qui in aiuto il brano (T3.6) conclusivo degli *Analitici Secondi* precedentemente analizzato, dove effettivamente la comprensione intellettuale dei principi veniva

²⁰⁹ E. BERTI, *Note a ARISTOTELE, Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a c. di ID., Utet, Torino, 2000, pg. 98 - 99.

denotata come «più vera» (non con un superlativo assoluto, ma con un superlativo relativo) rispetto al sapere scientifico-dimostrativo. Ma c'è un'importante differenza. Nei due brani, il *soggetto* di tali atti di intellesione non è il medesimo. Nel primo era umano, nel secondo il soggetto non può essere umano, perché, come ha notato Berti nel commento che abbiamo sopra riportato, caratteristica peculiare di queste intellesioni di cui ci parla Giamblico è la *perduranza* nella compiutezza del coglimento del proprio oggetto. Queste intellesioni sono "sempre compiute", «ἀεὶ ... τελειότητα», dunque proprie solo del Dio. Riteniamo che Aristotele qui, per solleciti intenti esortativi, avrebbe voluto delinearne una affinità tra l'attività di pensiero del Dio e l'assai raccomandata attività teoretica propria della migliore attività umana, quella filosofica, come del resto ha fatto (senza mediazioni post-platoniche di un Giamblico) in *Eth. Nic.* X, 8, 1177b 31 - 34, là dove scriveva: «Non bisogna seguire quelli che consigliano che, essendo noi uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte *più elevata* [quella intellettuale] di quelle che sono in noi». Soltanto in questo senso, l'uomo è capace della *massima* verità, cioè dell'assoluta certezza, ma non della sua costanza. Un senso in un certo modo figurato, perché basato su una analogia suggestiva (temporalità del singolo uomo : eternità di Dio = attività intellettuale dell'uomo : all'attività intellettuale del Dio), ma improporzionata e irriducibile nell'assoluta differenza tra somigliante e somigliato. La validità di questa somiglianza, da un punto di vista epistemologico, non è in opposizione allo statuto conoscitivo del *νοῦς* descritto in *An. Post.*, II, 19, 100b 6 - 13 e soprattutto, ancora una volta, non implica l'esistenza di un grado di verità supremo rispetto ad altri sottostanti.

Ma, più di ogni altra occorrenza, il brano che più dice dell'inesistenza di gradi di verità in Aristotele, per sue espresse parole è sicuramente il seguente, dove viene enunciato il famoso principio del terzo escluso:

T3.10 [Aristot., *Metaph.* Γ, 7, 1011b 23 - 29] - «[Dopo aver già presentato il principio di non-contraddizione, si aggiunge la formulazione del cosiddetto "principio de terzo escluso", secondo la quale] non è neppure possibile che fra i due contraddittori ci sia un termine medio (ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν), ma è necessario o affermare o negare, di un medesimo oggetto, uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia (ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἐν καθ' ἐνὸς ὅτι οὖν). - Questo risulta evidente non appena si sia definito che cosa è il vero e il falso

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

(δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὀρισσάμενοις τί τὸ ἀληθές καὶ ψεῦδος): *falso* è dire che l'essere non è e che il non-essere è (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος); *vero*, invece, è dire che l'essere è e che il non-essere non è (τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές). Di conseguenza, *colui che dice di una cosa che è oppure che non è, o dirà il vero, o dirà il falso* (ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται).²¹⁰

Tertium non datur. La comparazione logica in Aristotele, riteniamo, può funzionare soltanto in virtù di questo principio, quale sua condizione di possibilità. Ma prima di affrontare la correlazione tra il tema della verità e quello della logica della comparazione (al capitolo successivo) si rende necessario un approfondimento contestuale di che cosa Aristotele intendesse con “vero” (al suo “grado” semplice) e del perché di questo intendimento.

Lo studio della nozione aristotelica di verità verrà condotta nelle pagine che seguono attraverso la presentazione e il confronto di tre diverse recenti interpretazioni in merito: quella di Paolo Crivelli (2004), quella di Gile Pearson (2005) e quella di Christopher P. Long (2011). Senza voler pretendere di esaurire gli approfonditi dibattiti vigenti, ci si propone qui, più limitatamente, di lasciar emergere dalle considerazioni presentate di questi autori le motivazioni che riguardo alla nozione di verità in Aristotele *non* consentono di leggere - nell'ordine - relativismo, polivalenza o un corrispondentismo che non sia quello nei confronti della sola realtà e così ridimensionare l'attribuzione di improbabili “paraconsistenze” alla logica classica aristotelica.

In generale, poi, si sa, «di verità si è sempre molto discusso in filosofia», come scrive Stefano Caputo in un suo recente ed equilibrato bilancio sullo stato della materia, di verità «se ne è parlato abbastanza anche nella filosofia del XX secolo, tanto nella tradizione della filosofia analitica, che in quella continentale» e, concludendo una sua ricognizione, pronostica: «se, per lo meno in filosofia, di tutto ciò di cui si può legittimamente parlare non si dovrebbe tacere, si discuterà ancora molto di verità nel

²¹⁰ Aristot., *Metaph.* Γ, 7, 1011b 23 - 28. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1924¹, 1953². Traggio questa trad. da K. L. FLANNERY, «Due sensi della logica in Aristotele» (in particolare § 4. Aristotele e il principio del terzo escluso), in S. L. BROCK (a c. di), *L'attualità di Aristotele*, Armando Ed., Roma, 2000, pg. 79. Cfr. L. DALLA VALERIA, *Il principio del “terzo escluso” nella «Metafisica» di Aristotele*, tesi di dottorato, 2009 (<http://paduaresearch.cab.unipd.it/1826/>) ; e più in generale, S. GALVAN, *Non contraddizione e terzo escluso*, Angeli, Milano, 1997 e cfr. anche G. GIANNINI e D. SACCHI, voce «Terzo escluso», in AA. VV., *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, pg. 11575 - 11577.

XXI secolo»²¹¹. E «per queste ragioni» e per questo interesse, - possiamo chiosare con Christopher Shields - «è comprensibile che le discussioni contemporanee riguardo allo statuto della verità comincino regolarmente con almeno un cenno ad Aristotele»²¹².

In accordo con questi rilievi, diamo allora seguito a questa ricerca, cominciando, come anticipavamo, con la discussione di una delle più aggiornate e sistematiche interpretazioni in tema di verità logica in Aristotele²¹³, che, di fatto, nella sua interezza - e basterebbe già questo elemento per corroborare la nostra tesi - non fa alcun accenno ad elementi comparativi o gradazionistici.

§ 1. A PARTIRE DALL'INTERPRETAZIONE DI P. CRIVELLI

Per quanto Aristotele non dedichi al tema della «verità» un trattato specifico o per quanto la questione di che cosa sia «vero» e di che cosa sia «falso» non venga da lui strutturata sistematicamente, egli di fatto ritorna a più riprese su questo tema in molte delle sue opere, ed è soltanto a partire da questi suoi vari riferimenti che è possibile cercare di sviluppare un discorso organico che si muova tra le sue molteplici considerazioni al fine delineare una coerente teoria “aristotelica” della verità. Ma - si ribadisce - Aristotele non ha mai scritto, come invece vorrebbero alcuni, un trattato compiuto intitolato «*Sulla verità*», né, riteniamo, mai sarebbe stato suo interesse farlo, per lo meno non nella forma in cui un filosofo analitico di oggi avrebbe voluto che lui ne avesse scritto in merito, e pretenderlo sarebbe cosa sconveniente. Certo è, d'altra parte, che Aristotele scriva molto del «vero», e ne scrive in modo quantitativamente e qualitativamente rilevante. Quantitativamente, perché ad esempio la ricorrenza del termine «ἀλήθεια», tra forme simili e derivate, arriva secondo il *Thesaurus* ad avere nell'intero *Corpus Aristotelicum* ben 1247 occorrenze. Qualitativamente, perché vi dedica più che significative pagine nelle sue opere più importanti (dalle *Categorie* al *De*

²¹¹ S. CAPUTO, *La verità nel XXI secolo*, in M. CARRARA E V. MORATO (a c. di), *Verità, Annuario e Bollettino della S.I.F.A.*, Parte I: *Lo stato dell'arte*, Mimesis, Milano - Udine, 2010, pg. 3 e 44.

²¹² C. SHIELDS, Book review of P. CRIVELLI, *op. cit.*, in *Philosophical Review*, Cornell University, 119, 2, 2010, pg. 243. Ns. trad. A questa recensione si farà qui ancora riferimento.

²¹³ Dello studio che andiamo a presentare è stato unanimemente dato un giudizio positivo o, comunque, recensito in termini di pregevole affidabilità, come potranno provare le autorevoli recensioni delle quali ci siamo giovati per questo primo paragrafo (§ 1). I soli punti critici che sono stati messi in luce, per la parte che ci concerne, verranno a nostra volta presentati nel seguito.

Interpretatione, al *De Anima* e alla *Metafisica* soprattutto) e pagine destinate più che altre ad avere una vastissima eco ed un'influente peso nelle riletture successive. La recente ricerca intitolata *Aristotle on Truth* del Prof. P. Crivelli può essere un'ottima guida, riteniamo, per orientarsi in questi riferimenti. Cercheremo perciò di riportare qui l'argomentazione dell'autore (l'introduzione, i suoi primi tre capitoli in particolare) quanto più fedelmente possibile. Ci riserveremo al tempo stesso di integrare il discorso con altri passi aristotelici inerenti alla ricostruzione operata o di aggiungere alcune inserzioni di altri interpreti al fine di dare maggior pluralità al discorso o di mettere in rilievo i punti critici rispetto ai quali dissentiamo, cercando di mettere in luce, là dove possibile, quegli aspetti che possono aver dato erroneamente àdito ad una lettura gradazionistica.

Una prima linea-guida per orientarsi può essere quella che Crivelli propone come «definizione generale di verità e falsità per semplici asserzioni e credenze», non un criterio, ma una coordinata valida come premessa per le sue ulteriori specificazioni:

«Ogni semplice credenza o ogni semplice asserzione considera esattamente un solo oggetto e essa può essere o affermativa o negativa.

Ogni semplice credenza o ogni semplice asserzione pone che l'oggetto che essa considera sia vero. Di conseguenza, una semplice credenza affermativa, o una semplice asserzione affermativa, è vera quando e solo quando l'oggetto che essa considera è vero; una semplice credenza affermativa, o una semplice asserzione affermativa, è falsa quando e solo quando l'oggetto che essa considera è falso.

Ogni semplice credenza negativa, o ogni semplice asserzione negativa, pone che l'oggetto che essa considera sia falso. Di conseguenza, una semplice credenza negativa, o una semplice asserzione negativa, è vera quando e solo quando l'oggetto che essa considera è falso; ogni semplice credenza negativa, o ogni semplice asserzione negativa, è falsa quando e solo quando l'oggetto che essa considera è vero»²¹⁴.

Per oggetto si intende qui "oggetto la cui natura non è né mentale né linguistica" e, come i pensieri o le proposizioni, può essere a sua volta semplice o composto: gli oggetti semplici sono le essenze e le sostanze non-composte, gli oggetti composti sono le sostanze materiali o, come avremo modo di vedere, gli "stati di cose".

Dopo questa definizione di massima, la prima parte dello studio di Crivelli inizia dal considerare preliminarmente quali sono i «portatori di verità o di falsità» in Aristotele,

²¹⁴ P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 9, *ns. trad.*

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

vale a dire quei fattori che si possono marcare e contraddistinguere di un valore detto o «vero» o «falso». In Aristotele, allora, «veri» vengono definiti oggetti (intendendo anche *stati di cose*), unità mentali (intendendo *stati* o *atti* come il *credere*, il *conoscere*, il *cogliere intellettivamente*, il *percepire*, *l'immaginare...*) e unità linguistiche (quali *proposizioni*). Questa è la tripartizione d'impianto adottata per lo svolgimento e la lettura dei testi.

Anche se Crivelli non le richiama esplicitamente, riteniamo possa essere d'aiuto per giustificare in esordio questa sua tripartizione rileggere due delle divisioni (*διαίρεσεις*) d'ambito accademico, quella sul vero (*τὸ ἀληθές*) e quella sul falso (*τὸ ψεῦδος*):

T3.11 [Aristot., *Div.*, 30 M] - «*Il vero (τὸ ἀληθές) si divide in tre [specie]. Di esso, infatti, (1.) una [specie] è l'esser vera la cosa (τὸ πρᾶγμα), (2.) un'altra il discorso (τὸν λόγον), (3.) un'altra ancora tutti e due insieme (τὸ συναμφότερον).*

(1.) *La cosa è vera qualora essa stia così e non altrimenti (οἷον ἔστι δὲ τὸ πρᾶγμα ἀληθές, ὅταν ἢ οὕτως ἔχον καὶ οὐκ ἄλλως), per esempio l'essere il dio immortale (τὸ τὸν θεὸν ἀθάνατον εἶναι): infatti la cosa sta così e non altrimenti (οὕτως γὰρ ἔχει τὸ πρᾶγμα καὶ οὐκ ἄλλως).*

(2.) *Il dire poi «questo è un discorso vero» (ἔστιν ἀληθῆς λόγος) è [una specie] del vero: il discorso, infatti, è la cosa che sta sotto questo discorso (ἔστι γὰρ ὁ λόγος πρᾶγμα ὑπὸ τὸν λόγον τοῦτον ὄν).*

(3.) *[Nel] dire infine che «gli uomini sono animati» (οἱ ἄνθρωποι ἔμψυχοί εἰσι), sono veri sia il discorso che la cosa (καὶ ὁ λόγος ἀληθῆς ἔστι καὶ τὸ πρᾶγμα)»²¹⁵.*

T3.12 [Aristot., *Div.*, 31 M] - «*Il falso (τὸ ψεῦδος) si divide in tre [specie]. Di esso, infatti, (1.) una [specie] è l'essere falsa la cosa (τὸ πρᾶγμα), (2.) un'altra il discorso (τὸν λόγον), (3.) un'altra ancora tutti e due insieme (τὸ συναμφότερον).*

(1.) *La cosa è falsa qualora essa non stia così come si dice, ma altrimenti (τὸ μὲν οὖν πρᾶγμα ἔστι ψεῦδος, ὅταν μὴ οὕτως ἔχη ὡς λέγεται ἀλλ' ἄλλως), per esempio [qualora si dica] che «colui che è seduto è ritto» (ὁ καθήμενός ἐστιν ἑστῆκώς), oppure che «il bianco è nero» (ὁ λευκὸς <μέλας>).*

(2.) *Sarà falso, poi, il discorso, qualora qualcuno dica che «il discorso vero è falso» (τὸν ἀληθῆ λόγον εἶναι ψευδῆ); per esempio se [qualcuno] dice il discorso intorno al dio, cioè che «il dio è immortale» (ἔστι θεὸς <ἀθάνατος>), ed afferma che questo «è falso» (τοῦτον ... ψευδῆ), questo discorso è falso (ὁ λόγος οὗτός ἐστι ψευδῆς): infatti sotto questo discorso non sta alcuna cosa, ma il discorso (οὐ γὰρ ἔστιν ὑπὸ τὸν λόγον τοῦτον πρᾶγμα οὐδὲν ἀλλὰ ὁ λόγος).*

(3.) *Colui, infine, il quale dice che «il giorno è notte» (τὴν ἡμέραν νύκτα εἶναι), dirà sia la cosa falsa, sia il discorso falso (καὶ τὸ πρᾶγμα ψεῦδος ἐρεῖ καὶ τὸν λόγον)»²¹⁶.*

²¹⁵ Aristot., *Div.*, 30 M., 49, l. 18 - 50, l. 4. Ed. critica: H. MUTSCHMANN, *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, Teubner, Leipzig, 1906; trad. it. ARISTOTELE e altri autori, *Divisioni*, a c. di C. Rossitto, presentazione di E. Berti, Bompiani, Milano, 2005 (1984), pg. 144 - 145, numeraz. e virgolette ns.

²¹⁶ Aristot., *Div.*, 31 M., 50, l. 6 - 16, *ibid.*, pg. 146 - 147, numeraz. e virgolette ns.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

In questo passo, quanto viene indicato con «*πρᾶγμα*», più che con «cosa», è da intendersi in modo più efficace come «*stato di cose*», e quanto viene indicato con «*λόγος*», più che con «discorso» è da scindere nella duplice accezione di «*pensiero*» e di discorso, meglio, di pensiero e di «*proposizione*». Soltanto questo passo con questa interpretazione, riteniamo, può meglio rendere ragione della tripartizione proposta in apertura.

Tra questi tre fattori di verità quello più importante e originale, perché rispetto ad esso si determina la verità degli altri, è quello di «*stato di cose*». Crivelli assume quale punto di partenza per la definizione dello stesso il passo di *Metaph.* Δ 29, 1024b 17-21; 24-25, dove, discutendo degli usi di «falso», Aristotele porta l'esempio di «oggetti» (come lo "stare seduto" o "l'essere commensurabile della diagonale") passibili di dirsi "falsi". Tali tipologie di «oggetti» è corretto che vengano definite, secondo Crivelli, «*stati di cose*» -una perifrasi che vuole rendere appieno il senso del termine greco «*πρᾶγμα*» nel suo essere «dato» di verità.

T3.13 [Aristot., *Metaph.* Δ 29, 1024b 17-21; 24-25; Trad. su Crivelli, pg. 46 - 47]-
«Un modo in cui è detto falso è per l'essere falso un oggetto (τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πρᾶγμα ψεῦδος). Questo può accadere, da un lato, perché esso non è combinato o è impossibile per esso essere composto (τούτου τὸ μὲν τῶ μὴ συγκεῖσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι) - l'essere commensurabile la diagonale e il tuo essere seduto sono detti in questo modo, essendo il primo di questi falso sempre e l'altro qualche volta, poiché è in questo senso [sc. nel senso di essere falso] che questi sono non-enti - (ὥσπερ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν ἀεὶ τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα), e, dall'altro lato, nel caso in cui tali termini... [...] gli oggetti poi sono detti falsi in questo modo, o perché essi stessi non sono o... (πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ...) [...]».

La definizione di «*stati di cose*» è da preferire sia a quella di «*fatti*», sia a quella di «*sostanze composte*». Gli «oggetti» di cui si parla non possono essere intesi come «*fatti*» per almeno tre motivi: innanzitutto non si capirebbe in che senso, nella prospettiva aristotelica, un «*fatto*» possa di per sé essere falso; in secondo luogo, "l'essere commensurabile della diagonale" dell'esempio non può essere considerato un «*fatto*»; in terzo luogo, nella lingua greca nessun nome numerabile può essere usato in

una costruzione che corrisponda letteralmente all'espressione dichiarativa «*il fatto che...*»²¹⁷.

Gli «oggetti» di cui si parla, d'altra parte, non sono nemmeno «sostanze composte» (né intese come, ad esempio, "Socrate", sostanza individuale composta di forma e materia, né come "Socrate è seduto", composto accidentale di un universale e di un suo soggetto), perché l'essere falso di cui si parla non si riferisce al non esistere di composizioni: l'esistenza di questi termini sembra qui non essere in discussione, inoltre la parola «*πράγμα*» ne suggerisce un'esistenza reale.

Assunta perciò la denominazione di «stati di cose», allora, in Δ 29 si può leggere che uno stato di cose è «falso» solo nel caso in cui non si trovi ad essere «combinato». Dal momento che Aristotele qui non sembra parlare di stati di cose negativi, si può perciò ipotizzare che per Aristotele esistano soltanto stati di cose "affermativi", cioè, il darsi effettivo di uno stato di cose si configura sempre al *positivo*, così come esso è. (Il passo di *Cat.* 10, 12 b 6 - 15 dove sembra si annoverino anche stati di cose negativi, sarebbe forse una formulazione anteriore, poi da Aristotele stesso superata in Δ 29)²¹⁸. In un certo senso, anche il principio di non-contraddizione è da ritenere esso stesso una prova del fatto che non esistano stati di cose "negativi"²¹⁹.

Per questi motivi è da ritenere che per Aristotele gli «stati di cose» in quanto tali siano i principali fattori di verità. Sostenere che per Aristotele uno stato di cose propriamente si dà solo in forma positiva, aggiungiamo noi -qualora si volesse accogliere questa denominazione, significa sostenere anche che *non* esistono stati di cose *più* stati di cose di altri o stati di cose *meno* stati di cose di altri stati di cose, ovvero non esistono stati di cose superiori o inferiori per realtà o dignità d'esistenza e neppure la nozione di verità che da essi consegue varierà in intensità o importanza.

Questo primo brano aristotelico e le considerazioni da esso tratte vengono messi in relazione con l'esposizione più estesa sullo stesso tema di *Metaph.* Θ 10, 1051 a 34 - 1051 b 23. Riportiamo di seguito la prima parte della traduzione che Crivelli ne propone (scandita in tre parti) e, fra le parentesi quadre, le integrazioni sottintese al

²¹⁷ CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 99.

²¹⁸ Sulla nozione di verità nelle *Categorie* di Aristotele *cfr.* il recente e validissimo: W. CAVINI, *Vero e falso nelle Categorie*, in BONELLI M. e MASI G. F., *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Amsterdam, 2011, pg. 371 - 406.

²¹⁹ Aristot., *Metaph.* Γ 4, 1005b 28 - 29 e CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 61.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

testo, necessarie per esplicarne il senso e la sua interpretazione, e sarà subito evidente che si tratta di una traduzione non canonica del passo:

T3.14 [Aristot., *Metaph.*, Θ 10, 1051a 34 - 1051b 9; Trad. su Crivelli, pg. 51] - «Dato che ciò che 'è' e ciò che 'non è' sono detti, in alcuni casi con riferimento alle figure della predicazione, in altri con riferimento alla potenza o all'atto di queste o dei loro opposti, e in altri essere in senso più stretto vero o falso, e questo [sc. 'to be in the strictest sense true or false'], nel caso degli oggetti, è essere combinati o essere divisi, così che ha ragione colui che pensa di ciò che è diviso che è diviso e di ciò che è combinato che è combinato, mentre sbaglia colui che si trova in uno stato contrario a quello degli oggetti, quando è che ciò che chiamiamo vero o falso 'è' o 'non è'? Poiché non è perché noi pensiamo secondo verità che tu sei bianco che tu sei bianco, ma è per il tuo essere bianco, che noi che diciamo questo, diciamo il vero».

Innanzitutto, rispetto al testo tradotto, sono da farsi due precisazioni, alle quali vengono dedicate due apposite appendici filologiche. Nella prima (*Appendix I*) si sottolinea il problema delle varianti di *Metaph.* Θ 10, 1051 b 1, che presenta diverse lezioni:

«Il manoscritto A^b e, probabilmente, Ps.-Alessandro (*in Metaph.*, 598, 1 - 2) riportano 'κυριώτατα ὄν'; la prima redazione di E riporta 'κυριώτατον εἶ'; J e la seconda redazione di E riportano 'κυριώτατα εἶ'; la traduzione di Guglielmo di Moerbeke presuppone un 'κυριώτατα ἦ'. Brandis, Bekker, Weise, Schwegler, Bonitz, Dübner, Christ e Jaeger stampano 'κυριώτατα ὄν'. Ross (seguito da Tredennik e vari commentatori, come, ad esempio, Oehler e Bormann) elide 'κυριώτατα ὄν' (e contempla anche la possibilità di trasferirlo dopo 'τὸ μὲν' alla riga 1051a 34). Jaeger sospetta una lacuna tra 'κυριώτατα ὄν' e 'ἀληθὲς ἢ ψεῦδος': egli propone 'κυριώτατα ὄν <ἢ οὐσία, λείπεται δὲ ἐπισκοπεῖν τὸ ὄν> ἀληθὲς ἢ ψεῦδος'»²²⁰.

Il problema, non solo filologico, di queste varianti sorge nel contrasto tra l'assumere la lezione maggioritaria 'κυριώτατα ὄν' di *Metaph.*, Θ 10, 1051b 1 - 2, per cui si avrebbe: *ciò che 'è' nel senso di essere vero è ciò che 'è' in senso più stretto* (o 'più rigido': nella traduzione inglese troviamo 'strictest' che ha entrambi questi significati), con il passo di *Metaph.*, E 4, 1027b 31 (poi oggetto di analisi particolareggiata), per il quale si avrebbe: *ciò che 'è' nel senso di essere vero è qualcosa di differente da 'è' <delle cose che sono> in senso stretto [κυρίως].* (Ulteriore inconciliabilità di dottrina sarebbe anche poi con *De An.* II, 1 412b 8-9, dove si dice che l'atto è ciò che è indicato quando «unità ed essere sono detti in senso stretto [κυρίως]»).

²²⁰ P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 234. Ns. Trad.

Ora, l'ipotesi di emendare il testo, vista l'importanza del contenuto, è una scelta non raccomandabile: è quantomai più opportuno riproporsi di provare a cercare soluzioni che risolvano o spieghino l'inconsistenza. A modo loro, studiosi del calibro di Jaeger e Heidegger tentarono una proposta di soluzione del problema.

In un primo momento, Jaeger, seguito poi da altri, avrebbe provato a vanificare l'inconciliabilità tra i due passi intendendo *κυριώτατα* voler dire "nel senso più comune e diffuso" (accezione attestata ad esempio anche in *Metaph.*, Θ I, 1045b 36, dove effettivamente «*μάλιστα κυρίως*» pure può voler dire "nel senso più in auge"). Così, Aristotele in E 4 avrebbe voluto dire «'essere' nel senso di 'essere vero' è diverso da 'essere' in senso stretto», mentre in Θ 10 avrebbe detto che «'essere' nel senso di 'essere vero' è 'essere' nel senso più comune e diffuso (perché quel tipo di essere coinvolto in ogni predicazione)». Ma Jaeger stesso avrebbe poi abbandonato questa soluzione nella sua edizione della *Metafisica* del '57, dove giunse a sospettare, come si anticipava, una lacuna nel testo di Θ 10, 1051b 1 - 2: «essere in senso stretto [o in senso *lett.* 'dominante'] è <la sostanza, ma l'essere si lascia considerare anche> come vero o come falso».

Per parte sua, lo Heidegger dei *Concetti fondamentali della filosofia antica* del '26 e dei corsi del '30, riterrà che i due passi abbiano termini di riferimento differenti, e precisamente, secondo la sua lettura E 4 riguarderebbe l'essere nel senso di 'essere vero' quale proprietà dei *pensieri*, mentre Θ 10 riguarderebbe l'essere nel senso di 'essere vero' quale proprietà degli *oggetti*. Così si avrebbe che per Aristotele 'essere' nel senso di essere vero quale proprietà dei pensieri è differente da 'essere' in senso stretto che è, quest'ultimo, 'essere' nel senso di essere vero quale proprietà degli oggetti - istituendo così un molto discusso rapporto di subordinazione tra le due modalità. (Sullo specifico del contributo heideggeriano al dibattito rimandiamo all'analisi particolare dedicatagli al Cap. V).

Crivelli si dice in parte concorde con questa distinzione heideggeriana, ma nutre riserve sul fatto che Aristotele stia parlando di modalità o di proprietà d'esser veri tra loro differenti: non si spiegherebbe, infatti, perché si utilizzi la stessa parola "vero" per indicare cose diverse, né si spiegherebbe il collegamento di richiamo di E 4 1027b 28 - 29, di cui Θ 10 ha tutta l'aria di essere il collegamento lì preannunciato (*cfr.* oltre).

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Sembra più plausibile ritenere, egli scrive - con altri commentatori, l'espressione «κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος» come un unico sintagma di significato, e, precisamente, la terza voce dell'elenco dei molti modi in cui si dice l'essere secondo Aristotele, vale a dire «l'essere nel senso più stretto di vero e falso».

«In Θ 10 there is no question of 'being in the strictest sense': the text only speaks of 'being in the strictest sense true or false'. Since Θ 10 does not contain the claim that 'being' in the sense of being true is 'being' in the strictest sense, the alleged inconsistency between E 4 and Θ 10 evaporates. [...] Since Θ 10 discusses truth and falsehood, it is just as natural to understand κυριώτατα ('in the strictest sense') as introducing the strictest sense in which something can be called true or false»²²¹.

Contrariamente a ciò che Heidegger ed altri pensano, smitizza Crivelli in una postilla succinta quanto incisiva, la lettura «κυριώτατα ὄν» non offre nessuna prova per attribuire ad Aristotele l'idea secondo la quale la nozione di 'vero' offra una prospettiva privilegiata all'interno di quella di 'essere' e, analogamente, la lettura in questione non fornisce alcun supporto circa la pretesa che, in greco, il senso veridico del verbo 'essere' sia così fondamentale, come ad esempio ebbe a sostenere Kahn nel suo studio del '66, «*The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being*»²²².

La seconda nota sul testo (*Appendix 2*) riguarda le righe 1051 b 2 - 3 e precisa di non seguire né la lezione del manoscritto A^b, perché non sensata («τοῦτο δὴ ἔτι [?] τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκεῖσθαι ἢ διηρησθαι»), né la lezione riportata da Bekker, Ross e Jaeger, perché ottenuta combinando la lezione di A^b con quella dei manoscritti E e di J («τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκεῖσθαι ἢ διηρησθαι»), ma di seguire direttamente la lezione, peraltro presupposta anche dalla traduzione di Guglielmo di Moerbeke, di questi ultimi stessi manoscritti: «τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τὸ συγκεῖσθαι ἢ διηρησθαι e tradotto come «*this [sc. to be in the strictest sense true or false], in the case of objects, is to be combined or to be divided*» (cfr. T3.3). Questa lettura ha inoltre il vantaggio di avere un parallelo con 1051b 11-13; 19-20; 33-5.

Si viene così ad introdurre una distinzione tra il senso più generale di 'essere vero' e il senso più particolare di 'essere κυριώτατα vero'. Il dimostrativo «τοῦτο» (alla linea 1051b 2) viene quindi inteso in questo secondo senso particolare: «*questo, cioè*

²²¹ P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 236.

²²² C.H. KAHN, *The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being in Foundations of Language*, 1966 (2), pg. 250 *apud* P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 237.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

essere *nel senso più stretto* di essere vero o falso». Perciò, il significato che di queste righe viene inteso è quello di intendere, (1.) per un oggetto, “essere” nel senso di “essere vero” *essere combinato* e “non essere” nel senso di “essere falso” *essere diviso*, e (2.) di intendere «per le “cose”» (*ἐπὶ τῶν πραγμάτων*, alla stessa linea), nel senso già guadagnato per Δ 29, ovvero «per gli “stati di cose”». Da qui la sua traduzione: “essere in senso più stretto vero o falso, e questo [sc. ‘to be in the strictest sense true or false’], nel caso degli oggetti [sc. *stati di cose*], è essere combinati o essere divisi”. Così facendo, Crivelli ingloba in questa sua interpretazione quella tradizionale («*the Standard Interpretation*»²²³), che, leggendo « $\tau\omega$ » invece che « $\tau\delta$ » alla riga 1051 b 1, traduce (o comunque generalmente intende): «this... *depends*, insofar objects are concerned, on being combined or being divided» e che interpreta gli «oggetti» come «individui o universali di cui si dà pensiero» e ad essi riferirebbe l’esser combinati o divisi. Questa strategia inoltre gli consente, come vedremo, di risolvere in modo originale l’inconsistenza, effettiva o presunta, ma comunque problematica, tra Θ 10 e E 4.

Rispetto a questa prima meticolosa ricostruzione, ci sentiamo di condividere la nota critica di Ursula Coope, che qui traduciamo:

«La prova per attribuire ad Aristotele la considerazione che gli oggetti, come stati di cose e sostanze materiali, possono essere portatori di verità e di falsità è tratta principalmente da due passi della *Metafisica* Δ 29 e Θ 10. Crivelli porta buone ragioni per la sua interpretazione di questi passi, ma c’è un solo punto sul quale io trovo la sua argomentazione non convincente. Questo è il suo tentativo di risolvere un’apparente incoerenza tra Θ 10 e un altro passo della *Metafisica*, E 4. In Θ 10, Aristotele sembra intendere che ‘essere nel senso più stretto vero’ e ‘essere nel senso più stretto falso’ attengono agli oggetti, ma in E 4, egli sembra dire che gli oggetti non possono essere veri o falsi: ‘falsità e verità non sono negli oggetti, ma nel pensiero’ (1027 b 25 - 27). Crivelli tenta di riconciliare questi due passaggi argomentando che ‘essere in senso stretto vero’ non implica essere vero: ‘essere in senso più stretto vero’ e ‘essere in senso più stretto falso’ attengono solo agli oggetti, mentre vero e falso attengono solo ai pensieri. Il vero e il falso che attengono ai pensieri sono definiti attraverso il richiamo all’essere in senso più stretto vero’ e ‘essere in senso più stretto falso’ che attengono agli oggetti. Senza dubbio siamo di fronte a un ingegnoso tentativo di riconciliazione. Ad ogni modo, io trovo difficile da credere che Aristotele avrebbe chiamato qualcosa ‘F nel senso più stretto (*κυριώτατα*), se egli ritenesse che in realtà ciò non fosse già di per sé F <in senso generale>’. L’argomentazione sarebbe stata di certo più convincente se Crivelli fosse riuscito a fornire un esempio tratto da altri luoghi degli scritti

²²³ «The Standard Account»: così chiama l’interpretazione maggioritaria anche S. Mankin, ARISTOTLE, *Metaphysics Book Θ* , translated with an introduction and commentary by S. MAKIN, Clarendon Press, Oxford, 2006, pg. 248.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

di Aristotele di una dichiarazione di forma simile. [...] Personalmente, sarei più incline nell' accettare l' incoerenza, piuttosto che adottare l' interpretazione secondo la quale 'essere in senso più stretto vero' non implica essere vero»²²⁴.

Crivelli prosegue con la sua analisi del passo (1051b 17 - 23) e porta come esempi di stati di cose le unità composte (σύνθετα). Gli stati di cose sono «unità composte» nel senso che possono essere in sé considerati come costituiti di certi termini, quali *individui* e *universali*, componibili attraverso la *predicazione*.

T3.15 [Aristot., *Metaph.*, Θ 10, 1051b 17 - 23; Trad. su Crivelli, pg. 53] - «*Ma poi, in riguardo alle unità non-composte, che cosa sono 'essere' o 'non essere' e vero e falso? (περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος;) Poiché esse non sono composte (οὐ γὰρ ἔστι σύνθετον), così come 'essere' quando sono combinate e 'non essere' se esse sono divise (ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διηρημένον ἦ), come l'essere bianco del corno e l'essere incommensurabile della diagonale (ὥσπερ τὸ λευκὸν <τὸ> ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον), neppure il vero e il falso staranno ancora nello stesso senso che nel caso di quelli (οὐδὲ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων). O, come nemmeno il vero nel caso di queste non è lo stesso, così neanche 'essere' (ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθές ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι...) [...]*».

Precedentemente, inoltre, Aristotele non si riferiva soltanto alla verità o alla falsità di stati di cose, ma anche (*Metaph.* Θ 10, 1051b 3 - 5) alla correttezza o all'errore rispetto agli stessi ("thinker's being right and being wrong").

Rispetto a quest'ultimo aspetto, ci sentiamo di puntualizzare che, mentre sembra si possa plausibilmente parlare di gradi di errore nella determinazione di uno stato di cose, in Aristotele una sola è l'esattezza del giudizio, come abbiamo visto²²⁵ a proposito di *Metaph.* Γ 4, 1008 b 31 - 1009 a 5. L'errore non è nello stato di cose, ma è nel rilievo, che può essere più o meno sbagliato, di uno stato di cose: stato di cose che di per sé invece non può essere suscettibile di gradazioni. L'«essere come vero» infatti istituisce una sorta di legame predicativo tra due termini, un collegamento in cui eventuali divergenze possono sì dare origine ad uno sbaglio (il falso), ma in cui l'«unibilità» (che non è mai un'identificazione) - come scrivono Crubellier e Pellegin - assicura la *possibilità* stessa della verità:

²²⁴ U. COOPE, Review of P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, op. cit., *Notre Dame Philosophical Reviews* 2005 (11).

²²⁵ Cfr. Cap. II, § 7.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

[Crubellier - Pellegin, 2002, pg. 354] - «Les propositions attributives énoncent un certain état de choses, et elles sont vraies lorsque cet état de choses est effectivement réalisé. De ce fait, on peut dire que toute proposition, en plus de la relation particulière qu'elle exprime entre deux ou plusieurs termes, affirme que «cela *est* ainsi». [...] La structure ontologique qui correspond au vrai et au faux, c'est l'existence objective de liaisons réelles entre les choses [...] Nous avons d'ailleurs eu l'occasion de signaler l'importance de cette conception lorsque nous avons expliqué que «l'étant» de la métaphysique d'Aristote correspond au verbe «être» de l'attribution. Il est important, cependant, de bien voir que cette structure de l'étant ne se confond pas avec le vrai (le vrai n'est pas plus dans la composition que dans la division), mais qu'elle est ce qui assure la possibilité du vrai. Pour le dire autrement, l'expression «l'étant comme vrai» ne doit pas suggérer une quelconque identité entre ces deux termes; elle désigne seulement ce à quoi l'on doit se référer lorsque, dans des phrases telles que «Socrate *est* un homme» et «Socrate *n'est pas* immortel», on fixe son attention sur le verbe comme signifiant que la première relation (et non la seconde) se trouve réalisée dans les faits»²²⁶.

Lasciando da parte il tema dei gradi di falsità o errore, presentiamo le sette prime acquisizioni in tema di verità in Aristotele, esposte in forma di teorema da Crivelli: queste prime sette tesi, a cui poi ne seguiranno altre, danno l'impressione di puntare verso la formalizzazione e la completezza di un sistema logico, che forse è eccessivo attribuire ad Aristotele, ma che, così strutturate, hanno il vantaggio di chiarire inequivocabilmente quale sarebbe stato forse il suo intendimento implicito in tema di verità:

- [1] «Per uno stato di cose 'essere' nel senso di 'essere vero' è essere combinato. Per uno stato di cose 'non essere' nel senso di 'essere falso' è essere diviso. Per uno stato di cose essere combinato (/diviso) significa, per gli oggetti (individuali o universali) di cui è composto essere reciprocamente combinati (/divisi).
- [2] In una credenza <belief, in forma> predicativa affermativa uno stato di cose è ritenuto essere congiunto. La credenza è vera (/falsa) quando e solo quando tale stato di cose è effettivamente congiunto (/diviso).
- [3] In una credenza <di forma> predicativa negativa uno stato di cose è ritenuto essere separato. La credenza è vera (/falsa) quando e solo quando tale stato di cose è effettivamente diviso (/congiunto).
- [4] In una credenza <di forma> predicativa affermativa uno stato di cose è ritenuto 'essere' nel senso di 'essere vero'. Tale credenza è vera (/falsa) quando e solo quando questo stato di cose effettivamente 'è' nel senso di essere vero (/non è' nel senso di essere falso).

²²⁶ M. CRUBELLIER, P. PELLEGRIN, *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, pg. 354 - 355.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

- [5] In una credenza <di forma> predicativa negativa uno stato di cose è ritenuto 'non essere' nel senso di 'essere falso'. Tale credenza è vera (/falsa) quando e solo quando questo stato di cose effettivamente 'non è' nel senso di essere falso (/è nel senso di essere vero).
- [6] In una credenza <di forma> predicativa affermativa un termine p è pensato essere congiunto con un termine s . p e s sono gli oggetti (individuali o universali) dei quali si dà credenza. La credenza predicativa affermativa è vera (/falsa) quando e solo quando p è effettivamente congiunto con (/diviso da) s .
- [7] In una credenza <di forma> predicativa negativa un termine p è pensato essere diviso da un termine s . p e s sono gli oggetti (individuali o universali) dei quali si dà credenza. La credenza predicativa negativa è vera (/falsa) quando e solo quando p è effettivamente diviso da (congiunto con) s .

Viene ancora una volta sottolineato il primato degli stati di cose per la determinazione del vero: le righe di *Metaph.*, Θ 10, 1051b 6 - 9 vengono messe in relazione con altri passi aristotelici che trovano una riuscita conformità di senso nella traduzione di τὸ πρᾶγμα con "stati di cose" (*states of affairs*).

T3.16 [Aristot., *Cat.*, 4b 8 - 10] - «*É perché la cosa [sc. lo stato di cose] è o non è che la proposizione è detta essere vera o falsa, non perché essa sia capace di accogliere i contrari (τῶ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθῆς ἢ ψευδῆς εἶναι λέγεται, οὐ τῶ αὐτὸν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων)*».

T3.17 [Aristot., *De Int.*, 19a 33] - «*Le proposizioni sono vere nello stesso modo in cui lo sono gli oggetti [sc. lo stato di cose] (ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα)*».

T3.18 (= fine di **T3.4**) [Aristot., *Metaph.* Θ 10, 1051b 6 - 9] - «*Non è perché noi pensiamo secondo verità che tu sei bianco che tu sei bianco, ma è per il tuo essere bianco [sc. per lo stato di cose del tuo essere bianco] che noi che diciamo questo, diciamo il vero (οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν)*».

Alla luce di questa comprensione, la domanda che introduce questa sopracitata conclusione di *Metaph.* Θ 10, 1051b 6 - 9, ovvero: «Quand'è che ciò che è chiamato vero o falso 'è' o 'non è'?» e la frase successiva «Dev'essere ricercato ciò che diciamo che è questo», vengono retrospettivamente intese come: «In quali casi uno stato di cose 'è' nel senso di essere vero o 'non è' nel senso di essere falso?» e «Bisogna distinguere

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

l'esser vero e l'esser falso degli stati di cose, da quello <derivato> di valutazioni e asserzioni».

L'analisi di Θ 10 prosegue vertendo sul rapporto tra falsità e tempo di soggetti quali *credenze* e *proposizioni* da una parte e *stati di cose* dall'altra:

T3.19 [Aristot., *Metaph.*, Θ 10, 1051b 9 - 17; Trad. su Crivelli, pg. 58 - 59] - «Cosi, se alcuni oggetti sono sempre combinati ed è impossibile che essi siano divisi ($\epsilon\iota$ δὴ τὰ μὲν ἀεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι), ed altri sono sempre divisi ed è impossibile per loro essere combinati ($\tau\acute{\alpha}$ δ' ἀεὶ διήρηται καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι), mentre altri ammettono gli stati contrari, 'essere' è essere combinato e uno, mentre 'non essere' è non essere ma molti ($\tau\acute{\alpha}$ δ' ἐνδέχεται τάναντία, τὸ μὲν εἶναι ἔστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἐν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι). Perciò, in riguardo a quegli oggetti che ammettono stati contrari, la stessa credenza e la stessa asserzione si trova ad essere falsa e vera ($\pi\epsilon\rho\iota$ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἢ αὐτῇ γίγνεται ψευδῆς καὶ ἀληθῆς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός), ed è possibile che sia corretta in un momento e errata in un altro ($\kappa\alpha\iota$ ἐνδέχεται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδεσθαι), ma, in riguardo a quegli oggetti che non possono essere diversamente ($\pi\epsilon\rho\iota$ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὅτε μὲν ἀληθὲς ὅτε δὲ ψεῦδος), ciò [sc. la stessa credenza e la stessa asserzione] non si trova ad essere vero in un momento e falso in un altro, ma gli stessi sono sempre veri e [«καὶ» che, secondo Bonitz ha valore di «ἢ», o] falsi ($\alpha\lambda\lambda'$ ἀεὶ ταῦτ' ἀληθῆ καὶ ψευδῆ).

A questo proposito, «his [sc. Aristotelian] analysis moves simultaneously on different levels, - scrive Crivelli - depending on the kind of item which is said to be true or false (states of affairs, on one hand, and beliefs and sentences on the other)»²²⁷, ma, insistiamo ancora una volta, questo non significa che, per quanto la verità di credenze e proposizioni sia derivata dall'essere degli stati di cose, questa sia una verità di grado minore rispetto a come stanno le cose. «*Simultaneously*» vogliamo qui intenderlo come «a pari titolo», tanto per la realtà degli stati di cose, quanto per le proposizioni e le credenze.

Si possono perciò distinguere tre ruoli per gli stati di cose: sono essi stessi portatori di verità o falsità, sono portatori di proprietà modali (essi possono essere infatti necessari, contingenti, possibili o impossibili) sono oggetto positivo di proposizionalità (affermativa o negativa).

È stato però osservato che se, da una parte, introdurre la nozione di «stati di cose» consente di spiegare in modo efficace la prospettiva aristotelica in tema di verità,

²²⁷ P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 41.

dall'altra parte, però, incorre forse in più problemi di quanti ne riesca a risolvere. Ne menzioniamo tre, che analizzeremo brevemente: (1.) «stato di cose» è un nostro artificio lessicale, (2.) non è chiaro come uno stato di cose possa essere sia fattore-tramite di verità sia esso stesso il riferimento ultimativo di tale verità, (3) si necessita di una ulteriore giustificazione circa l'applicabilità, anche corrispondentista (ma in che termini?), della designazione di «vero» a quella di «stato di cose».

Il primo, banalmente, è che parlare di «stati di cose» non è servirsi di una terminologia aristotelica. Si ha l'impressione, scrive M. R. Wheeler, che si tratti questo di un *escamotage* concettuale, una sorta di costrutto meta-testuale che non trova rispondenza diretta nei passi dai quali questa stessa nozione di «stati di cose» si dice desunta:

«The chief problem in *Chapter I*, however, is Crivelli's proposed ontological scheme. Among objects, in addition to simple immaterial and composite material substances, Crivelli argues that Aristotle posits composite "state of affairs" that bear truth and falsehood, exhibit modal properties, and serve as objects of propositional attitudes. He relies on *Metaphysics* 10.29, 1024^b17-21 and 10.10, 1051^a34-1051^b17 for this claim, and this is the weakest point in the book. Crivelli's abstract, propositionally-structured "states of affairs" do not resemble any of the familiar denizens of Aristotle's ontology, and the textual evidence he offers is insufficient, leaving it unclear how they would fit into Aristotle's general semantic theory. Clearly, they generate difficulties for an Aristotelian account of propositional attitudes»²²⁸.

Le altre due difficoltà che la nozione di «stati di cose» genera all'interno della prospettiva aristotelica sono accennate da Christopher Shields nella sua già citata recensione²²⁹: il secondo problema è dato dal fatto che gli stati di cose svolgono una duplicità di funzioni che, in una teoria del vero, rischia di essere ambigua. La duplicità di funzioni è quella che gli analitici distinguono tra *truth-makers* e *truth-bearers*, ovvero tra «ciò che fa» la verità (gli operatori *produttori di verità*) e «ciò che la porta» (gli operatori *fattori-tramite di verità*). Si è detto che Crivelli attribuisce agli stati di cose, così come ai pensieri e alle proposizioni, la seconda funzione, ma, di fatto, sembra riservare ai primi anche l'altra, dando luogo in essi ad una ambivalenza veritativa. Il terzo problema è che ad applicare la designazione di "vero" o di "falso" ad uno stato di cose si rischia di incorrere in un errore categoriale (*category mistake*), data forse la non-commensurabilità o l'inappropriatezza di ciò che deve essere valutato - lo stato di cose

²²⁸ M. R. WHEELER, Book review of P. CRIVELLI, *op. cit.*, in *Journal of the History of Philosophy*, 44, 3, 2006, pg. 469.

²²⁹ C. SHIELDS, *op. cit.*, g. 243 - 246.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

- rispetto al parametro che si adopera per valutarlo, ossia la nozione di verità o di falsità:

«What we have been calling *truth-makers* [states of affairs] are actually for Aristotle *truth-bearers*. That is, Aristotle thinks that *things*, no less than thoughts or utterances, are bearers of truth. [...] It is thus hard to appreciate how he could be cited as authoring a correspondence theory of truth: the states of affairs normally expected to play the role of truth-makers are already themselves truth-bearers. Still worse, even taken in its own terms, it is difficult to understand what it might mean to say that a state of affairs is somehow true or false, let alone especially or paradigmatically true. Consider the state of affairs of '*Socrates-being-seated-on-a-leather-sofa*'. To many today it will seem a kind of category mistake to call this state of affairs true or false, or even to assess it for true or falsity. '*Socrates-being-seated-on-a-leather-sofa*' seems a certain sort of structured entity, a complex of a pair of individuals and a nonsymmetric relation. Because such a complex is nowhere assertoric, it would seem odd inquire whether it -the state of affairs, not a report of it - is true. Here Aristotle's theory of truth, if he may be said to have a theory of truth, will strike some modern readers as odd at best; and it ought to strike them, for the same reason, as unsuited to be co-opted as a forerunner to the correspondence theory»²³⁰.

Dei modi di intendere la verità aristotelica come corrispondenza e delle ricadute sul problema comparativo parleremo successivamente.

Ad ogni modo, al di là di questi rilievi che non inficiano strutturalmente l'impianto della ricostruzione proposta, si può proseguire con la seconda sezione, dedicata alla ricostruzione delle considerazioni aristoteliche sulla verità e falsità dei pensieri, si sviluppa a partire dalla lettura, parallela a Θ 10, di *Metaph.* E 4.

T3.20 [Aristot., *Metaph.* E 4, 1027b 17 - 1028a 4; Trad. su Crivelli, pg. 62 - 63] - «Lasciamo da parte che cose 'è' accidentalmente, infatti ne abbiamo determinato in modo sufficiente la sua natura (περι μὲν οὖν τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀφείσθω - διώρισται γὰρ ἰκανῶς-). Come per ciò che 'è' nel senso di essere vero e ciò che 'non è' nel senso di essere falso (τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος), dal momento che essi dipendono dalla composizione e divisione (ἐπειδὴ παρὰ σύνθεσιν ἔστι καὶ διαίρεσιν) (e insieme riguardano la ripartizione di un paio contraddittorio (τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως): infatti il vero consiste nell'affermazione nel caso di ciò che è combinato e la negazione nel caso di ciò che è diviso (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ), mentre il falso consiste nel contraddittorio di questa ripartizione (τὸ δὲ ψεῦδος τοῦτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν) - è un'altra questione come vengano a darsi il pensare insieme o secondo separazione (πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει), ma io uso 'insieme' e 'secondo separazione' nel

²³⁰ *Ibidem*, pg. 244.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

sensu che ciò che viene non è qualcosa di continuo, ma una cosa singola (ἄλλος λόγος, λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἐν τι γίγνεσθαι)), poiché falsità e verità non sono negli oggetti (οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν), come se buono fosse vero e cattivo fosse subito il falso (οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος), ma nel pensiero (ἀλλ' ἐν διανοίᾳ), e con riguardo alle unità semplici e ai 'che cos'è' non sono nemmeno nel pensiero (περὶ δὲ τὰ ἀπλά καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν διανοίᾳ) - allora cosa è necessario che sia considerato riguardo ciò che 'è' e non 'è' in questo senso deve essere indagato più tardi (ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρησάσαι περὶ τὸ οὕτως ὄν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον), ma dal momento che la connessione e la divisione sono nel pensiero, non negli oggetti (ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκὴ ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν), e ciò che 'è' in questo senso è cosa differente dall' 'è' delle cose che 'sono' in senso stretto (τὸ δ' οὕτως ὄν ἔτερον ὄν τῶν κυρίως) (poiché un pensiero unisce o sottrae o 'ciò che è' o che ciò è così siffatto [such-and-such] o che ciò è così tanto o qualcos'altro, qualsiasi cosa esso possa essere - ἢ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἢ ὅτι ποῖον ἢ ὅτι ποσὸν ἢ <εἶ> τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἢ διάνοια), noi dobbiamo lasciar da parte cosa 'è' in senso accidentale, così come cosa 'è' nel senso di essere vero (τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν ἀφετέον): infatti la causa del primo è indeterminata, mentre quella dell'altro è un'affezione del pensiero (τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος), ed entrambi riguardano i restanti genera dell'essere e non rivelano una natura esterna dell'essere (καὶ ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐδ' ἂν τινα φύσιν τοῦ ὄντος). Dato che le cose sono così, si lascino queste da parte, e consideriamo le cause e i principi dell'essere stesso, in quanto essere (διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω, σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὄν)».

L'interpretazione di questo passo si presenta come volutamente *concordista* nei confronti di Θ 10, in adempienza al metodo dichiarato di “moderata armonizzazione”²³¹ tra le apparenti divergenze dei testi aristotelici. Di contro al frequentemente rilevato contrasto tra E 4 e Θ 10, Crivelli sostiene che nel primo passo vi è un rimando, quasi una promessa di trattazione (alle righe 1027b 28 - 29), che trova il suo successivo mantenimento proprio in Θ 10, e che quindi sia possibile considerare in maniera coerente l'apparente dissidio - non solo con questo, ma anche con gli analoghi contenuti di *De An.* III, 6. Il primo problema riguarda se vero e falso siano

²³¹ È d'interesse riportare in nota l'attitudine metodologica espressa da Crivelli stesso: «Il mio intento è quello di 'armonizzare moderatamente': io trovo che la mia attenzione sia attratta più dagli aspetti comuni che da quelli di differenza, e che io sia incline a provare a spiegare le apparenti divergenze come *meramente* apparenti. Questo non significa di certo che io ignori, o che io provi a tutti i costi a risolvere, ogni apparente inconciliabilità delle opere di Aristotele. Ciò significa semplicemente che io considero una divergenza essere <come tale> reale, e dovuta o ad un errore o ad uno sviluppo nel pensiero di Aristotele, solamente quando non può essere spiegata altrimenti. È impossibile che Aristotele, per quanto acuto egli fosse, non abbia mai commesso uno sbaglio nel discutere tematiche che ancora oggi ottendono le menti più fini, ed è implausibile che egli non abbia mai cambiato idea nel corso di trenta o più anni di ricerca filosofica. Non di meno, sembra essere fondato assumere che un errore o uno sviluppo abbiano avuto luogo soltanto quando non vi siano spiegazioni filosofiche e filologiche che ne rendano ragione. Parte della motivazione per procedere in questo modo è che lo sviluppo del pensiero aristotelico è oggetto di grande dibattito fra gli storici». P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 41. Ns. trad.

presenti o meno nei pensieri circa unità non composte, mentre il secondo problema riguarda se vero e falso attengono agli oggetti o meno.

In merito al primo problema, si può dire che, in effetti, in E 4, 1027b 27 - 28 il vero e il falso vengono detti essere non negli oggetti, ma nel pensiero, mentre in Θ 10, 1051b 17 - 1052a 4 viene detto che i pensieri circa unità non-composte sono veri e non possono essere falsi, così come in *De An.* III, 6 430b 26 - 31 dove viene detto che vero è l'intelletto di "ciò che è". Là dove la maggior parte dei commentatori interpretano facendo riferimento alla distinzione tra pensiero discorsivo (*διάνοια*) e pensiero intuitivo (*νοῦς*), e sostenendo che attraverso quest'ultimo soltanto sia possibile cogliere il vero delle essenze e delle sostanze semplici, più semplicemente Crivelli spiega E 4 sottintendendo un "entrambi", ovvero «in E 4 Aristotle can be understood as saying that truth and falsehood are not *both* present in thoughts concerning simple items»²³².

Il secondo problema, ovvero se vero e falso attengono agli oggetti, come sembrerebbe dire Θ 10, oppure se vero e falso non attengono agli oggetti, ma solo al pensiero, come dice E 4, viene risolto ricorrendo alla già menzionata distinzione tra 'essere vero' e 'essere nel senso più stretto di vero', e quest'ultimo significato specifico (di Θ 10) soltanto sarebbe proprio degli oggetti, a differenza di "vero" usato in senso ordinario (in E 4) che si riferirebbe solamente ai pensieri.

In forza del guadagnato concordismo tra i due passi, si mette allora in relazione l'essere unito (*joined*) o l'essere diviso (*separated*) dei termini operato dal pensiero (secondo una credenza di forma predicativa, affermativa o negativa) di cui si parla in E 4 con il rilevare quegli stessi termini come effettivamente congiunti (*combined*) o effettivamente disgiunti (*divided*) negli stati di cose di Θ 10, arrivando a sintetizzare come segue i due ulteriori punti:

[8] «In una credenza predicativa affermativa un termine *p* è unito con un termine *s*. Per *p* essere unito con *s* è per *p* essere pensato essere congiunto con *s*. *p* ed *s* sono gli oggetti (individuali o universali) di cui si dà considerazione. La credenza predicativa affermativa è vera (/falsa) quando e solo quando *p* è congiunto con (/diviso da) *s*.

[9] In una credenza predicativa negativa un termine *p* è separato da un termine *s*. Per *p* essere separato da *s* è per *p* essere pensato esser diviso da *s*. *p* ed *s* sono gli oggetti (individuali o universali) di cui si dà

²³² P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 64.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

considerazione. La credenza predicativa negativa è vera (/falsa) quando e solo quando p è divisa da (/congiunta con) s »²³³.

“Unione” e “separazione” hanno luogo di per sé sul piano dell’essere, mentre, i rispettivi processi, di “congiunzione” e “disgiunzione”, hanno luogo nel pensiero. Il parallelo tra il pensare secondo unione ($\tau\acute{o} \acute{\alpha}\mu\alpha \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) e il pensare secondo separazione ($\tau\acute{o} \chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) di cui si parla alla riga 1027b 23 trova concreto riscontro nell’essere unito e nel trovarsi separato nella realtà. Dato che questi due processi sembrano applicarsi ad ambiti differenti, si può avere l’impressione che esistano corrispettivamente due diversi ordini di applicazione: quello dell’essere e quello del pensiero. Crivelli, che pure evita quest’idea, parla a questo proposito di «*combination and division on different levels*», dicendo, giustamente, che «l’unire (/il separare) implicati in una credenza predicativa affermativa (/negativa) è cosa differente dall’unione (/separazione) ‘ontologica’ che può riguardare quegli stessi oggetti e determina il vero e il falso della credenza predicativa»²³⁴. Anche Zanatta, nel suo commento alla *Metafisica*, parla di «due livelli», uno *logico* (o *psicologico*) ed uno, come Crivelli, *ontologico*. Può essere utile riportare la sua spiegazione di questo passo di E 4, che sostanzialmente condividiamo, ma con una accortezza di lettura circa lo statuto di questi due livelli di cui si parla: (1.) piano logico e piano ontologico non sono da intendersi in Aristotele come due livelli distinti, né per ordinamento, né, tanto meno, spazialmente separati; (2.) anche qualora il primo lo si volesse chiamare piano “psicologico”, dato che la psicologia per Aristotele rientra nella scienza fisica, tale piano avrebbe comunque la stessa valenza epistemologica di quello sentito come più empirico, ovvero, non è perché il secondo è detto “ontologico” che è più “reale” del precedente; (3.) non conseguono, rispettivamente, verità di prim’ordine e verità secondarie, ma l’unione e la separazione, così come la congiunzione e la disunzione, contraddistinguono un medesimo ed uno valore di verità/falsità.

[Zanatta 2009, pg. 991 - 993] - «Ps.-Alessandro ritiene che la connessione e la separazione di cui parla Aristotele siano *unicamente* quelle del pensiero che congiunge o disgiunge le determinazioni effettivamente congiunte o disgiunte nelle cose, per cui il vero e il falso esistono soltanto nel pensiero e non nelle

²³³ *Ibid.*, pg. 68.

²³⁴ *Ibid.*, pg. 69.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

cose, ed esattamente questo lo Stagirita puntualizzerebbe con l'affermazione «*Infatti, il vero e il falso non sono nelle cose, come se il bene fosse il vero e il male subito il falso, ma nel pensiero*». «L'essere come vero e il non essere come falso - scrive infatti il commentatore - riguardano la connessione e la divisione, perché il falso e il vero non si trovano nelle cose. Se infatti il vero e il falso non fossero un'affezione della nostra mente e non riguardassero la connessione e la divisione, ma fossero nelle cose, come Aristotele stesso afferma, allora dicendo "bene" senz'altro bisognerebbe intendere "vero" e il bene sarebbe "vero", dicendo invece "male" si dovrebbe intendere "falso"» (Ps-Alex., *In Arist. Metaph.*, 457, 24 ss.). In tal modo, l'affermazione in oggetto avrebbe il solo significato di escludere che l'essere come vero e il non essere come falso riguardino il discorso metafisico. Il che sembra strano: ché, se il vero e il falso costituiscono uno dei significati dell'ente, come effettivamente Aristotele precisa che lo costituiscono, e l'ente studiato dalla metafisica è l'ente in quanto ente, allora (a) è difficile credere che non attengano *anche* all'ente in quanto ente, ma soltanto all'ente in quanto pensato; (b) in ogni caso, la congiunzione e la disgiunzione che opera il pensiero ha necessariamente come correlato la connessione e la disgiunzione delle determinazioni «delle» cose, per il fatto stesso di esprimere, la congiunzione e la separazione operate dal pensiero, il vero e il falso. Ma se il vero e il falso consistono in una congiunzione e in una separazione, e queste hanno luogo sia nel pensiero (come congiunzione e separazione che esso opera) che nelle cose (come congiunzione e separazione delle determinazioni in esse presenti), allora il vero e il falso si costituiscono come a due livelli: uno *logico* (o *psicologico*), attinente alla congiunzione e alla separazione operate dal pensiero, e uno *ontologico*, attinente alla congiunzione e alla separazione delle determinazioni della cosa. Su questa base, la frase in oggetto può essere interpretata anche come puntualizzazione da parte dello Stagirita che il vero e il falso che interessano il discorso metafisico non sono il vero e il falso nella valenza logica (o psicologica), ma il vero e il falso nella valenza ontologica. Il suo senso complessivo si delineerebbe allora nei termini seguenti: il vero e il falso - quel vero che, per quanto attiene alle cose composte, consiste nell'essere insieme delle determinazioni che sono insieme e nell'essere separate delle determinazioni che sono separate, e quel falso che, relativamente al medesimo genere di cose, consiste nel contrario, [...] sono nelle cose, e rappresentano quell'essere assieme e quell'essere separati non al modo di una semplice consecuzione, ma così da costituire alcunchè di unitario, com'è detto nelle righe immediatamente precedenti. Si tratta del vero e del falso che, esistendo nelle cose, perché chiamano in causa l'unità o la separazione delle determinazioni effettivamente esistenti in esse, considerate sotto il profilo del loro essere determinazioni delle cose, sono tali in senso ontologico, e in questa valenza interessano il discorso metafisico. Ma il vero e il falso hanno anche una valenza logica: si tratta di quel vero e di quel falso che esistono nel pensiero, il quale giudica «giudica», «dice» unito ciò che è unito e disunito ciò che è disunito. Ebbene, questo vero e questo falso non interessano il discorso metafisico. Aristotele aggiunge una precisazione: per ciò che riguarda le cose semplici (*τὰ ἀπλά*), ossia le essenze o i che cos'è (concordo con Ross, *Metaph.*, I, pg. 365 nel ritenere che i «che cos'è» sia l'esplicazione di «le cose semplici», nonostante la distinzione di 1051 b 25 - 27 tra *τὸ τί ἐστὶ* e *αἱ μὴ συνθεταὶ οὐσίαι*), non esistono un vero e un falso che abbiano luogo nel pensiero, ma -

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

come si chiarisce in *Metaph.*, IX, 10, 1051 b 17 ss. - riguardo a questo tipo di enti sono possibili soltanto l'apprenderli (*θιγγεῖν, θιγγάνειν*) o l'ignorarli»²³⁵.

Circa la verità o falsità delle «cose semplici» o, come le chiama Crivelli, «unità non-composte», parleremo più sotto.

Proseguiamo con la terza sezione in merito all'ultimo operatore di verità o falsità: sono da considerarsi in Aristotele fattori di verità o di falsità le *frasi*, o meglio, gli enunciati proposizionali, eventi linguistici che occorrono in un tempo relativamente circoscritto, e passibili, appunto, d'essere o veri o falsi. Non ogni frase è vera o falsa, infatti vi sono alcuni tipi di frasi, come ad esempio le preghiere, che secondo Aristotele non sono né vere né false. Non è questo il caso di quel particolare tipo di asserzioni che sono gli enunciati proposizionali. Contro il relativismo, inoltre, Aristotele non lascia dipendere il valore di verità di un enunciato proposizionale dall'interpretazione della stesso, in quanto si assume, senza alcun margine di ambiguità, che la frase sia sempre fondata sul significato condiviso delle locuzioni che la compongono. Crivelli traducendo qui *λόγοι* con «utterances», vuole sottolineare probabilmente il carattere comunicativo-linguistico di queste asserzioni, vale a dire, sembrerebbe, enunciati proposizionali *pronunciati, espressi* ed effettivamente *compresi*²³⁶. Per spiegare la natura degli enunciati proposizionali ai quali la teoria aristotelica della verità farebbe riferimento, ci si rifà alla distinzione analitica tra “expression-type” e “expression-token”. La distinzione adoperata, - che potremmo intendere in modo analogo alla distinzione aristotelica tra genere e individuo di quel genere -, è una distinzione che separa un concetto astratto (*type*) dagli oggetti che, di quel concetto, ne sono occorrenze particolari (*tokens*). Seguendo questa distinzione, allora, per Aristotele gli enunciati sarebbero da ascrivere a tanti “expression-tokens”, ovvero a tante individualità proposizionali, delle quali - se non fraintendiamo - non si può dare uno schematismo generale di validità, ma soltanto una considerazione di verità o falsità *caso per caso*. Allo stesso modo in cui le sostanze prime individuali sono “prime” rispetto alle sostanze seconde (quali generi e specie), anche le asserzioni particolari

²³⁵ M. ZANATTA, note a *Metaph.* E, 4, in ARISTOTELE, *Metafisica*, vol. I, Rizzoli, Milano, 2009, pg. 991 - 993, n. 54. *Spaziatura ns*. Questa distinzione era già presente, per quanto ci è dato di sapere, almeno in E. BERTI, *I luoghi della verità secondo Aristotele. Un confronto con Heidegger*, in V. MELCHIORRE, *I luoghi del comprendere*, V&P, Milano, 2000, pg. 3 - 27.

²³⁶ Per giustificare questa sua considerazione, P. CRIVELLI (*op. cit.*, pg. 72 - 75) adduce quattro argomenti, qui non ripresi, sull'uso di «λόγος» e di «ἀληθεύειν» tratti da *Cat.* 4a 21 - 4b 19 e *De Int.* 16b 6 - 22; ss. e da altre opere.

sono da considerarsi “prime” rispetto a gruppi di espressioni considerate nel loro insieme o rispetto a modelli collettori di enunciati generali. Dunque, da un punto di vista linguistico, questo primato conferirebbe maggior titolo per considerare essere gli enunciati proposizionali, nella loro individualità d’espressione, dopo stati di cose e pensieri, i fattori di verità o falsità.

[2] Osserviamo poi come, dopo aver trattato dei «portatori di verità o di falsità», nella sezione successiva Crivelli prenda in analisi e sistematizzi quelle che vengono chiamate «condizioni di verità per le asserzioni predicative». Come è stato già riconosciuto, solamente certi tipi di espressioni sono propriamente portatori di verità e di falsità ed esse sono frasi assertoriche. Le frasi assertoriche o, più brevemente, *asserzioni*, possono principalmente essere di due tipi: o asserzioni predicative o asserzioni esistenziali. Le asserzioni predicative, delle quali qui andremo con Crivelli ad occuparci per prime, sono quel semplice «dire» (-φάσις), affermativo (κατάφασις) o negativo (ἀπόφασις), «di qualcosa riguardo a qualcosa» (τινός κατὰ τινός), cioè, nella fattispecie, quelle asserzioni abitualmente riconducibili alla struttura formale di (almeno) un predicato *p* “detto di” (almeno) un soggetto *S*. Si tratta, certo, di frasi piuttosto elementari, (come, ad esempio «Socrate è seduto»), ma, nella loro semplicità, sono considerate - da Aristotele in poi - efficacissime per rilevare in esse il comportamento che va assumendo il valore di verità.²³⁷

Ma prima di affrontare la logica predicativa aristotelica, si sente l’esigenza di offrire contestualmente un chiarimento rispetto alla nozione, precedentemente già utilizzata ma non ancora ben messa a fuoco, di «universali» in Aristotele, e di offrire in particolare un chiarimento per quanto riguarda, (1.) la loro definizione, (2.) la loro natura di dipendenza ontologica dalla sostanza individuale e (3.) la loro perduranza.

²³⁷ «La linguistica moderna ha specializzato i termini di soggetto e predicato in senso sintattico, riservando all’analisi della struttura informativa l’opposizione *topic/comment*. Una frase può essere infatti scomposta in una “parte topicale” e una parte di “comment”. Il *topic* di una frase è normalmente definito come “ciò di cui parla la frase”. Il completamento del *topic*, cioè la predicazione che gli viene applicata, è detto *comment*. [...] Si dice poi *focus* il punto maggiormente saliente di una frase, quello che contiene l’informazione principale che si vuole fornire. [...] La frase predicativa è una frase con una struttura *topic-comment* <semplice>, con *focus* sul *comment* o su parte di esso. La frase predicativa è una frase in cui si dice qualcosa riguardo ad un referente in *topic*. La tipica frase predicativa è appunto quella composta da soggetto e predicato, con l’accento principale della frase sulla parte finale del *comment*». C. ANDORNO, *La grammatica italiana*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pg. 132 - 133. «I linguaggi di questo genere, detti *predicativi* o *elementari*, pur essendo relativamente semplici, possiedono cospicue capacità espressive (anche se <non tutte le sfumature semantiche delle lingue naturali vi possono essere espresse>). Perciò, è soprattutto su di essi che si è concentrata l’attenzione dei logici: vi si può infatti formalizzare l’aritmetica e, secondo autorevoli filosofi come Willard V. O. Quine, essi dovrebbero bastare per tutti gli scopi scientifici». F. BERTO, *La logica da zero a Gödel*, Laterza, Roma - Bari, 2007, pg. 68.

Il testo preso inizialmente a riferimento è il seguente:

T3.21 [Aristot., *De Int.* 7, 17a 38 - 17b 1; Trad. su Crivelli, pg. 79] - «*Degli oggetti alcuni sono universali, altri individuali (ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον) e io chiamo 'universale' ciò che è di natura tale da esser predicato di molte cose (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι), mentre io chiamo 'individuale' ciò che non lo è (καθ' ἕκαστον δὲ ὁ μὴ), ad esempio, uomo è un universale, Callia un individuo (οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον).*».

Innanzitutto viene scartata l'idea secondo la quale gli universali siano semplicemente le parole, come ad esempio la parola "uomo" (solitamente espressa aggiungendo al testo quelle virgolette " " che dovrebbero dare al termine racchiuso tra di esse un senso di maggior astrazione). Quanto può essere osservato, invece, è che l'espressione «<l'universale> è di natura tale da esser predicato di molte cose» della linea 17a 39 - 40 (ὁ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι) può essere intesa o come una possibilità o come una necessità, cioè può valere o come «può in virtù della sua natura» oppure come «per la sua propria natura *deve*» essere predicato di molte cose. Il problema che vi sta dietro è quello di capire se un universale esista anche quando sia predicato non di molte cose, ma di una soltanto: non sembra infatti il caso che un universale sia tale in questo secondo caso e tanto meno lo sia quando non sia predicato di alcunché (infatti, ci si domanda, sarebbe "universale" di che cosa?), perciò è da preferire la seconda interpretazione "forte" («un universale per la sua propria natura *deve* essere predicato di molte cose»), come del resto va esplicitamente a confermare anche quest'altro passo aristotelico:

T3.22 [Aristot., *De Part. Anim.* I 4, 644a 27 - 28] - «*Gli universali sono comuni: infatti noi chiamiamo universali ciò che attiene di molte cose (Τὰ δὲ καθόλου κοινά· τὰ γὰρ πλείοσιν ὑπάρχοντα καθόλου λέγομεν).*».

A questo punto, Crivelli ritiene di avere già sufficienti elementi per poter offrire una risposta a (1.) chiarimento degli «universali» in Aristotele, proponendone una definizione e, di rimando, proponendo anche una plausibile definizione di «individui»:

[10] Un universale è un oggetto <la cui natura non è né mentale, né linguistica> che è predicato di molte cose.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

[11] Un individuo è un oggetto <la cui natura non è né mentale, né linguistica> che *non* è predicato di molte cose.

Per quanto riguarda invece (2.) la natura di «dipendenza ontologica» degli universali, viene ricordata questa affermazione di Aristotele:

T3.23 [Aristot., *Metaph.* Z 16, 1040b 26 -27] - «Nessuno degli universali esiste separatamente dagli individui (οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίζ).».

Crivelli intende qui «non separatamente» nel senso di «non indipendentemente» e perciò introduce la seguente regola:

[12] Ogni universale esiste quando e solo quando è predicato di almeno un individuo o altro che in un dato momento o in un altro tempo esiste.

Inoltre, a proposito del tempo, Aristotele sembra ammettere che (3.) la perduranza degli universali sia *eterna*, non nel senso delle Idee platoniche, ma nel senso che gli universali, fintanto che siano predicati, (e lo devono essere per potersi definire tali) esistono sempre. Gli universali in quanto tali, infatti, godono di «incorruttibilità», cioè di una perdurante validità:

T3.24 [Aristot., *An Post.* I, 24, 85b 15 - 18; Trad. su Crivelli, pg. 81] - «Se <dell'universale> c'è un'unica definizione e l'universale non è un omonimo (ἔτι εἰ μὲν εἶη τις λόγος εἷς καὶ μὴ ὁμωνυμία τὸ καθόλου), allora gli universali non sono in minor grado di alcuni dei particolari, ma anche di più (εἶη τ' ἂν οὐδὲν ἦττον ἐνίων τῶν κατὰ μέρος, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον), nella misura in cui gli incorruttibili sono tra loro [sc. tra gli universali] (ὅσῳ τὰ ἀφθαρτα ἐν ἐκείνοις ἐστί), mentre i particolari sono più corruttibili (τὰ δὲ κατὰ μέρος φθαρτὰ μᾶλλον).».

Questo passo serve a Crivelli per sottolineare la relazione tra gli universali e gli incorruttibili, e dunque, qualsiasi cosa con «incorruttibili» si voglia intendere, con la loro perduranza *non soggetta a variazione*. Dal canto nostro, possiamo sottolineare come di questo passo il “grado” degli universali contrapposto al “grado” dei particolari non sia un’osservazione inerente al maggiore o minore valore d’esistenza “fisica”, come aggettivi quali «corruttibili/incorruttibili» possono lasciar pensare, ma alla loro *validità logica* in base al tempo, più stabile sul piano dell’universale, più mutevole sul piano dei particolari. Scrive infatti Mignucci in riferimento a questo passo: «all’universale

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

corrisponde un *λόγος εἰς* (85b 15), un contenuto concettuale unitario, che ne esclude l'omonimia. Quindi l'universale non è un *flatus vocis* ed anzi è, almeno in alcuni casi, *più reale* degli individui cui si applica, nel senso che di essi esprime quanto c'è di permanente»²³⁸. La maggior realtà che un universale aristotelico può esprimere («più reale»), aggiungiamo noi, non è da intendersi in senso ontologico, ma in senso squisitamente logico. Infatti così Barnes la intende: «At first sight <it seems> like an avowal of Platonism. But the reference to what is 'imperishable' indicates the following gloss: genuinely universal propositions cannot change their truth-value and thus are more real than those particular proposition (i.e. *singular* proposition) that can»²³⁹.

Crivelli aggiunge anche la seguente citazione:

T3.25 [Aristot., *De Gen. Anim.* II 1, 731b 35 - 732a 1; Trad. su Crivelli, pg. 81] - «*Un genere - sia esso di uomini, animali e piante - esiste sempre (διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζώων ἐστὶ καὶ φυτῶν)*».

Anche se qui si parla di «*γένος*», Aristotele concepisce sempre i generi naturali - da un punto di vista logico - alla stregua di universali e qui tali generi-universali vengono esplicitamente detti «*esistere sempre*». Dunque gli universali aristotelici sono sempre «*istanziati*», scrive Crivelli, ovvero, sempre realizzati dalle individualità che (prima o poi) li costituiscono, e sono, per questo, esistenti sempre.

Una volta perciò chiarito lo statuto degli universali, l'analisi prosegue nel merito delle condizioni di verità per le asserzioni predicative, e questa successiva analisi, è utile ricordare, si svolge *in continuità* con il precedente studio dell'«*essere come vero*» aristotelico, in quanto, come scriveva Giorgio Colli, nell'articolazione del giudizio si realizza propriamente la funzione «*unificante*» propria dell'«*ὄν ὡς ἀληθές*»:

[Colli 1966, Fr. 226d, pg. 290] - «*Congiunzione dell'ἔν-ὄν-ἀληθές nella teoria del giudizio: l'essere costituisce il giudizio, ma questo giudizio costituito dall'essere rappresenta l'unità delle sue parti (oggetto composto). La funzione cosiddetta unificante dell'essere (copula) è proprio qui - l'essere significa pensare come un oggetto il contenuto del giudizio, dove le parti sono congiunte, cioè formano un'unità che è anche la verità (il dire). Quindi non è che l'essere serva a congiungere ciò che è staccato (copula), ma essere significa*

²³⁸ M. MIGNUCCI, *Commento a ARISTOTELE, Analitici Secondi, Organon IV*, a c. di M. Mignucci, con un'Introduzione di J. Barnes, Laterza, Roma-Bari, 2007, pg. 228. *Corsivo ns.*

²³⁹ J. BARNES, *Commentary on ARISTOTLE, Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford, 2002², pg.185.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

qui la stessa cosa di unità - cioè non è un elemento *dinamico* (dinamica è la modalità), ma statico simile al segno uguale (=), esprime che quel *diverso* è *sin dal principio uno* non un diverso unificato ma un'unità *analizzata* - ciò che unifica è la causalità <sc. che già porta ad essere l'oggetto composto così come esso è>». ²⁴⁰

Lo studio delle condizioni di verità dei giudizi predicativi, a leggere questo appunto di Colli al riguardo, può essere inteso come un'analisi dell'unità *se è effettivamente unità* (σύνθεσις) e viceversa, - si può inferire - lo studio delle condizioni di falsità dei giudizi predicativi può essere inteso come un'analisi della non-unità *se è effettivamente non-unita* (διαίρεσις). La *verifica di questi «se»* è ciò in cui precisamente consiste lo studio delle condizioni di verità/falsità dei giudizi predicativi.

L'analisi di Crivelli prosegue in questo senso attraverso il riferimento al seguente passo, tratto da poche righe dall'inizio del *De Interpretatione*:

T3.26 [Aristot., *De Int.* 1, 16a 9 - 18; Trad. su Crivelli, pg. 82] - «Così come nell'anima alcuni pensieri non sono né veri né falsi, mentre altri è necessario che siano uno o l'altro (ἔστι δέ, ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον), così è anche nei suoni pronunciati (οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ): infatti falsità e verità hanno a che fare con l'unione e la separazione (περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές). Così nomi e verbi <presi> di per sé assomigliano a pensieri che sono senza unione e separazione (τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῶ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι), ad esempio 'uomo' e 'bianco', quando <a queste espressioni> niente vi sia aggiunto (οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι): ed infatti così non sono né veri né falsi, sebbene siano segni di qualche cosa di specifico (οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. σημείον δ' ἔστι τοῦδε); infatti anche 'capricervo' significa qualcosa, ma non è ancora vero o falso (καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος), - fintanto che non sia stato aggiunto 'essere' o 'non-essere', o semplicemente o con riferimento al tempo (ἔαν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον)».

Il brano, rileva Crivelli, mette a confronto pensieri che non sono né veri né falsi e che sono senza "unione e separazione", da una parte, con pensieri che sono necessariamente o veri o falsi ed implicano "unione e separazione", dall'altra. Quanto qui detto riguardo all'unione e alla separazione ricorda molto da vicino quanto già rilevato a partire dal passo di *Metaph.*, E 4. La compatibilità reciproca tra questi due passi, qualora venisse comprovata (come Crivelli si adopera a fare), andrebbe a vanificare non solo l'obiezione, secondo la quale le considerazioni di E 4 sarebbero

²⁴⁰ G. COLLI, *La ragione errabonda, Quaderni postumi (1955 - 1977)*, a c. di E. Colli, Adelphi, Milano, 1982, pg. 290, Fr. 226d.

irrelate da queste di *De Int.* 1, 16a 9 - 18, ma anche, più in particolare, l'obiezione secondo la quale l'unione e la separazione di cui si parla nel passo soprariportato sarebbero processi applicabili solo ai pensieri, distintamente da E 4, dove si parlerebbe invece di unione e separazione inerenti alle cose.

È opportuno innanzitutto rilevare come nel passo di *De Int.* 1, 16a 9 - 18 Aristotele tracci non una sola, ma una *doppia* analogia tra "pensieri senza unione e disunione" e "nomi e verbi di per sé né veri né falsi", da una parte, e "pensieri che implicano unione e disunione" e "espressioni linguistiche che sono o vere o false", dall'altra. Queste ultime espressioni "che sono o vere o false", anche se Aristotele espressamente non lo dice, vengono plausibilmente intese da Crivelli così come sembra intendere il commento di Ammonio (*In Int.* 28, 29 - 31; 29, 18 - 26), ovvero come espressioni che hanno la forma di *asserzioni predicative*. E i termini passibili di unione/separazione coinvolti nella predicazione, più che i pensieri, sono da intendersi in ultima analisi, come *gli oggetti* di cui si dà pensiero.

Oltre al presunto contrasto con E 4, è ancor meno plausibile rilevare qui un contrasto con *Metaph.* Θ 10, dove si diceva, sostanzialmente, che certi pensieri riguardo a sostanze non-composte sono sempre veri senza alcuna unione o separazione, mentre qui si legge appunto che falsità e verità hanno a che fare con l'unire e il separare. Il contrasto è presunto e apparente, perché secondo Crivelli quanto Aristotele sta dicendo in *De Int.* 1, 16a 9 - 18 è che soltanto nel caso in cui si dia unione o separazione il vero e il falso possono essere *entrambi* presenti come *possibilità*: la bivalenza può infatti non valere nemmeno come possibilità di alternative nel caso in cui vi siano pensieri *necessariamente* veri (che Crivelli dirà poi essere "*credenze affermative esistenziali*").

Così, tra i pensieri che *non* implicano unione e separazione alcuni saranno necessariamente veri (e sono chiamati «*credenze affermative esistenziali riguardo unità non-composte*»), altri saranno necessariamente falsi (e sono chiamati «*credenze negative esistenziali riguardo unità non-composte*»), e ve ne saranno altri ancora che saranno necessariamente né veri né falsi (e sono chiamati «*concetti*»). Come ha scritto a più riprese E. Berti: «En particulier, le passage du *De Interpretatione* ... il n'oppose pas une intellection toujours vraie à une autre intellection qui au contraire est caractérisée par

L'alternative entre le vrai et le faux, mais il oppose une intellection qui n'est ni vrai ni fausse à une intellection qui doit être vraie ou fausse, de même qu'il arrive dans les voix, où les noms et les verbes ne sont ni vrais ni faux, tandis que les propositions sont vraies ou fausses»²⁴¹. Ciò con cui viene istituito il confronto dei nomi e dei verbi presi di per sé che non sono né veri né falsi sono perciò quei pensieri non suscettibili (e necessariamente non suscettibili) di un valore di verità: dunque il confronto qui in oggetto vale propriamente per una sottoclasse di pensieri, per quelli che non implicano unione e separazione, e che Aristotele non distingue terminologicamente, ma che sono stati poi detti appunto «concetti».

A questo punto, alcuni ulteriori passaggi del *De Interpretatione* sono utili per delineare una più sistematica teoria aristotelica delle asserzioni predicative, definendo e distinguendo queste ultime da altri tipi di espressioni. Riportiamo alcuni brevi estratti dai paragrafi 4, 5 e 6 del trattato aristotelico:

T3.27.a [Aristot., *De Int.* 4, 16b 33 - 17a 4; Trad. su Crivelli, pg. 86] - «Ogni proposizione è portatrice di significato (ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός) non come uno strumento, ma, come abbiamo detto, per convenzione (οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην). Ad ogni modo, non ogni proposizione assertoria ma solamente quella nella quale è presente l'essere vero o l'essere falso (ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει). Non sono infatti presenti in tutte: ad esempio una preghiera è una proposizione ma non è né vera né falsa (οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἢ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής)».

T3.27.b [Aristot., *De Int.* 5, 17a 8 - 9; Trad. su Crivelli, pg. 86] - «La prima proposizione assertoria singolare è l'affermazione, la successiva è la negazione (Ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικός κατὰφασις, εἶτα ἀπόφασις)».

T3.27.c [Aristot., *De Int.* 6, 17a 25 - 26; Trad. su Crivelli, pg. 86] - «L'affermazione è un'asserzione di qualcosa riguardo a qualcosa, la negazione è una asserzione di qualcosa "via da-" qualcosa (κατὰφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφασις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφασις τινὸς ἀπὸ τινός)».

Sia «assertorio» che «asserzione», ricorda Crivelli, «sono etimologicamente collegati al verbo "ἀποφαίνω" che significa "rivelare", "portare alla luce"»²⁴². Intendendo perciò

²⁴¹ E. BERTI, 'Encore sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De Anima* III 6' in A. ALBERTI (a c. di), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze, 1994, pg. 125; ID., 'Encore sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De Anima* III 6' in G. ROMEYER DHERBEY, C. VIANO (a c. di), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996, pg. 393 - 394; ID., 'Réconsiderations sur l'intellection des «indivisibles» selon Aristote, *De Anima* III 6' in ID., *Nuovi studi aristotelici*, Vol. I, *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, 2004, pg. 78.

²⁴² P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 87.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

come sinonimi “asserzione” (ἀπόφασις) e “proposizione assertorica” (λόγος ἀποφαντικός), si può dire che solo queste frasi “rivelatrici”, per quanto alcune di queste non siano né vere né false, siano passibili di dirsi, da un punto di vista predicativo, essere vere o false. E anche sulla base della distinzione del brano soprariportato tra “asserire qualcosa riguardo a qualcosa” e “asserire qualcosa separato “via da-” qualcosa” (ingl. “asserting about / -away from”), Crivelli propone di sistematizzare le considerazioni aristoteliche con le due reciproche seguenti:

[13] In un’asserzione predicativa affermativa il termine p espresso dal predicato è asserito del termine s espresso dal soggetto. Per p essere asserito di s è per p essere congiunto con s . Siano p e s gli oggetti (individuali o universali) di cui si sta dicendo. L’asserzione predicativa è vera (/falsa) quando e solo quando p è congiunto con (/diviso da) s .

[14] In un’asserzione predicativa negativa il termine p espresso dal predicato è asserito essere separato dal termine s espresso dal soggetto. Per p essere asserito essere separato da s è per p essere asserito essere disgiunto da s . Siano p e s gli oggetti (individuali o universali) di cui si sta dicendo. L’asserzione predicativa è vera (/falsa) quando e solo quando p è disgiunto da (/combinato con) s .

È indubbio che per Aristotele le asserzioni predicative siano differenti e più rilevanti rispetto ad altri tipi di espressioni (si pensi solo all’uso che egli ne fa, ad esempio, nella sua sillogistica). Al cap. 7 del *De Interpretatione* Aristotele propone una sua classificazione delle asserzioni predicative:

T3.28 [Aristot., *De Int.* 7, 17a 38 - 17b 12; Trad. su Crivelli, pg. 89] - «Dato che degli oggetti alcuni sono universali, altri individuali (ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ’ ἕκαστον), e io chiamo ‘universali’ ciò che è di tale natura da essere predicato di molte cose (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι), mentre io chiamo ‘individuali’ cosa non lo è (καθ’ ἕκαστον δὲ ὁ μὴ), - ad esempio, uomo è un universale, Callia un individuo (οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ’ ἕκαστον), e dovendo essere che si asserisca che qualche cosa attiene o non attiene (ἀνάγκη δ’ ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ) qualche volta di un universale, qualche volta di un individuo (ὅτε μὲν τῶν καθόλου τινί, ὅτε δὲ τῶν καθ’ ἕκαστον), ne consegue che se uno asserisce universalmente di un universale che qualcosa attiene o non lo attiene (ἐὰν μὲν οὖν καθόλου ἀποφαίνεται ἐπὶ τοῦ καθόλου ὅτι ὑπάρχει ἢ μὴ), ci saranno asserzioni contrarie (ἔσονται ἐναντία ἀποφάνσεις) - esempi di quanto intendo dire con ‘asserire universalmente di un universale’ sono ‘ogni uomo è bianco’ e ‘nessun uomo è bianco’ (λέγω δὲ ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου, οἷον πᾶς ἄνθρωπος λευκός, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός) - , mentre quando si asserisce qualcosa degli universali ma non universalmente, le asserzioni non sono contrarie (ὅταν δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν, μὴ καθόλου δέ, οὐκ εἰσὶν ἐναντία), sebbene che

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

cosa è stato rivelato possa essere contrario (τὰ μέντοι δηλούμενα ἔστιν εἶναι ἐναντία) - esempi di quanto intendo con 'asserire non-universalmente' di universali' sono 'un uomo è bianco' e 'un uomo non è bianco' (λέγω δὲ τὸ μὴ καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τῶν καθόλου, οἷον ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος): uomo è un universale, ma non è come universale che lo si usa in questa asserzione (καθόλου γὰρ ὄντος τοῦ ἄνθρωπος οὐχ ὡς καθόλου χρῆται τῇ ἀποφάνσει) -infatti 'ogni' significa non l'universale, ma che si stia asserendo universalmente dell'universale (τὸ γὰρ πᾶς οὐ τὸ καθόλου σημαίνει ἀλλ' ὅτι καθόλου)».

T3.29 [Aristot., *De Int.* 7, 17b 16 - 20; Trad. su Crivelli, pg. 91] - «Io dico che un'affermazione che indica l'<attenere o il fallire di attenere> universalmente è opposta secondo contraddizione alla negazione che indica il non <attenere o il fallire di attenere> universalmente (ἀντικείμεθα μὲν οὖν κατάφασιν ἀποφάσει λέγω ἀντιφατικῶς τὴν τὸ καθόλου σημαίνουσαν τῷ αὐτῷ ὅτι οὐ καθόλου, οἷον πᾶς ἄνθρωπος λευκός), ad esempio, 'ogni uomo è bianco' - 'non ogni uomo è bianco', e 'nessun uomo è bianco' - 'qualche uomo è bianco' (οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός—ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός)».

Nel primo passo Aristotele distingue le affermazioni (o negazioni) che si riferiscono ad un individuo singolo, ad esempio "Socrate", da quanto invece si riferisce ad universali: avremo, rispettivamente, asserzioni predicative singolari ed asserzioni predicative generali²⁴³, le quali si dividono a loro volta in generali indeterminate e generali quantificate²⁴⁴, che possono essere quantificate come particolari o universali.

[15] -Un'asserzione predicativa affermativa (/negativa) singolare asserisce che l'universale inteso dal suo predicato attiene (/non attiene) all'individuo inteso dal suo soggetto.

-Un'asserzione predicativa affermativa (/negativa) universale asserisce universalmente che l'universale inteso dal suo predicato attiene (/non attiene o fallisce di attenere universalmente) all'universale inteso dal suo soggetto.

-Un'asserzione predicativa affermativa (/negativa) indeterminata asserisce non-universalmente che l'universale inteso dal suo predicato attiene (/non attiene) all'universale inteso dal suo soggetto.

[16] -Un'asserzione predicativa affermativa (/negativa) particolare asserisce che l'universale inteso dal suo predicato non fallisce di attenere universalmente (/non attiene universalmente) all'universale inteso dal suo soggetto.

Esempi di questi tipi di proposizioni, come è facilmente desumibile, possono essere molteplici: singolari «Socrate è seduto/Socrate non è seduto»; universali «ogni cavallo è

²⁴³ Circa la designazione delle asserzioni predicative, è da notare che «generali» e «quantificate» sono nomenclature collettive "vuote", non presenti nei testi, ma suggerite per maggior chiarezza della ripartizione e comunque ormai invalse nell'uso.

²⁴⁴ Cfr. nota precedente.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

bianco/non ogni cavallo è bianco»; indeterminate «un cavallo è bianco/un cavallo non è bianco»; e infine particolari «qualche cavallo è bianco/ non ogni cavallo è bianco».

Così come Aristotele aveva detto al capitolo primo del *De Interpretatione* (precisamente alle linee 16a 9 - 18) che solamente i pensieri che sono veri o falsi sono quelli che implicano unione e separazione, così questa considerazione sembra valere anche per le asserzioni predicative, per ciascuna delle tipologie sopra elencate. A questo proposito sembra utile riprendere la fine del capitolo 7 dello stesso trattato:

T3.30 [Aristot., *De Int.* 7, 17b 38 - 18a 7; Trad. su Crivelli, pg. 92] - «*Chiaramente una singola affermazione ha una singola negazione. La negazione deve infatti negare la stessa cosa che l'affermazione ha affermato e separare il medesimo oggetto, o da un individuo o da un universale - preso o come un universale o come non-universale (τὸ γὰρ αὐτὸ δεῖ ἀποφῆσαι τὴν ἀπόφασιν ὅπερ κατέφησεν ἢ κατὰφασις, καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, ἢ τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ ἀπὸ τῶν καθόλου τινός, ἢ ὡς καθόλου ἢ *μὴ ὡς* [Crivelli qui, seguendo il mss n e Weidemann, non adotta la lezione di Ross “ὡς μὴ”] καθόλου). Voglio dire, ad esempio, ‘Socrate è bianco’ e Socrate non è bianco’ (λέγω δὲ οἷον ἔστι Σωκράτης λευκός—οὐκ ἔστι Σωκράτης λευκός). Ma se qualcos’altro è detto essere separato da qualcosa, o la stessa cosa è detta essere separata da qualcos’altro, ciò non lo sarà la negazione opposta, ma un’altra negazione (ἐὰν δὲ ἄλλο τι ἢ ἀπ’ ἄλλου τὸ αὐτό, οὐχ ἢ ἀντικειμένη ἀλλ’ ἔσται ἐκείνης ἐτέρα). L’opposta di ‘ogni uomo è bianco’ è ‘non ogni uomo è bianco’ (τῆ δὲ πᾶς ἄνθρωπος λευκός ἢ οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός); di ‘qualche uomo è bianco’, ‘alcun uomo è bianco’ e di ‘un uomo è bianco’ (τῆ δὲ τις ἄνθρωπος λευκός ἢ οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός), ‘un uomo non è bianco’ (τῆ δὲ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός)».

Le indefinite (ad es. «uomo è bianco/uomo non è bianco»), si noti, proprio perché non quantificate, possono essere circa la loro affermazione e negazione entrambe vere, perché, in materie contingenti non si circoscrive sufficientemente il potenziale ambito di contraddittorietà.

Aristotele pensa che la combinazione asserita da un’asserzione predicativa universale è differente dagli altri tipi di combinazione predicativa, perché si svolge secondo una connettività, potremmo dire, “istanzializzata” nei singolari che nel loro insieme la costituiscono. Proprio questo “insieme” dà un valore conoscitivo maggiore (universale, appunto), ma sempre uno è lo *status* veritativo di riferimento implicato: universale qui, precisiamo, non è la verità in quanto tale, ma la quantificazione espressa.

Ad ogni modo, una volta chiarito lo statuto delle asserzioni predicative in [15] e [16], ecco che allora si passa alla descrizione delle *condizioni di verità* per le medesime.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

A livello espositivo, le *coppie contraddittorie* (dove un membro è un'asserzione predicativa universale) possono, secondo Crivelli, aiutare a ricostruire la natura di alcune combinazioni/divisioni implicate nel vero e nel falso di asserzioni predicative, rispettivamente, universali, particolari e singolari:

[17] Un'espressione *p* che è un'asserzione predicativa è vera quando e solo quando l'universale inteso da (ll'espressione che è) il suo predicato comporta <effettivamente> una certa relazione (di combinazione o di divisione) all'oggetto (universale o individuale) inteso da (ll'espressione che è) il suo soggetto. [Ad esempio, l'asserzione 'la neve è bianca' è vera quando e solo quando 'bianca' si trova effettivamente in una relazione di combinazione con il suo soggetto 'neve']. Il tipo di relazione d'interesse tra l'universale inteso dal predicato e l'oggetto inteso dall'soggetto, dipende da che tipo di asserzione predicativa è *p* [escludendo le asserzioni indeterminate, se ne danno sei possibili casi: affermativa singolare/ negativa singolare; affermativa particolare/negativa particolare; affermativa universale/negativa universale]²⁴⁵.

Anche se Aristotele non parlò mai in modo esplicito di condizioni di verità per asserzioni predicative, questo schema gli può venire plausibilmente attribuito. Su questa scia anche Buridano nei suoi *Sophismata* -redatti a Parigi nella prima metà del trecento, distinse *causa veritatis* e *requisitum ad veritatem*: è probabile che Crivelli, che effettivamente lo cita in nota, si sia ispirato anche a questa più antica ricostruzione della logica predicativa aristotelica per proporre le sue tesi [15] [16] e [17]:

T3.31 [Buridanus, *Sophismata*, II, B, 14] - «Come riassunto, possiamo aggiungere quest'ulteriore conclusione di sintesi. ⁽¹⁾ Ogni <asserzione> affermativa particolare vera è vera perché il soggetto e il predicato sussistono per la stessa cosa (una o più). Ed ⁽²⁾ ogni <asserzione> universale affermativa è vera se qualsiasi cosa (una o più) per la quale il soggetto sussista, il predicato sussiste per quella cosa (o per quelle cose). E ⁽³⁾ ogni <asserzione> particolare affermativa è falsa se il soggetto e il predicato non sussistono per la stessa cosa (o per alcuna delle stesse cose). E ⁽⁴⁾ un'<asserzione> universale affermativa è falsa se il predicato non sussiste per ogni cosa o per tutte le cose per le quali il soggetto sussiste. E ⁽⁵⁾ ogni <asserzione> particolare negativa è vera se l'<asserzione> universale affermativa della quale essa è la contraddittoria è falsa, ed è già stato detto quando questo accade. E questa è la conclusione di sintesi [la quattordicesima nella sua elencazione] che comprende otto conclusioni parziali. [In questo elenco Buridano omette e sottointende le condizioni per la falsità delle ⁽⁶⁾ asserzioni particolari negative e quelle per ⁽⁷⁾ la verità e ⁽⁸⁾ la falsità

²⁴⁵ P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 94. Per amor di sistematicità e completezza, Crivelli dedica anche una cospicua trattazione (*Appendix 5*, pg. 258 - 265) alla presentazione formale della teoria aristotelica del vero per le asserzioni predicative, così come aggiunge una sua ulteriore tesi [18] per spiegare in che modo un predicato attiene o non attiene al soggetto: sia l'appendice, sia la discussione della diciottesima tesi sono state qui tralasciate, perché eccedenti la finalità del presente riferimento.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

delle asserzioni universali negative]. Ciò risulta dalle proposizioni precedentemente stabilite, per via del principio secondo il quale qualsiasi sia la causa del vero di una contraddittoria o sia una condizione per la sua verità, allora quello sarà la causa della falsità dell'altra o la condizione per la sua falsità. Infine, va notato che potendo noi utilizzare le parole convenzionalmente, come la maggior parte delle persone comunemente fa, allora si potrà semplicemente dire riguardo a tutte le proposizioni vere «è così» e riguardo alle proposizioni false «non è così». E io non intendo certo eliminare questo modo di esprimersi, infatti nel parlare spiccio, io stesso ne farò largo uso, non intendendo però che questo significhi sottostare ad alcuna impostazione preconcepita, ma si dovrà <semmai altrettanto> considerare le cause di verità e di falsità precedentemente assegnate in modo differenziato per i differenti tipi di proposizione, come abbiamo detto»²⁴⁶.

Lasciando da parte la pur meritoria ma qui fuorviante distinzione tra ciò che è causa di verità e ciò che invece ne è un requisito, è da rilevare come anche nell'ambito della logica predicativa "aristotelica" non sia plausibile parlare di "gradi" o di "livelli" di verità, per i quali un tipo di predicazione sia «più» vero di altri.

A questo punto della sua trattazione, Crivelli introduce a conclusione di questa sua sistematizzazione una questione apparentemente collaterale, ma in realtà di fondamentale importanza, ovvero si domanda perché Aristotele sostenga una maggior appropriatezza di trattazione dell' 'essere secondo le categorie' rispetto all' 'essere come vero' in ambito metafisico. In *Metaph.* E 4 1027b 29 - 1028a 4, infatti, Aristotele scrive che l'indagine degli enti in quanto enti può tralasciare 'l'essere nel senso di essere vero', essendo 'l'essere nel senso di essere vero' qualcosa di diverso dalle cose che "sono in senso stretto" (1027b 31), come appunto le cose che 'sono nel senso delle categorie'.

La questione del perché 'l'essere nel senso di essere vero' sia escluso dall'indagine metafisica viene originalmente riformulata da Crivelli nella domanda se venga *prima* supposto l'essere come vero oppure se *prima* sta l'essere secondo le categorie. Assegnando il primato di ordinamento tra ciò che attiene all'indagine metafisica e ciò che ve può essere tralasciato si potrà comprendere conseguentemente cosa dei due determini l'altro: se è l'essere della verità che decide dell'essere secondo le categorie o se, viceversa, è l'essere delle categorie che decide dell'essere come vero²⁴⁷.

²⁴⁶ J. BURIDANUS, *Sophismata*, Critical edition with an Introduction by T. K. SCOTT, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977; Cfr. anche la sua trad. ingl. in J. BURIDAN, *Sophisms On Meaning and Truth*, Translated with an Introduction by T. K. SCOTT, pg. 93 - 94. Ns. trad.

²⁴⁷ Per quanto sottile sia la riformulazione, notiamo però che questa nuova domanda non è del tutto sovrapponibile con l'originaria, circa il perché l'essere come vero debba essere escluso dall'indagine metafisica.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

A questa domanda vengono proposte due possibili soluzioni, denominate (1.) «esegesi esistenziale» e (2.) «l'esegesi concettuale».

La prima possibile spiegazione, (1.) *l'esegesi esistenziale*, prevede che le cose che 'sono' nei sensi corrispondenti alle categorie sono "prime" *per natura* rispetto a ciò che 'è' nel senso di essere vero. Si tratterebbe questa di una spiegazione "esistenziale" perché sembrerebbe comprometersi nella seguente "condizione di esistenza" per l'essere come vero:

[19] Se niente 'fosse' in alcuno dei sensi che corrispondono alle categorie, allora niente potrebbe 'essere' nel senso di essere vero.

Qualora si accogliesse questa spiegazione, dice Crivelli, essa risiederebbe allora su due premesse implicite, quali:

[20] Cosa mai 'è' nel senso di essere vero, è una credenza [*belief*].

[21] Una credenza [*belief*] unisce o divide termini che 'sono' nei sensi che corrispondono alle categorie.

Questa spiegazione sembra essere stata sostenuta, tra gli altri, dallo Pseudo-Alessandro, Asclepio, Tommaso, W. D. Ross, H. G. Apostle e C. Kirwan²⁴⁸. È stata sostenuta anche da G. Reale, quando scrive nel suo paragrafo intitolato «l'essere come verità e la ragione della sua esclusione dalla indagine metafisica»:

«Veniamo alla seconda forma di essere [dopo l'essere come accidente] esclusa dall'ambito di indagine della *πρώτη φιλοσοφία*. Come già abbiamo detto per l'accidente, anche per il vero e il falso, ripetiamo che una indagine a fondo esce dai limiti di questo lavoro; basterà precisare il significato dell' « *ὄν ὡς ἀληθές* » e del « *μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος* », quale emerge dalla trattazione di E, 4 (ripresa in Θ, 10 e K, 8) ed individuare la ragione per cui anche questo modo di essere, così come *l'ὄν κατὰ συμβεβηκός*, viene escluso dalla indagine metafisica. L'« *ὄν ὡς ἀληθές* » significa, tradotto alla lettera, «essere come vero», cioè «essere nel senso di vero» e « *μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος* » significa «non essere come falso», cioè «non essere nel significato di falso». L'essere come verità e il non essere come falsità -dice E, 4- consistono nella connessione (*σύνθεσις*) e nella divisione (*διαίρεσις*) delle nozioni. L'essere come vero consiste nell'affermazione della connessione di un soggetto con un predicato, cui corrisponde una reale divisione nelle cose. L'essere come falso è dato,

²⁴⁸ [ALEX. APHR.], in *Metaph.* 458, 7 - 9; ASCL., in *Metaph.* 374, 12 - 16; AQUINAS in *Metaph.* 124 (Cathala/Spiazzi); ROSS (1924) I, 365 - 366; H. G. APOSTLE (1966), pg. 321 - 322; C. KIRWAN (1971/93), pg. 199 - 200, *apud* P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 96.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

invece, dalle posizioni esattamente contrarie a queste. L'essere come vero consiste, pertanto, non altro che nel rispecchiamento da parte del pensiero della realtà e nel pieno adeguarsi di questo a quella. L'essere come vero e il non essere come falso, pertanto, hanno un'esistenza puramente mentale; non esistono nelle cose (*ἐν τοῖς πράγμασιν*), ma solamente nel pensiero (*ἐν διανοίᾳ*). Di conseguenza, l'essere così inteso differisce profondamente dall'essere vero e proprio (*ὄν κυρίως*); più precisamente: l'essere come vero e il non essere come falso non sono se non una maniera d'essere della mente o una «affezione» (*πάθος*) della mente, mentre l'essere vero e proprio deve esprimere una natura oggettivamente esistente *ἔξω τῆς διανοίας* e non un *πάθος τι τῆς διανοίας*. La ragione dell'esclusione dell'esclusione dell'*ὄν ὡς ἀληθές* (e del *μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος*) dall'indagine metafisica, consiste non altro che nell'essere esso stesso un mero modo del pensiero e non qualcosa sussistente *ἔξω τῆς διανοίας*. Riassumiamo con le parole stesse di Aristotele in K, 8: l'essere come vero «... consiste nella connessione che fa il pensiero ed è un modo di essere di questo: *per cui i principî non vanno cercati in siffatto modo d'essere, ma in un essere che sussiste oggettivamente in sé e per sé*». Badisi che Aristotele, a differenza che per l'essere come accidente, per l'essere come vero, non nega che sia possibile scienza o conoscenza; *nega semplicemente che tale indagine rientri nell'ambito della metafisica*. L'essere come verità e il non essere come falsità rientrano, come giustamente ha osservato il Brentano²⁴⁹, nel campo di indagine della logica»²⁵⁰.

Sempre G. Reale, a commento di quella estromissione d'ambito dell'essere come vero di E 4 1027b 25 - 27 parlerà di un *aspetto «logico e noologico»* dell'essere come vero e falso che *non* è d'interesse metafisico, a differenza di un *aspetto «ontologico»* che sembrerebbe invece poter trovare il suo spazio nella scienza metafisica. «Si ricordi, peraltro» egli scrive «che, per Aristotele, si può parlare di un vero o di un falso *ontologico*, cioè *nelle cose*, cfr. *Metaph. α 1* e *Δ 29*; qui (E 4), però, parla solo di quello logico-noologico»²⁵¹. Come abbiamo già avuto modo di sostenere nei capitoli precedenti, questa divisione di aspetti, a nostro parere, non ha alcuna presa in Aristotele, né un aspetto dell'essere come vero è più importante o «più metafisico» dell'altro, tantomeno è accreditabile ad Aristotele un vero ontologico, di residenza “nelle cose”. Abbiamo buone probabilità per credere che invece il senso dell'essere come vero di E 4, di *α 1* e *Δ 29* sia sempre il medesimo, cioè quello esclusivamente logico e, come tale, senso estraneo alla speculazione metafisica, *ulteriore* rispetto alla strumentalità dialettica del valutare *essere* logicamente *vera* un'asserzione o un giudizio. L'essere secondo le categorie, viceversa,

²⁴⁹ Da questa citazione sono state omesse tutte le notazioni di rimando che Reale offre, molte delle quali proprio in riferimento a Brentano, sui contributi del quale si basa principalmente questa sua interpretazione. Al contributo di Franz Brentano circa questo punto abbiamo dedicato uno spazio apposito al *Cap. V*.

²⁵⁰ G. REALE, *Il concetto di “filosofia prima” e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano, 2008 (1961¹), pg. 160 - 162. *Corsivi nel testo*.

²⁵¹ ID. (*a c. di*), ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, Bompiani, 2004, pg. 993.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

si doveva presentare come una declinazione ben più “strutturante” e fondativa per l’indagine teoretico-metafisica che, solo dopo aver redatto i trattati di logica, Aristotele si stava accingendo a compiere.

Ad ogni modo, questo per quanto riguarda l’esegesi esistenziale, sempre condivisa da molti interpreti e da molta scolastica. Per quanto riguarda invece (2.) l’esegesi concettuale, prevede che le categorie sono da considerarsi “prime” in formula, cioè - potremo dire - da un punto di vista di “strutturazione teorica”, rispetto all’essere come vero. Tale spiegazione può essere compendiata nella seguente tesi:

[22] La definizione di vero fa riferimento alle categorie.

Questa tesi sembra essere stata sostenuta, tra gli altri, da H. Maier, M. Heidegger, S. Mansion, J. Owens, K. Oehler e A. G. Vigo²⁵². La “definizione di vero” prevederà in questo caso che una certa credenza [*belief*] debba essere vera quando e solo quando i termini pensati siano reciprocamente relazionati in quel rapporto predicativo “di combinazione” che coinvolge le rispettive categorie, o quando, nel caso della negazione, siano reciprocamente relazionati in quel rapporto predicativo “di divisione” che coinvolge, per così dire, la controparte negativa di quella stessa categoria. Perciò questa spiegazione “concettuale” risiederebbe su questa ulteriore premessa:

[23] Una credenza [*belief*] è vera quando e solo quando essa unisce un universale *p* con un oggetto *s* ponendo che *p* stia rispetto ad *s* in quella relazione predicativa di combinazione che è la categoria della sostanza, e *p* stia ad *s* in questa medesima relazione [...], <o al negativo, e così procedendo per ciascuna delle altre categorie o le loro controparti negative>.

²⁵² H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Hildesheim, 1896/1936¹, 1969², I, pg. 36; M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1926, HGA XXII, a c. di F. - K. Bust, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, pg. 166 - 167; S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Paris - Louvain, 1946, 1976², pg. 236; J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1951, 1978³, pg. 411 - 412; K. OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, Hamburg, 1962, 1985², pg. 178 -179; A. G. VIGO, «Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion», in N. ÖFFENBERGGER, A. G. VIGO, *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hildesheim, Zürich, New York, 1997, pg. 26 - 27, - *apud* P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 96 e 98.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

In conclusione Crivelli prova ad offrire un "assestamento" delle due esegesi, quella esistenziale e quella concettuale, assestamento alla fine del quale egli sembrerebbe prediligere la seconda, la spiegazione concettuale, e questo per due motivi, quali: (1.) innanzitutto perché la addotta priorità «per natura» delle categorie non giustifica il tralasciare l'indagine di ciò che 'è' nel senso di 'essere vero', e (2.) perché quando Aristotele scrive «*l'essere come vero... non rivela una natura esterna all'essere*» questo può significare due cose, o, come tradizionalmente lo si intende, che l'essere come vero non è "esterno alla mente", cioè è una questione di pertinenza della psicologia e non della metafisica, oppure potrebbe altrettanto pur significare che l'essere come vero non è "esterno" alle cose che 'sono nel senso delle categorie', perché l'essere come vero (come da [22]) fa già implicito riferimento *nella sua stessa definizione* alle categorie.

Così conclude Crivelli in modo conciliatorio la sua sintesi in merito:

«Tuttavia, sebbene l'esegesi concettuale è più plausibile dell'esegesi esistenziale, io sospetto che esse siano entrambe corrette. In altre occorrenze nelle quali viene affermato che ciò che 'è' in un certo senso è "primo" rispetto a ciò che 'è' in un altro senso, Aristotele sostiene che abbia luogo più di un tipo di priorità (*cf.* ad es. *Metaph.* Z 1, 1028a 31 - 1028b 2; Θ 8, 1049b 4 - 1050b 6). E tale sarebbe probabilmente la sua intenzione anche in questo caso: egli vuole probabilmente sostenere che le cose che 'sono' nei sensi che corrispondono alle categorie sono "prime" rispetto a ciò che 'è' nel senso di essere vero sia *per natura* (come previsto dall'esegesi esistenziale) sia *in formula* (come previsto dall'esegesi concettuale)»²⁵³.

Aristotele sembra distinguere in molti passi dei suoi scritti la forma di asserzioni del tipo «*Socrate è seduto*» (propria delle asserzioni predicative) dalla forma del tipo «*Socrate è*» nel senso di «*Socrate esiste*». In virtù del rilievo di questa distinzione, si può prospettare un'ulteriore analisi, separata e distinta, dei criteri di verità e di falsità di questo secondo tipo di formulazioni, ovvero delle cosiddette asserzioni "esistenziali". La strutturazione delle asserzioni esistenziali è distinta in base al loro oggetto, che può essere (A) di unità semplici e indivisibili (come le "essenze" e le sostanze incorporee) o (B) di sostanze materiali.

Crivelli introduce innanzitutto (A) la trattazione delle unità semplici attraverso il riferimento ai due seguenti brani, di *De Anima* III 6 e di *Metaph.* Θ 10 (la sezione centrale precedentemente non considerata), nel loro reciproco richiamo:

²⁵³ P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 98.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

T3.32 [Aristot., *Metaph.* Θ 10, 1051b 17 - 1052a 4; Trad. su Crivelli, pg. 101 - 102] - «Ma poi, riguardo alle unità non-composte, cosa sono 'essere' o 'non essere' e vero e falso? (περι δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος;) Infatti sono non composte, così come 'essere' quando sono combinate e 'non essere' se sono divise (οὐ γὰρ ἔστι σύνθετον, ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἂν διηρημένον ἦ), come l'essere bianco del legno e l'essere incommensurabile della diagonale (ὥσπερ τὸ λευκὸν <τὸ> ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον), né il vero e il falso varranno nello stesso senso che nel caso di quelli (οὐδὲ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων). O, come verità nel caso di questi non è lo stesso (ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθές ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό), così pure 'essere' (οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι), ma sono verità e falsità (ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος) - dunque, toccare ed enunciare è verità (τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές) (infatti affermazione ed enunciazione non sono la stessa cosa - οὐ γὰρ ταῦτ' ἀτάφασις καὶ φάσις), mentre essere ignorante è non toccare (τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν), infatti non è possibile essere in errore riguardo a 'ciò che è' se non accidentalmente (ἀπατηθῆναι γὰρ περι τὸ τί ἔστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός). Similarmente, anche riguardo alle sostanze non-composte (ὁμοίως δὲ καὶ περι τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίαις), infatti non è possibile sbagliarsi (οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι). Ed esse sono tutte in atto, non in potenza (καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεία, οὐ δυνάμει): infatti esse verrebbero ad essere e cesserebbero di essere (ἐγίγνοντο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο), ma ora essendo esse stesse non vengono ad essere o cessano di essere (νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται) (infatti si deve venire ad essere da qualche cosa - ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο). Perciò, in riguardo a quelle unità che sono solo ciò che è essere qualcosa e attualità non è possibile sbagliarsi (ὅσα δὴ ἔστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνέργεια, περι ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι), ma o pensarle o non pensarle (ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ): comunque, in riguardo a loro, uno investiga il 'che cos'è' (ἀλλὰ τὸ τί ἔστι ζητεῖται περι αὐτῶν), se esse siano in tal modo o no (εἰ τοιαῦτά ἔστιν ἢ μὴ). Per contrasto, con 'essere' come vero e 'non essere' come falso (τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς τὸ ψεῦδος), uno è vero se è composto (ἐν μὲν ἔστιν, εἰ σύγκειται, ἀληθές), mentre è falso se non è composto (τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος), l'altro è se questo è 'ente' in questo senso (τὸ δὲ ἔν, εἴπερ ὄν οὕτως, ἔστιν), mentre se 'non è' in questo senso non è (εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν). Ma verità è il pensare di queste cose (τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν ταῦτα), mentre falsità non esiste, né errore (τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη), ma c'è l'ignoranza, che non è come la cecità (ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἢ τυφλότης): infatti la cecità è come se uno fosse completamente carente della facoltà di vedere (ἢ μὲν γὰρ τυφλότης ἔστιν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις)».

T3.33 [Aristot., *De An.* III, 6, 430a 26 - 430b 3; 430b 26 - 30; Trad. su Crivelli, pg. 102/107] - «Il pensare unità non indivisibili riguarda unità riguardo le quali non c'è falsità (ἢ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις περι ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος). Per contrasto, dove sia la falsità e la verità sono presenti c'è già una sorta di composizione di pensieri come se essi fossero una singola cosa (ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων) - come, nelle parole di Empedocle «ad essa [la Terra] germinavano teste senza collo» (καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἔφη "ἢ πολλῶν μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν"), e poi furono congiunte dall'Amore (ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ), così anche qui queste unità che erano pensate separate sono composte, ad esempio 'incommensurabile' e 'diagonale' (οὕτω καὶ ταῦτα κεχωρισμένα συντίθεται, οἷον

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

τὸ ἀσύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος) - e, se il pensare riguarda il passato o il futuro, attraverso il comporre e il pensare in addizione al tempo (ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων, τὸν χρόνον προσενοῶν [καὶ] συντίθησι). Infatti la falsità riguarda sempre la composizione (τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί): infatti, anche se di qualcosa bianco si pensa che non sia bianco, si compone il non-bianco (καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν [φῆ, τὸ λευκὸν καὶ] τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν)». [...]

«Un'affermazione è qualcosa riguardo qualcosa (ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος), come pure lo è una negazione (ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις), e ciascuna è o vera o falsa (καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα). Per contrasto, non tutto l'intelletto è tale (ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς), ma quello il quale è di 'ciò che è' secondo il 'ciò che era essere' [essenza] è vero (ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς), e non è qualcosa riguardo a qualcosa (καὶ οὐ τί κατὰ τινος). Ad ogni modo, così come il vedere un oggetto particolare è vero (ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τὸ τοῦ ἰδίου ἀληθές), mentre vedere che l'oggetto bianco è un uomo o no (εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν τὴ μὴ) non è sempre vero (οὐκ ἀληθὲς ἀεί), così è anche per ciò che è senza materia (οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης)».

Al fine dello studio delle asserzioni esistenziali in merito alle unità non-composte, scrive Crivelli, i due passi possono essere considerati compatibili, infatti, (a) si assumono come sinonimi le «unità non composte» (τὰ ἀσύνθετα) di cui si parla nel passo della *Metafisica* con gli «indivisibili» (τὰ ἀδιαίρετα) di cui si parla nel passo del *De Anima* e (b) la tesi secondo la quale «non è possibile essere in errore riguardo a 'ciò che è' se non accidentalmente» del primo brano è considerata corrispondente a «l'intelletto che è di 'ciò che è'... è <sempre> vero».

È evidente già dalle traduzioni che il senso del verbo essere nel senso *copulativo* dello schema proposto per le asserzioni predicative non può qui funzionare per soggetti quali le unità non-composte, perché, proprio in quanto non-composte, ovvero non-“destrutturabili” ontologicamente oltre che logicamente, non possono essere suscettibili di unione o separazione. Allora, conclude Crivelli, «la prospettiva aristotelica sembra essere quella che per un'unità non-composta 'essere' nel senso di essere vero valga semplicemente come “esistere”, “esserci”»²⁵⁴. In questo senso si può parlare di credenze e asserzioni *esistenziali*²⁵⁵ e, come a ancora vedremo, neanche per questo senso di “essere” si può parlare di un maggiore o minor grado di esistenza.

È possibile indurre il fatto che “εἶναι” - ed “εἶναι ὡς ἀληθές” in particolare, possa valere come “esistere” dal seguente esempio delle *Categorie*, che qui leggiamo

²⁵⁴ P. CRIVELLI, *op. cit.*, pg. 103.

²⁵⁵ Qui Crivelli manifesta il suo debito nei confronti dei contributi di Franz Brentano, del quale anche noi discuteremo poi qui le posizioni. *Cfr.* Cap. V.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

(assumendo che l'oggetto in analisi nel brano - alla linea 14b15 - sia 'uomo' nel senso di 'specie uomo', dunque non una sostanza materiale, ma un'unità non-composta quale l'essenza universale di Uomo):

T3.34 [Aristot., *Cat.* 12, 14b 11 - 22; Trad. su Crivelli, pg. 104] - «Tra le cose che convertono come all'implicazione dell'essere (τῶν γὰρ ἀντιστρέφόντων κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθίῃ), cioè [sc. la specie 'uomo'] che è in ogni modo causa dell'essere dell'altro potrebbe ragionevolmente essere detto "primo" per natura (τὸ αἴτιον ὁπωσοῦν θατέρω τοῦ εἶναι πρότερον εἰκότως φύσει λέγοιτ' ἄν). E che vi siano casi di tal genere è chiaro (ὅτι δ' ἔστι τινὰ τοιαῦτα, δῆλον): infatti che uomo è converte come per un'implicazione dell'essere come la proposizione vera riguardo a ciò (τὸ γὰρ εἶναι ἄνθρωπον ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθίῃ πρὸς τὸν ἀληθῆ περι αὐτοῦ λόγον) - (infatti se uomo è, la proposizione in base alla quale noi diciamo che l' 'uomo è' è vera, allora l'uomo è (εἰ γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος, ἀληθὴς ὁ λόγος ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος) e questo da convertire è sicuro (καὶ ἀντιστρέφει γε), infatti (1.) se la proposizione in base alla quale noi diciamo che l' 'uomo è' è vera, allora l'uomo è - εἰ γὰρ ἀληθὴς ὁ λόγος ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος, ἔστιν ἄνθρωπος), ma (2.) la verità della proposizione non è in alcun modo la causa dell'essere dell'oggetto (ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα), mentre l'oggetto sembra in qualche modo la causa dell'essere vero della proposizione (τὸ μέντοι πρᾶγμα φαίνεται πως αἴτιον τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον): infatti (3.) è perché l'oggetto è o non è che la proposizione è detta vera o falsa (τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται)».

Il brano viene così schematizzato nei suoi passaggi concettuali: (1.) La specie uomo 'è' nel senso di essere vero (cioè, 'esiste'), quando e solo quando corrispondentemente l'asserzione 'gli esseri umani ci sono' (= 'Uomo è') è vera. (2.) Però non vale il viceversa: il fatto che l'asserzione 'Uomo è' è vera non è in alcun modo la causa del fatto che la specie uomo 'è' nel senso di essere vera, cioè, della sua esistenza specifica, ma semmai (3.) il fatto che la specie uomo 'è' nel senso di essere vera, cioè, 'esiste', è in qualche modo la causa del fatto che l'asserzione 'Uomo è' è vera. Questo Aristotele avrebbe inteso dire concludendo questa sua riflessione sui correlativi dicendo «è perché l'oggetto è o non è che la proposizione è detta vera o falsa», e non viceversa. Dunque è l'essere vera della cosa nel senso di esistere che condiziona (che è *causa* del) l'essere vera dell'asserzione della cosa. È il primato ontologico che determina, a seconda del corrispondere o meno allo stato (d'esistenza) delle cose, l'aspetto assertivo 'vero' o 'falso', cioè, in questo caso, dell' 'esserci' o del 'non-esserci' dell'unità non-composta. E questo è quanto ha sostenuto anche Michail Peramatzis nel suo recente studio sulla *priorità* in Aristotele:

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

[Peramatzis, 2011, pg. 242] - «Aristotle's suggestion in this passage of *Categories* 12 is that this asymmetry [sc. the asymmetry between a particular substance - *first* - and its non-substance attributes, such as 'being white' - *after* -] is causal-explanatory or grounding. Because [1.] a man is, the statement [2.] 'a man is' is true but not the other way about. This is so despite the fact that there is mutual (perhaps even necessary) implication between a man's being and the corresponding statement's being true. If we apply this conception of ontological priority to particular substances, the intuitive result is that, because they are (as they are), non-substance entities are (as they are) but not the other way about»²⁵⁶.

Questa «priorità ontologica», dunque, è quanto consente di intendere l'«εἶναι ὡς ἀληθές» circa le unità non composte come «esistere», quell'esistere che rende vero il loro affermarle.

«Unità non composte» (*non-composite items*) è un nome collettivo usato per indicare insieme quanto Aristotele chiama «essenze» ('ciò per cui una cosa è quel che è') e «sostanze non-composte» (τὰ ἀ-σύνθετα / τὰ ἀ-διαίρετα), sostanze non-composte che in ultima analisi vengono identificate con le «sostanze incorporee», ovvero Dio e probabilmente i Motori delle altre sfere celesti. Ora, la considerazione fondamentale è che le sostanze non-composte per Aristotele esistono *sempre* e così pure, si può dire, anche le essenze in quanto tali esistono *sempre* («Essenze» viene qui inteso da Crivelli come «*natural kinds*» - come ad es. 'Uomo' - e, come si è rilevato parlando degli universali, essi esistono sempre). Perciò, se per un'unità non-composta 'essere' nel senso di essere vero gli vale come 'esistere', e se tutte le unità non-composte menzionate in *De Anima* III 6 in *Metaph.* Θ 10 esistono sempre, allora tutte le unità non-composte 'sono' sempre, 'sono sempre' nel senso di 'essere >sempre< vere', e ciò comporta precisamente due conseguenze di «infallibilità» logica: (1.) ogni credenza o asserzione affermativa riguardante una di queste unità non-composte è sempre vera, e (2.) ogni credenza o asserzione negativa riguardante una di queste unità non-composte è sempre falsa.

Tornando al brano di *Metaph.* Θ 10, 1051b 17 - 1052a 4, si rende necessario chiarire il significato di tre verbi lì utilizzati e cioè chiarire (1.) in che senso il «toccare» (θιγγάνειν) abbia a che fare con la verità di unità non-composte, (2.) come sia possibile essere *accidentalmente* in errore (ἔστιν ... κατὰ συμβεβηκόσ) circa la verità di unità non-

²⁵⁶ M. PERAMATZIS, *Priority in Aristotle's Metaphysics*, OUP, Oxford, 2011, pg. 242.

composte (3.) e infine perché, sempre in riferimento a unità non-composte, verità è «pensare» (νοεῖν).

(1.) Riguardo al senso del tatto in Aristotele, Cynthia Freeland ha scritto: «At the higher end of the spectrum of touch sensitivity Aristotle locates human beings (DA 241a 20 - 23, PA 660a 11-14). He even goes so far as to maintain that it is *because of our superior touch sensitivity that we humans are the most intelligent of all the animals*»²⁵⁷ e rimanda, come Crivelli, a questo passo del *De Anima*:

T3.35 [Aristot., *De An.* II, 9, 421a, 19 - 26; Trad. Movia, pg. 167] - «...*il tatto, questo è il più acuto dei sensi dell'uomo (ταύτην δ'ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὸν ἄνθρωπον ἀκριβεστάτην). In effetti, mentre <l'uomo> negli altri sensi è inferiore a molti animali, nell'acutezza del tatto di gran lunga si distingue dagli altri (ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις λείπεται πολλῶν τῶν ζώων, κατὰ δὲ τὴν ἀφήν πολλῶ τῶν ἄλλων διαφερόντως ἀκριβοῖ). Per questo motivo è il più intelligente degli animali (διὸ καὶ φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζώων). Un segno di questo fatto è che, anche nella specie umana, ci sono ben dotati e mal dotati sulla base di questo sensorio e di nessun altro (σημείον δὲ τὸ καὶ ἐν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων παρὰ τὸ αἰσθητήριον τοῦτο εἶναι εὐφυεῖς καὶ ἀφυεῖς, παρ'ἄλλο δὲ μηδέν)*».

Come per Aristotele il senso del tatto è il più sviluppato nell'uomo che negli altri animali così lo è la sua intelligenza. Rispetto all'apprensione "psico-tattile" delle unità non-composte, rimandiamo, oltre al citato passo del *De An.*, ad un estratto che non viene spesso considerato a questo riguardo, ma che invece, riteniamo, oltre a richiamare il *θιγεῖν* qui in oggetto, ci dice molto dell'enfasi che a questo tipo di modalità di conoscenza venne successivamente data, fino a farne una sorta di "illuminazione" interiore, subitanea e intellettuale:

T3.36 [Aristot., *Fr. 10* Ross, = Plut., *Mor. (De Is. et Osir., 77)*, 382 D 4 - E 2] - «*L'intellezione dell'intelligibile puro e semplice, lampeggiando in una sola volta attraverso l'anima come una folgorazione, talora le offre di toccarlo e guardare verso di esso (ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀπλοῦ νόησις ὡσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε).* Per questo sia Platone [nel *Simposio*, 210a] che Aristotele [probabilmente nell'*Eudemo*, dialogo perduto al quale questo stesso estratto viene ricondotto] chiamano 'epoptica', cioè 'atta a far vedere', questa parte della filosofia, nella misura in cui coloro che oltrepassano con il logos queste cose che sono oggetto d'opinione, miste e composte, compiono un salto verso la cosa prima, semplice e immateriale e, toccando la pura verità che la contorna, come in un'iniziazione misterica, pensano di possedere l'apice della filosofia (διὸ καὶ Πλάτων καὶ

²⁵⁷ C. FREELAND, *Aristotle on the Sense of Touch*, in M. C. NUSSBAUM, A. OKSENBURG RORTY, *Essays On Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pg. 234.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, καθ' ὅσον οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄνυλον ἐξάλλονται καὶ **θιγόντες** ἀληθῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι»²⁵⁸.

Questo passo, attribuito al perduto dialogo aristotelico *Eudemo (Sull'anima)*, ci descrive con un tono quasi oracolare il carattere che questo coglimento intellettuale avrebbe dovuto avere in Aristotele: ma la testimonianza di Plutarco deve essere intesa con molta cautela, perché troppo ricca di elementi di sensibilità più tarda, inattendibili dal punto di vista esegetico: il riferimento ad una “folgorazione dell'anima” e ad un oltrepassamento misterico; il riferimento ad una parte della filosofia, l' “epotica”, che non trova riscontro in Aristotele; l'intento marcatamente concordistico con la dottrina gnoseologica di Platone. Ad ogni modo, nel caso delle unità non-composte il con-tatto sarebbe metaforicamente da intendersi come collegato alla condizione del raggiungere attraverso il pensiero la verità (il coglimento attraverso l'intellezione), un “toccare” che, come vedremo, non sempre è necessariamente un “cogliere” o un “afferrare”, ma può essere anche, seguendo questa riuscita metafora, un semplice “sfiorare” o “lambire”: può cioè essere passibile di errore, come per una “presa mancata”. È da escludere a nostro avviso ogni connotazione intuizionistica o epotico-“folgorativa”.

Nel caso delle unità non-composte il con-tatto sarebbe perciò metaforicamente collegato alla condizione del raggiungere attraverso il pensiero la verità, un “toccare” che, come vedremo, non sempre è necessariamente un “cogliere” o un “afferrare”, ma può essere anche, seguendo questa riuscita metafora, un semplice “sfiorare” o “lambire”: può cioè essere passibile di errore, come per una “presa mancata”.

(2.) Riguardo all'errore nel coglimento delle unità non-composte, esso può essere soltanto accidentale. Crivelli ritiene che l'errore accidentale abbia luogo qualora

²⁵⁸Aristot., *Fr. 10 Ross* = Plut., *Mor. (De Is. et Osir., 77)*, 382 D 4 - E 2; Ed. critica: W. SIEVEKING, *Plutarchi Moralia*, II,3, Teubner, Lipsia, 1935, 1971². Trad. it. ARISTOTELE, *Dialoghi*, a c. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 2008, pg. 169 - 171. Cfr. anche PLUTARCO, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, a c. di V. Cilento, Bompiani, Milano, 2002, pg. 139. Ha annotato su questo M. Zanatta: «Dal frammento 8 Ross risulta poi che all'anima Aristotele attribuì la capacità di conoscere tutte le forme, essendo così potenzialmente capace di accoglierle tutte in sé... e dal frammento 10 Ross che essa è capace di intellegere (*νόησις*) degli intelligibili, la quale si attua con una sorta di lampeggiamento e consente contemporaneamente di toccarli e di vederli, come avviene nell'iniziazione misterica». M. ZANATTA, *Introduzione alla filosofia di Aristotele*, Bur, Milano, 2010, pg. 36.

l'essenza sia trattata alla stregua di una predicazione accidentale, vale a dire quando si predica di qualcos'altro che non sia proprio della sua stessa essenza o essa stessa è predicata impropriamente da qualcos'altro - e suffraga questa sua interpretazione sulla base del passo del *De Anima* precedentemente riportato (>T3.23, parte seconda), dove si compara la verità e la falsità di una credenza riguardante un'essenza con la verità o la falsità della percezione di un oggetto "speciale".

Gli oggetti percepibili «speciali» sono quegli oggetti la cui percezione è possibile attraverso l'uso di un unico sensorio, a differenza degli oggetti percepibili «comuni» che invece richiedono più di una facoltà percettiva. Un esempio di oggetto percepibile speciale è il colore, percepibile attraverso un solo sensorio ed uno soltanto, la vista. Gli oggetti percepibili «speciali» si distinguono anche da quegli oggetti percepibili «accidentalmente» che vengono colti attraverso una sorta di «interpretazione inconscia» che ne tende a ricostruire l'interezza inducendo dalle parzialità recepite. Ora, le percezioni di oggetti «comuni» e di oggetti percepiti «accidentalmente» possono essere facilmente fallaci, le prime perché coinvolgendo contemporaneamente più sensorii sono più complesse e articolate e dunque più soggette ad errore, le seconde perché l'interpretazione ricostruttiva che esse operano può essere aleatoria. Le percezioni di oggetti percepibili «speciali» invece sono facilmente vere, data la semplicità sensoriale coinvolta nel cogliere un solo dato empirico diretto. «Aristotele crede che le percezioni di oggetti di tipi differenti siano esposte ad errore in differenti gradi» scrive Crivelli, confermando la nostra interpretazione di *gradi di falsità* in Aristotele²⁵⁹, «secondo la sua [sc. di Aristotele] prospettiva, <in condizioni normali> pressoché tutte le percezioni di un oggetto "speciale" sono vere, mentre le percezioni di oggetti comuni e accidentali sono relativamente spesso false»²⁶⁰.

Perciò, se si vuole spiegare Aristotele con Aristotele, allora qui la percezione vera dei percetti «speciali» del *De Anima* III, 6 è una dinamica gnoseologica che spiega alla perfezione il coglimento vero delle unità non-composte di *Metaph.* Θ 10. Si possono perciò riconoscere due ragioni del parallelo tra questi due brani, che si spiegano a vicenda: (a) come quasi tutte le percezioni riguardanti un oggetto 'speciale' sono vere, così ogni credenza riguardante un'essenza è vera e (b) come la percezione di un

²⁵⁹ Cfr. Cap. II su Aristot., *Metaph.* Γ 4, 1008 b 31 – 1009 a 5.

²⁶⁰ *Ibid.*, pg. 109. Ns. trad.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

oggetto percepito accidentalmente può essere spesso fallace, così - a livello gnoseologico - è possibile sbagliare ritenendo erroneamente che una certa essenza si predichi di qualcosa di cui in realtà non è essenza. Allora, dal momento che questo passo del *De Anima* è strettamente connesso alla parte di *Metaph.* Θ 10 qui in analisi, si può ragionevolmente ritenere che la limitazione “*se non accidentalmente*” di 1051 b 26 significhi che l’errore riguardo ad un’essenza capita solo se l’essenza è considerata come appartenere a qualcosa (o se qualcosa è considerato appartenere ad essa) e la comprensione di tale appartenenza è sbagliata, cioè non corrisponde al *proprium* di quell’essenza. Ma in che momento della comprensione può insinuarsi tale errore? Nel momento in cui si definisce il «che cos’è» di quell’essenza. Scriveva infatti Aristotele:

T3.37 < 32 [Aristot., *Metaph.* Θ, 10, 1051b 25 - 26; trad. su Crivelli, pg. 110] - «*In riguardo a quelle unità che sono solo ciò che è essere qualcosa e in atto, non è possibile essere in errore, ma <è possibile> o pensarle o non pensarle: ad ogni modo, in riguardo ad esse, si investiga il ‘che cos’è’ (ἀλλὰ τὸ τί ἐστι ζητεῖται περὶ αὐτῶν), se esse siano di un certo tipo o no (εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μὴ)*».

Ciò rispetto a cui può accadere un errore accidentale è il processo di ricerca di una definizione di un’essenza (il ‘che cos’è’). In Aristotele, la definizione di un’essenza è un’asserzione predicativa dove il soggetto è il *definiendum* e il predicato è il *definiens*, e proprio in questa struttura predicativa della definizione può inserirsi l’errore, data la possibile non corrispondenza tra *definiens* e *definiendum*. Avere una credenza esistenziale *vera* circa un particolare oggetto, non significa necessariamente conoscerne le definizioni esatte, che anzi, anche qualora pensata correttamente, può sempre essere espressa in modo incompleto o impreciso o errato. «Toccare» (*θιγεῖν, θιγγάνειν*) qui significa per Crivelli il “raggiungere” l’oggetto *senza necessariamente “coglierlo” o “afferrarlo”*. Essere accidentalmente in errore poi può facilmente capitare “a monte” ogniqualvolta un’essenza sia oggetto di una credenza predicativa falsa, ancor prima, cioè, di esprimerne una definizione, qualora ce ne si sia fatta un’idea erronea.

(3.) Specificando infine il significato dell’ultimo verbo di questo brano, «pensare» (*νοεῖν*), si precisa che è proprio l’attività del pensare che garantisce la perduranza di verità di una credenza esistenziale affermativa riguardante un’unità non-composta: ogni volta che la si pensa è sempre vera e qualora la si pensi sempre, come può fare il Primo Motore pensando sé stesso, è sempre vera: questo risulta infine

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

essere il senso dell'espressione aristotelica «vero è pensare queste unità» ($\tau\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \tau\acute{o} \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\alpha\tilde{\upsilon}\tau\alpha$).

Un discorso analogo a questo appena svolto per l'infalibilità delle *credenze* affermative riguardanti sostanze non-composte si può fare per l'infalibilità delle *asserzioni* affermative riguardanti unità non-composte, che, altrettanto, risulteranno essere sempre vere. A partire dal fatto che Aristotele scrive «verità è... enunciare» (1051 b 24) Crivelli sostiene che come l'attività del pensare era la garanzia essenziale per la verità di queste credenze, così l'attività dell'enunciare è la garanzia essenziale della perduranza della verità dell'asserzione, perché enunciando si palesa e si riconosce semanticamente l'esistenza della detta unità non-composta, che è *sempre* nel senso di essere vero.

Ovviamente questa ricostruzione non compromette Aristotele nell'affermare che *tutte* le credenze o asserzioni esistenziali affermative debbano essere sempre vere, infatti potrebbero essere false qualora riguardino unità composte, ma qualora riguardino unità non-composte, come essenze o sostanze "unitarie" (poi dette "incorporee"), allora saranno sempre vere. Aristotele sembra poi prevedere anche il problema dell'indeterminabilità del tipo di oggetto, cioè, dell'eventualità di non sapere se ci si stia riferendo ad unità composte o non-composte (Θ , 10, 1052a 4 - 7), eventualità che renderebbe ben più difficile, se non del tutto impossibile, il riconoscimento effettivo e dunque l'infalibilità o meno di una credenza o asserzione esistenziale affermativa.

Il riconoscere che negli ultimi brani qui discussi si abbia a che fare con credenze e asserzioni *esistenziali*, lascia intendere che l'«essere» inteso da Aristotele *non sia concepito come un universale*, perché, infatti, se fosse un universale, allora ogni asserzione o credenza esistenziale sarebbe da considerarsi come un'asserzione o una credenza di forma predicativa riguardante un oggetto *composto*, quale lo stato di cose costituito da questo presunto essere 'universale' e dalla cosa di cui si asserisce (o di cui si pensa) e così, per esempio, asserzioni come «*Socrate esiste*» e «*Uomo esiste*» avrebbero un medesimo contenuto, riducibile l'uno all'altro, ma così non è. Asserire che l'essere per Aristotele non è un universale si concilia perfettamente con la sua ben più nota tesi,

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

caposaldo della sua metafisica, secondo la quale *l'essere non è un genere*. Scrive su questo punto Crivelli:

«Si noti che la ragione che ora noi abbiamo per attribuire ad Aristotele la concezione secondo la quale l'essere non è un universale è particolarmente forte. Infatti questa ragione non solo ci consente di affermare che Aristotele rigetta un singolo universale onnicomprensivo 'essere' attribuito da ogni affermazione esistenziale a qualsiasi <oggetto> si riferisca, ma ci consente anche di negare che per Aristotele ogni affermazione esistenziale attribuisca un qualsivoglia universale (forse anche universali differenti per differenti asserzioni esistenziali) a ciò a cui si riferisce. Sulla base di questo, per esempio, Aristotele non può sostenere coerentemente una teoria circa le asserzioni esistenziali che certi commentatori [come Hintikka e Grice] gli attribuiscono: che ogni asserzione affermativa esistenziale dica che il termine al quale si riferisce rientra sotto un certo *genere* più elevato, dove tale *genere* più elevato introdotto varia da caso a caso (in un caso è la categoria della sostanza, in un altro la categoria della qualità, etc...)»²⁶¹.

Per la presente ricerca questa è un'acquisizione di primaria importanza. Infatti, da un punto di vista squisitamente logico, si afferma quanto in parte nel capitolo precedente abbiamo cercato di dimostrare da un punto di vista storico-filosofico, ovvero che in Aristotele non può essere letta alcuna forma di gradazionismo né veritativo, né ontologico. Qualsiasi affermazione inerente all'*esistenza* di un soggetto non può essere declinabile in gradi di appartenenza o di attribuzione a generi via via più elevati. Ogni affermazione esistenziale non dice altro che la singola verità dell'esistenza del suo soggetto, senza attribuirvi alcuna condizione di universalità e proprio in questo consiste la sua veridicità non generalista ma conforme solo al proprio termine di riferimento. L'essere aristotelico e quindi l'esistenza non è né un genere né un universale, e dunque non è ripartibile né in sotto-generi né in sotto-specie. Se l'essere «si dice in molti modi» questi sono modi di coordinazione e non di subordinazione: la paratassi e non l'ipotassi ontologica sono la sua cifra articolativa. Contrariamente alla lettura neoplatonizzante e tomistica, la nozione aristotelica di verità in termini di esistenza, sottolineiamo, si costruisce su questa strutturale irriducibilità ontologica a genere universale.

Crivelli rivendica l'originalità della propria interpretazione su altre offerte dalla maggior parte dei commentatori. Tali interpretazioni alternative vengono ricondotte a

²⁶¹ *Ibid.*, pg. 113 - 114. *Ns. trad.*

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

due ripartizioni principali: la prima di queste ritiene che le unità non-composte di *Metaph.* Θ 10 e *De An.* III, 6 siano «verità non-proposizionali», mentre la seconda interpretazione le considera essere «definizioni».

Più precisamente, la prima interpretazione alternativa - già presente nella scolastica e sostenuta dalla maggior parte dei commentatori, va a distinguere due sensi di «vero»: il primo e più usuale riferito a termini di forma proposizionale (o proposizionabile) come asserzioni, credenze e stati di cose, mentre il secondo senso si riferirebbe a termini di forma non proposizionale come semplici asserzioni linguistiche e semplici concetti, considerati in modo isolato, come russelliane “formule atomiche”. In questo secondo senso, il vero sarebbe nel caso di un’espressione linguistica semplice, il significare efficacemente l’oggetto, nel caso di un pensiero semplice, il cogliere efficacemente l’oggetto, mentre il falso, nel primo caso, sarebbe la mancanza di contenuto semantico e nel secondo caso la non-conoscenza (*‘blank condition’*). La principale difficoltà che sorge da questa interpretazione - scrive Crivelli - è che non si spiega come «vero» possa applicarsi a espressioni linguistiche «semplici» o «semplici» concetti. Infatti, possiamo aggiungere, questi termini isolati di per sé sono degli «irrelati», e non si capirebbe quale relazione o quale corrispondenza si verrebbe a creare attribuendo loro un valore di verità.

La seconda interpretazione alternativa, invece, è stata sostenuta da un numero più limitato di interpreti, quali Silvestrus Maurus, Sorabji, Berti e Wolff. Secondo questi commentatori le unità semplici di cui si parla nei testi aristotelici sarebbero le essenze e le definizioni delle essenze (e, corrispettivamente, quei pensieri che delle definizioni delle essenze sono la controparte mentale). Ad esempio, Richard Sorabji scrive:

[Sorabji, 1981, pg. 218] - «In *Metaph.* IX 10 1051b 27 - 1052 a 4 and *De Anima* III 6, 430 b 26 - 31, Aristotle discusses incomposite entities (*asuntheta* 1051 b 17, *adiaireta* 430 a 26). I believe he is discussing definitions of incomposite subjects which state what their essence is (*ti esti* 1051 b 26, b 32; *ti esti kata ti en einai* 430 b 28). It may be thought that this cannot be his meaning, for he says that he is discussing neither predicating something of something (*ti kata tinou* 430 b 28), nor assertions (*kataphasis* 1051 b 24). This might be taken to mean that is subject is not propositional thought, but contemplation of concepts taken singly. However, it is an embarrassment for this interpretation that we should expect there to be *neither truth nor falsehood*, unless in *some* sense we are combining concepts, and indeed Aristotle himself sometimes expresses this view (*De An.* III 6, 430 a 27 - b 6; *Cat.* 4, 2 a 7 - 10; *De Int.* 1, 16 a 9 - 18); yet in

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

the present case he thinks truth attainable (430 b 28, 1051 b 24). It is easier to suppose the reason why he says there is no predication or assertion in the present case is that he thinks of the statement of essence as an *identity* statement. One is not predicating one thing of another, but identifying something with itself. This interpretation has more than one advantage»²⁶².

[Berti, 1994, pg. 125 - 126] - «dans le livre Θ de la *Métaphysique*, où Aristote affirme que l'intellection des «non-composés» (*ἀσύνθετα*) est toujours vraie et il donne comme exemples de ces notions précisément l'incommensurable et la diagonale, exactement comme dans le *De Anima*. Ces «non-composés, comme il résulte de la suite du passage, ne sont pas des simples concepts, dont l'expression est simplement un nom ou un verbe, mais ils sont des essences, dont l'intellection est constituée par la réponse à la question «qu'est ce?», c'est-à-dire par la définition. A propos de ceux-ci, en effet, Aristote affirme: «il est impossible de se tromper au sujet de ce que c'est (*τὸ τί ἐστίν*), sauf par accident» (1051 b 25 - 26). Il faut en conclure que les «indivisibles» du *De Anima* coïncident avec les «non-composés» de la *Métaphysique* et qu'ils sont des véritables essences».²⁶³

[Berti, 1993, pg. 28 - 29] - «In ogni caso, insomma, il «toccare e l'esprimere» riguardano la definizione, non la semplice denominazione, e la definizione richiede di essere cercata, cioè richiede che si stabilisca se l'essenza in questione (la realtà semplice, ovvero la sostanza non composta) sia tale o no, per esempio se l'uomo sia animale razionale o no... In ogni caso la definizione non può precedere la ricerca e quindi l'intellezione, di cui la definizione è l'espressione, deve coincidere con la ricerca stessa, o deve esserene la conclusione»²⁶⁴.

Ma, contesta Crivelli, dal momento che per Aristotele le definizioni dovrebbero essere come “dichiarazioni di conformità” tra *ciò che la cosa è* e *ciò che la cosa è definita essere*, ciò che egli avrebbe avuto in mente quando scrisse che un pensiero riguardo un'unità non-composta «non è qualcosa riguardo a qualcosa» sarebbe stato che in tale pensiero la cosa o l'oggetto *non viene predicato di nient'altro che di sé stesso*. La tautologia della cosa nella sua definizione risulterebbe in qualche modo essere garanzia della sua stessa verità. Ciò che non convince Crivelli circa questa interpretazione è che la definizione per Aristotele è sempre un'asserzione predicativa (*definiens + definiendum*), come si dice in diversi passi dei *Topici* e degli *Analitici Secondi*, e perciò non si spiega perché Aristotele in *Metaph. Θ 10* affermerebbe invece che una definizione, se di definizione si

²⁶² R. SORABJI, «Why Necessary rather than Contingent?», in E. BERTI (a c. di), *Aristotle on Science: The 'Posterior Analytics' - Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Antenore, Padova, 1981, pg. 218.

²⁶³ E. BERTI, «Encore sur l'intellection des “indivisibles” selon Aristote, *De Anima* III 6», in A. ALBERTI, *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Olschki, Firenze, 1994, pg. 123 - 136.

²⁶⁴ E. BERTI, «Intellectione e dialettica in Aristotele, *Metaph. IX 10*», in A. M. BATTEGAZZORE, *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di Filosofia (Bocca di Magra, 18 - 22 Marzo 1990)*, Genova, 1993, pg. 21 - 36.

tratta, «non è qualcosa riguardo a qualcosa» (*cfr.* T3.32). Ciò che semmai Aristotele avrebbe potuto intendere è che «una definizione non è qualcosa riguardo a qualcosa *di differente*», ma così nel testo non è precisato. Inoltre, contro chi sostiene che l'espressione aristotelica «qualcosa riguardo a qualcosa» (*τι κατὰ τινός*) abbia un significato tecnico c'è almeno un passo degli *Analitici Posteriori* (II, 4, 91a 14 *ss.*) dove si dice che la conclusione di un sillogismo possa tanto dire «qualcosa di qualcosa» quanto essere una definizione. D'altra parte, contro chi ricorda come controesempio il brano sempre degli *Analitici Posteriori* I, 2, 72 a 20 - 21, che secondo alcuni commentatori, come ad esempio Filopono, sembrerebbe dire che le definizioni non mostrino struttura predicativa, Crivelli accoglie le interpretazioni di Mansion e Ross, secondo i quali la definizione non esprime una dichiarazione di tipo "esistenziale", e quindi *in questo contesto* di *Metaph.* Θ 10 è implausibile che Aristotele si voglia riferire ad esse.

Rispetto poi al problema di che cosa siano o con che cosa siano identificabili le sostanze non-composte (*μη συνθεταὶ οὐσίαι*), due sono le principali interpretazioni: (1.) l'interpretazione 'tradizionale' che le intende come *sostanze incorporee*, come Dio e, forse, anche i motori che muovono le sfere celesti e (2.) l'interpretazione 'moderna' che le intende come (o le include come) *forme* di sostanze materiali.

A quale di queste due interpretazioni si deve dare maggior credito? Prima di avanzare una proposta valutativa si rendono necessarie due precisazioni testuali.

Infatti, come prima osservazione, la qualifica di «*non-composto*» può significare o non composto *con* qualcosa, come sinonimo ad esempio di «staccato» o «dis-connesso», oppure può voler dire «*non-composto*» *di* qualcosa, cioè «semplice». E quest'ultimo significato è probabilmente il senso da riferire alle sostanze di cui si sta qui parlando, e, dal momento che quando Aristotele parla di sostanze «composte *di-* » intende abitualmente sostanze composte di materia *e* forma, allora, corrispettivamente, ciò di cui le sostanze non-composte saranno *non-composte* sarà di materia *e* forma.

Un'ulteriore precisazione di Crivelli riguarda il significato da attribuire all'espressione «*similmente anche*» (*ὁμοίως δὲ καὶ*) della riga 1051b 26 - 27 (T3.22), dove si diceva: «*Non è possibile essere in errore se non accidentalmente riguardo al 'che cos'è', similmente anche in riferimento alle sostanze non-composte, infatti non è possibile essere in errore*». L'espressione «*similmente anche*» da un punto di vista logico può o avere un senso 'espansivo',

qualora allarghi il discorso all'intersezione con un altro insieme, oppure può avere un senso 'restrittivo', qualora riferisca il discorso fatto ad un suo sottoinsieme. «Se l'uso di "similmente anche" in *Metaph.* Θ 10, 1051b 26-27 è espansivo - scrive Crivelli - le 'sostanze non composte' non rientrano nell'insieme precedentemente menzionato delle 'essenze'. Se invece l'uso di "similmente anche" è restrittivo, allora le sostanze non-composte rientrano nell'insieme delle 'essenze' e anche così, comunque, può darsi il caso o che le sostanze non-composte non vengano annoverate tra le essenze o che manchino della proprietà ascritta alle essenze, quale quella di essere scevre da errore se non per accidente»²⁶⁵. Ma non si vede perché queste sostanze non-composte data la loro costitutiva "semplicità" non debbano avere altrettanto diritto a rivendicare quella proprietà poco prima attribuita alle essenze, quale quella di essere oggetto di una comprensione infallibile (se non per errore accidentale).

L'interpretazione 'moderna', che accoglie l'uso 'restrittivo' dell'espressione «similmente anche», sembra non trovare risposta per questa perplessità. L'interpretazione 'tradizionale' che invece accoglie l'uso espansivo di «similmente anche», sembra più plausibilmente voler dire che, una volta mostrata la proprietà peculiare delle essenze, essa valga anche per le sostanze non-composte. A questa interpretazione 'tradizionale' (1.) Crivelli, pur ben consapevole delle obiezioni alternative, accorda comunque il proprio favore, intendendo perciò come sostanze non-composte Dio e gli altri Motori celesti.

Una prima obiezione rispetto ad un tale intendere è stata avanzata da Mario Mignucci, il quale ha scritto:

[Mignucci, 1996, pg. 418] - «Il est quand même difficile de penser qu'Aristote avec l'expression τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας vise les essences, car le cas du τί ἐστίν est distingué du cas des substances non composées. [...] Je crois qu'il faut donner une signification différente à l'expression τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας. Pourquoi ne pas prendre simplement comme se référant aux réalités formelles qui sont les contreparties de nos concepts? Aristote, dans ce contexte, parle d'intellection et on a intellection seulement de ce qui est sans matière. D'autre part, si quelque chose est sans matière, cela ne peut pas devenir et, en tant qu'objet de la pensée, elle doit être en acte. Pour conclure, ma proposition consiste à interpréter αἱ μὴ συνθεταὶ οὐσίαι comme les contenus de nos concepts en tant que déterminés par leur structure formelle et

²⁶⁵ *Ibid.*, pg. 118. Ns. Trad.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

sans matière. En effet, cela s'harmonise avec la signification non technique de réalité tout court que le term *ὀψία* a souvent dans le langage d'Aristote»²⁶⁶.

Mignucci avrebbe avvertito la “non contestualità” di un tale tema “teologico” a questo punto dell'argomentare aristotelico, ma secondo Crivelli è invece comprensibilissimo questo riferimento a Dio e ai motori dei cieli perché Dio e i motori dei cieli sono i candidati più adeguati a soddisfare lo *status* di sostanze incorporee, alle quali Aristotele per altro credeva: *la contestualità*, aggiunge Crivelli, deve essere letta anche *nell'insieme dell'opera «Metafisica»*, dunque come “preparatoria” alla più specifica trattazione che se ne offrirà poi nel libro Λ.

Una seconda obiezione su questo è stata avanzata da H. Seidl, il quale contesta che, a differenza che per le *forme*, non si può parlare di “coglimento diretto e immediato” per le sostanze non corporee:

[Seidl 1971, pg. 183] - «Die meisten Interpreten verstehen zwar die *μη συνθεταὶ ὀψίαι* als die abgetrennten, ewigen, einfachen Substanzen. Aber dies ist unmöglich; denn ihr Sein läßt sich nicht in direkter Erfahrung “berühren” und wird auch von Aristoteles nur durch Beweis erschlossen»²⁶⁷.

Osservazione rispetto alla quale Crivelli osserva a propria volta che non è detto che si stia necessariamente parlando qui di epistemologia o gnoseologia *da un punto di vista umano*: si potrebbe pensare - scrive - ad un “coglimento” inteso più in generale o addirittura che qui Aristotele stia ipoteticamente delineando la comprensione suprema, per come questa accada *da un punto di vista divino*. E inoltre, aggiunge, anche se Aristotele avesse voluto intendere che è possibile avere un immediato coglimento delle sostanze incorporee, questo non si comprometterebbe con alcuna forma di “intuizionismo religioso”, perché poche linee dopo (1051b 32 - 33) viene precisato che non è detto che di tale coglimento si possa sempre articolare la definizione, ma soltanto se ne può dare pensiero o meno. Scrive Crivelli:

«Un vantaggio dell'interpretazione ‘tradizionale’ è la sua capacità di spiegare perché Aristotele usi la formula ‘*l'ente stesso*’ (*τὸ ὄν αὐτό* di 1051b 28 - 30), che ha una forte connotazione platonica. Se, come l'interpretazione

²⁶⁶ M. MIGNUCCI, «Vérité et pensée dans le *De Anima*», in G. ROMEYER DHERBEY, C. VIANO (a c. di), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996, pg. 418 - 419 (l'articolo nella sua estensione si trova alle pg. 405 - 422).

²⁶⁷ H. SEIDL, *Der Begriff des Intellect (νοῦς) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften* [Habilitationsschrift bei Munich], A. Hain, Meisenhem am Glan, 1971, pg. 183.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

'tradizionale' afferma, le 'sostanze non-composte' della parte centrale di Θ 10 sono Dio e (forse) gli intelletti celesti, Aristotele potrebbe aver usato la formula *'l'ente stesso'* per suggerire una comparazione tra il ruolo svolto nel suo sistema da Dio e (forse) dagli intelletti celesti e il ruolo svolto nella filosofia di Platone dal Bene e (forse) dalle Idee. [E aggiunge in nota] Anche in altri passi, del resto, Aristotele paragona il suo Dio all'idea del Bene di Platone...»²⁶⁸.

Crivelli conclude perciò il maggior vantaggio esplicativo dell'interpretazione 'tradizionale' sulla 'moderna' ed evidenzia le seguenti due "proprietà" - caratteristiche di conferma ulteriore: (1.) le sostanze incorporee sono *completamente in atto* (come detto alle linee 1051b 28 - 30) e questo significa che non hanno alcuna loro parte in potenza, cosa che suffragherebbe ulteriormente l'identificazione di queste con Dio e i Motori dei cieli e (2.) il fatto che una sostanza incorporea non possa generarsi o corrompersi è connesso al fatto che *non è costituita di materia*, infatti «τὸ ὄν αὐτό» di 1051b 29, inteso nella purezza della propria essenza o forma non è soggetto a divenire.

Completando ulteriormente il discorso, quanto rimane fuori da questa ricostruzione circa le condizioni di verità per asserzioni e credenze di tipo esistenziale²⁶⁹ sono (B) le formulazioni rivolte a sostanze materiali individuali. Le condizioni di verità di asserzioni come quelle ad esempio del tipo «Socrate esiste» non rientrano tra le condizioni di verità ora esplicate per le sostanze non-composte. Le sostanze materiali individuali, come appunto "Socrate", sono sostanze «composte». Sia che le si voglia considerare come composte di *'materia' + 'forma'* sia che le si voglia considerare come composte di *'sostanza' + 'predicazioni accidentali'*, le sostanze individuali, da un punto di vista logico, sono scomponibili e dunque una volta scomposte nei loro costituenti possono essere facilmente riconducibili allo schema di stati di cose. Si può perciò affermare che le condizioni di verità e falsità precedentemente teorizzate per gli stati di cose possono valere anche per le sostanze materiali - anche perché Aristotele non offre una trattazione specifica *ad hoc*, ma quanto comunque si può con buona probabilità inferire - anche dai testi è che affermano che *per una sostanza materiale 'esistere' significa per la sua forma attenere alla sua 'materia'* (si

²⁶⁸ *Ibid.*, pg. 120. Ns. Trad.

²⁶⁹ Crivelli precisa che ci si sta riferendo qui ad un uso particolare del verbo "esistere", quello sempre accompagnabile dalle locuzioni temporali "ancora" e "non più" e ciò per evitare asserzioni o credenze concernenti sostanze materiali immaginarie o mitologiche (ad es. del tipo «Pegaso non esiste») per le quali questo schema non funziona. Cfr. *Ibid.*, pg. 121.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

veda ad esempio il passo di *Metaph.* Z 17, 1041a 10 - b 11) e, in secondo luogo, che *l'essenza di un oggetto è la causa della sua esistenza* (si vedano i passi di *Metaph.*, H 2, 1042 b 15 - 1043 a 14 e *De An.*, II, 4, 415b 12 - 14), sono le due seguenti tesi:

[24] Un'asserzione esistenziale affermativa singolare riguardante una sostanza materiale asserisce che la forma di quella sostanza è congiunta con la materia di quella stessa sostanza. Concordemente a questo, essa è vera (/falsa) quando e solo quando quella forma è congiunta con (/divisa da) quella materia.

[25] Un'asserzione esistenziale negativa singolare riguardante una sostanza materiale asserisce che la forma di quella sostanza è divisa dalla materia di quella stessa sostanza. Concordemente a questo, essa è vera (/falsa) quando e solo quando quella forma è divisa da (/congiunta con) quella materia.

Ricostruire una teoria sulle condizioni di verità circa le asserzioni e le credenze che hanno per oggetto sostanze materiali, significa dover affrontare anche il problema costituito dalla *materialità* e quindi dalla *corruttibilità* dell'oggetto di suddette asserzioni e credenze. Vale a dire, «Socrate esiste» qualora fosse anche un'asserzione vera, lo sarà soltanto *fintanto che Socrate esiste e diventerà falsa* (perché le asserzioni esistenziali concernenti sostanze materiali, a differenza delle non-composte, *possono essere false* - cfr. [25]) qualora la materia "Socrate" non sussisterà più. Ecco dunque che a differenza della *perduranza* delle essenze e delle sostanze incorporee e anche a differenza della *perduranza* delle forme (*f*) che pure costituiscono le sostanze materiali, per quanto riguarda la materia e in particolare *una* unità individuale di materia (*m*) è indispensabile aggiungere la precisazione circa la variabile del tempo (*t*), dal momento che ciò che esiste ed è vero ora, potrebbe non esistere più in futuro e quindi non essere più vero. Crivelli perciò puntualizza infine - come una sorta di condizione di esistenza per [24] e [25] - che la forma e la "porzione di materia" dell'oggetto in questione saranno reciprocamente separate qualora una di queste non esista in un dato momento, cioè, si potrebbe dire, qualora vi sia una mancata sincronia di presenza tra forma e materia individuale:

[26] Per ogni forma *f*, ogni porzione di materia *m* ed ogni tempo *t*, se *f* è combinata con *m* a *t*, allora sia *f* che *m* esistono a *t*. Per ogni forma *f*, ogni porzione di materia *m* ed ogni tempo *t*, *f* è diviso da *m* a *t*, solo nel caso in cui *m* è qualsiasi altra porzione che quella con cui è combinato *f* a *t*.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Ma, al di là dell'inserimento della variabile 'tempo' che occuperà tutta una successiva e dettagliatissima analisi della ricerca di Crivelli e che invece qui non è interesse presentare, rimane ora da domandarsi se in Aristotele, rispetto all'essere inteso come *esistere*, questa pur articolata declinazione di verità esaurisce i suoi significati. Ernst Tugendhat in un suo articolo intitolato *Der Wahrheitbegriff bei Aristoteles* ha aggiunto un ulteriore senso «non terminologico» dell' *ἀλήθεια* aristotelica, "eccedente" rispetto a quelli sin qui enucleati, che riportiamo:

[Tugendhat, 1992, pg. 258 - 259] - «Un uso più importante e non terminologico di «verità» in Aristotele. In Aristotele emerge un utilizzo non terminologico più importante di «verità» negli enunciati come «essi cercarono la verità e la natura degli enti» (191 a 25, cfr. anche 983 b 1, 993 a 30 ss., vedi anche *Bonitz Index*). Particolarmente illuminante risulta essere il passo di 1279 b 15: «è il compito degli scienziati (in contrapposizione ai tecnico-pratici)..., non trascurare nulla ma mostrare la verità (intera) in ogni oggetto». Cosa significa qui «verità»? In 993 b 22 Aristotele afferma: τὸ πῶς ἔχει, il «come stanno le cose». Questo sembra appartenere alla definizione di verità enunciazionale: un enunciato è vero quando dice "come stanno le cose". Ma questa volta la definizione prosegue: quando noi ricerchiamo la "verità degli enti", non cerchiamo solo enunciati che affermino ognuno per sé qualcosa sul contenuto degli enti, ma chiediamo come l'ente si comporta, e ciò può non essere conseguito per molto tempo pur possedendo già molti enunciati veri che si riferiscono a questo essere. Qui si tratta di un concetto di verità che è corrente nel linguaggio quotidiano (già in Omero: «πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον» (Il. XXIV, 407), ma anche nelle lingue moderne, in particolare nella forma del sostantivo astratto), e che tuttavia non viene esplicitamente tematizzato da Aristotele né forse avrebbe potuto. Si tratta di una verità propria delle cose <in quanto tali> [*Es ist dies eine Wahrheit der Sache*] e non degli enunciati, ma naturalmente delle cose per come esse si predefiniscono all'interno del circuito enunciazionale: l'enunciato normalmente non è riferito al semplice frammento a cui, se è vero, corrisponde, ma di per sé ad una verità che supera ciò che può venire espresso nei singoli enunciati e serve come elemento regolativo per la sua rilevanza (rilevanza dell'enunciato vero per la verità della cosa). In opposizione alla verità prelogica (noetica) [*praelogischen noetischen Wahrheit*] tematizzata da Aristotele, che è più semplice rispetto alla verità enunciazionale, questa verità iperlogica [*hyperlogische Wahrheit*], che supera e eccede i singoli enunciati, è più complessa rispetto a quella enunciazionale»²⁷⁰.

Una «verità iper-logica» è quella a cui Tugendhat fa infine riferimento, la verità delle cose in quanto tali e alla loro realtà pre-enunciazionale e pre-definitoria. Questo tipo di fondamento ontologico «stabile» della nozione di verità, che Tugendhat chiama

²⁷⁰ E. TUGENDHAT, «*Der Wahrheitbegriff bei Aristoteles*», in ID., *Philosophische Aufsätze*, Shurkamp, Frankfurt am Mein, 1992, pg. 258 - 259 (l'intero contributo si estende per le pg. 251 - 260). *Ns. trad.*

«elemento regolativo» (*Regulativo*), come vedremo al capitolo successivo, sarà la condizione di possibilità per una valida logica della comparazione. Nella direzione di questo *background* pre-enunciazionale comincia l'interpretazione volta al «*dire stesso delle cose*» che, con linguaggio più evocativo, ha condotto C. P. Long sul tema della verità a partire da questi stessi testi di Aristotele.

§ 2. «ESSERE COME VERO»: L'INTERPRETAZIONE ALTERNATIVA DI G. PEARSON

Dopo la dettagliata ricostruzione offerta da Crivelli, presentiamo e sviluppiamo qui come ulteriore termine di confronto anche i tratti salienti di un'altra interpretazione sullo stesso tema e contemporanea della precedente, al fine di mettere in luce come nemmeno da questa lettura sia possibile attribuire ad Aristotele una nozione gradazionistica di verità. Abbiamo chiamato questa una interpretazione "alternativa", perché distingue ed intende in modo alternativo da Crivelli e da altri commentatori il significato della verità degli incomposti. Daremo qui per contestualizzati, insieme all'impostazione generale precedentemente delineata, i testi che sono stati già oggetto di analisi.

Nella sua ricostruzione Giles Pearson²⁷¹ tratta dell'*essere-come-vero* in Aristotele, sia per quanto riguarda [1] gli enti composti (in *Metaph.* E 4 e la prima metà di Θ 10) sia per quanto riguarda [2] gli enti incomposti semplici o [3] sostanze composte (nella seconda metà di *Metaph.* Θ 10).

[1] In riferimento agli enti composti e ai passi di *Metaph.* E 4 1027b 18 - 23 e *De Int.* 6, 17a 18 - 23 ss., Pearson comincia col presentare la dottrina aristotelica delle asserzioni contraddittorie (*ἀντιφασίς*; *contradictory statements*) nelle quali, tra soggetto e predicato, il verbo "essere" svolge una funzione copulativa-unitiva nel caso dell'affermazione e copulativa-disgiuntiva nel caso della negazione, come si può apprezzare dallo schema seguente:

²⁷¹ G. PEARSON, «Aristotle on Being-as-Truth», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 28, 2005, pg. 201-231.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

ASSERTIONE PREDICATIVA (ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός)\ ESSERE (εἶναι)	COMPOSTO (τὸ συγκείμενον)	DIVISO (τὸ διηρημένον)
AFFERMAZIONE (κατάφασις)	'Socrate è bianco' è VERA se e solo se 'Socrate' e 'bianco' sono composti insieme [cioè 'bianco' appartiene a 'Socrate']	'Socrate è bianco' è FALSA se e solo se 'Socrate' e 'bianco' sono divisi [cioè 'bianco' non appartiene a 'Socrate']
NEGAZIONE (ἀπόφασις)	'Socrate non è bianco' è FALSA se e solo se 'Socrate' e 'bianco' sono composti insieme [cioè 'bianco' appartiene a 'Socrate']	'Socrate non è bianco' è VERA se e solo se 'Socrate' e 'bianco' sono divisi [cioè 'bianco' non appartiene a 'Socrate']

Pearson nota come questo schema propriamente possa valere per asserzioni predicative a due valori soltanto, ovvero costituite da un singolo soggetto ed un singolo predicato, dal momento che anche strutture più complesse sembrano venire scisse in tante asserzioni predicative a due valori e successivamente congiunte (\wedge) tra loro e ricondotte a questo stesso schema.

Con τὸ συγκείμενον poi intende «composto», «fuso insieme», «congiunto in modo tale che una cosa appartenga o inerisca all'altra» e con τὸ διηρημένον il suo contrario.

Adottando nei riguardi dello schema proposto un atteggiamento che potremmo definire «meta-veritativo», Pearson nota che attraverso l'asserire stesso che qualcosa 'è' qualcosa o che qualcosa 'non è' qualcosa, vengono implicitamente svolte due funzioni, che, prima ancora che la designazione di «vero» o di «falso», sono già comprese nel contenuto informativo dell'asserzione predicativa stessa.

La prima funzione è che asserendo qualcosa *si dà il caso* di quanto si asserisce, caso che può essere reale o solo ipotetico, ma che è comunque *dato*. E questo "dato" viene fornito in entrambi i casi: sia al positivo (x è y = si dà il caso che x è y) che al negativo (x non è y = si dà il caso che x non è y).

La seconda funzione è che, conseguentemente, al positivo si dà il caso come affermazione di un composto e al negativo si dà il caso come affermazione di un disgiunto. 'È' e 'non è' non solo funzionerebbero, cioè, per rendere vere o false delle asserzioni, ma già nell'asserire riguardo ad un certo stato di cose che una certa proprietà gli appartiene o non gli appartiene dicono qualcosa del *come* gli appartiene. Queste due funzioni possono essere riassunte nel seguente schema:

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

'x è y' =	'si dà il caso che x è y'	'si dà il caso che x è y sono composti'
'x non è y' =	'si dà il caso che x non è y'	'si dà il caso che x è y sono divisi'

Ma, ricordato questo, la domanda che Pearson provocatoriamente pone è cosa abbia a che fare quanto non è niente piú che uno schema di relazioni circa le condizioni di verità e di falsità *di frasi* con l'*essere-come-vero* e il *non-essere-come-falso* in quanto tali.

«Perché - si domanda in modo incalzante - noi dovremmo pensare che il fatto che l' 'è' in tali frasi possa essere costruito come una funzione che asserisce che gli elementi ai quali è riferito sono composti significhi che noi possiamo legittimamente parlare di un 'è' di verità? Perché questo dovrebbe consentirci di considerare 'è' un 'è' attinente al *vero* e un '*non è*' attinente al falso? Quanto abbiamo qui è solo un paio di asserzioni contraddittorie riguardo uno stato di cose. Perché dovremmo riferire l'asserzione secondo la quale delle cose sono composte alla verità e l'asserzione secondo la quale le cose sono divise alla falsità? Perché non il contrario? O ancor piú precisamente, cosa c'entra che parlando qui <di essere> dovremmo parlare anche di verità e di falsità?»²⁷².

Piuttosto, volendo leggere *Metaph.* E 4 1027b 18 - 23 nel suo contesto metafisico, a suo avviso sembrerebbe che Aristotele considerasse questo schema di relazioni fra asserzioni niente piú che come un esempio costruito per confermare la considerazione piú generale secondo la quale l'*essere-come-vero* e il *non-essere-come-falso* abbiano di per sé a che fare, rispettivamente, con la composizione e la disgiunzione reale delle cose. Egli esprime al riguardo il proprio sentito punto di vista: «Io penso che noi dovremmo abbandonare l'idea che con *essere-come-vero* Aristotele intendesse indicare nelle frasi un qualche uso di 'è' che significhi '*vero*'»²⁷³.

Ma allora in che senso l'*essere-come-vero* è dipendente (Pearson usa l'espressione «parassitario») dall'*essere-nel-senso-delle-categorie* e nella fattispecie della sostanza? Se si sceglie di seguire E 4, ciò si spiega perché l'*essere-come-vero* si attua solo sul piano del pensiero, mentre l'*essere nel senso della categorie* si attua sul

²⁷² *Ibid.*, pg. 206. *Ns. Trad.*

²⁷³ *Ibid.* *Ns. Trad.*

piano del reale. L'essere delle categorie e quindi della sostanza dal punto di vista aristotelico risulterebbe perciò primo e ontologicamente più rilevante di un essere che si manifesta soltanto (e conseguentemente) come una proprietà di un pensiero o di un giudizio. Come scrive Pearson, quasi volesse rispondere di un «dov'è?»: «l'essere-come-vero è situato nel nostro connettere intellettivamente gli enti in tal modo da generare un pensiero che possenga la proprietà dell'essere vero»²⁷⁴.

Quel che è più interessante è, assumendo questa prospettiva, domandarsi dove sia situato l'essere-come-falso. Infatti l'essere-come-falso, eccettuati casi inventati, mitologici o di fantasia, *non* ha a che fare con il pensare non-enti. Gli enti vengono anche in questo caso pensati o detti come connessi, ma uniti da una copula negativa ('non è'). Perciò l'essere-come-falso è situato nel nostro pensare o dire gli enti *divergentemente* da come essi sono. In questo senso Pearson chiude complessivamente questa sua lettura di E 4 con una conclusione che ricorda molto quella del *Sofista* platonico (263 A-B):

[Pearson, 2005, pg. 210] - «Propongo di intendere che l' 'essere-come-vero' si riferisca all'allegare o al rimuovere di enti nel pensiero in modo da pensare delle cose-che-sono che sono o delle cose-che-non-sono che non sono, mentre l' 'essere-come-falso' si riferisca all'allegare o al rimuovere di enti nel pensiero in modo da pensare delle cose-che-non-sono che sono e delle cose-che-sono che non sono».

Secondo l'interprete, poi, il brano di Θ 10 nel quale sembra essere sostenuto che la verità sia «nelle cose» è da intendersi non in senso ontologico forte, come se "verità" fosse una proprietà detenuta in sé dagli oggetti, ma è da intendersi alla luce del brano di E 4 secondo il quale invece la verità sia un'affezione dei pensieri e, conseguentemente, dei giudizi che accertano stati di cose attraverso il rilevamento dell'effettiva composizione dei termini in oggetto. Contro l'interpretazione di J. Thorp²⁷⁵, però appunto Pearson sostiene che per Aristotele non ci sia alcuna verità oggettuale, che, cioè, gli oggetti composti di per sé non siano né veri né falsi. Egli scrive infatti: «Aristotle's point could thus just be that truth and falsity arise in situation in which things and statements are related in a certain way, and such a thought certainly

²⁷⁴ *Ibid.*, pg. 209. Ns. Trad.

²⁷⁵ J. THORP, «Aristotle on Being as Truth», in *De Philosophia*, 3, 1982, pg. 1 - 9.

would not amount to a notion of truth in things»²⁷⁶. La sua conclusione è dunque che la verità e la falsità tematizzate nel brano di *Metaph.* Θ 10, 1051b 2 - 17 siano proprietà delle asserzioni *su* oggetti (composti o divisi) e che dunque non vi sia alcun contrasto dottrinale con il brano di E 4.

Per quanto riguarda gli enti incomposti, Pearson distingue due classi: una prima classe degli incomposti semplici, ed una seconda classe di sostanze composte.

[2] Gli incomposti semplici, per quando potenzialmente sempre frazionabili o scindibili in sé, vengono definiti come unità individuali isolabili o componibili con altri elementi incomposti semplici. Aristotele prevede delle condizioni di verità *ad hoc* per questa classe di incomposti semplici, ma si tratta sempre, compatibilmente con quanto prima rilevato, di verità come proprietà linguistica e noetica.

Ma il rilievo di Pearson, in merito a *Metaph.* Θ 10, 1051b 22 - 26, è che qui, in loro riferimento, non si parla come prima di *κατάφασις*, di affermazione, ma semplicemente di *φάσις*, di espressione. E ci viene ricordato come nel *De Interpretatione*, Aristotele considerasse *φάσεις* i termini, come nomi o verbi, singolarmente presi ed espressi in modo irrelato. La parola presa isolatamente non è né vera né falsa, ma, sempre per Aristotele, è solo perlomeno un'articolazione linguistica dotata di significato (*φωνή σημαντική*). Questo significato isolato, qualora conforme alla cosa che intende esprimere, è l'accezione di verità qui in oggetto. Come nell'atto di identificare e di chiamare le cose per nome, Pearson sembra sostenere che la verità nel caso di queste singole unità non composte consista semplicemente nel «coglimento», cioè nell'evento mentale del coglierle e nell'evento linguistico del pronunciarle. Aristotele sembra considerare le frasi, più che come asserzioni a sé stanti, come pronunciamenti circostanziati davvero espressi da persone esistenti in momenti specifici (*cfr. Cat.* 5, 4a 21 - 4b 2 - quanto già Crivelli chiamava *expression tokens*) e ciò consente a Pearson di affermare che non è possibile produrre un giudizio di verità semplicemente essendo in grado di poterlo fare: il pensiero nell'atto stesso di essere pensato o il proferimento dell'espressione in quanto tale decide qui dell'effettività della verità del giudizio stesso.

²⁷⁶ G. PEARSON, «Aristotle on Being-as-Truth», *op. cit.*, pg. 212.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Non a caso il corrispettivo della falsità non è dato, ma è data l'ignoranza (*ἄγνοια*), cioè il non-coglimento e il non pronunciamento di queste singole denominazioni veritative.

Nel caso dei composti la tabella precedente esauriva in due alternative, - vero e falso -, i gradi, se gradi li si vuole chiamare, di valenza del giudizio assertorio - ed infatti si parla a questo proposito di bi-valenza. Ora aggiungendo alle due alternative vero-falso anche la possibilità dell'ignoranza si potrebbe essere portati a pensare che da una logica a due valori, con l'inserimento di una terza opzione, Aristotele stia prevedendo una logica a tre valori e dunque basata su una nozione di verità polivalente (verità, falsità o ignoranza). Ma non è questo il caso, infatti il non-sapere qui previsto come possibilità innanzitutto non è "in aggiunta", in secondo luogo qui l'opzione "falsità" non è data ed in terzo luogo, nel caso degli elementi incomposti, la dicotomia tra verità ed ignoranza è totalmente esclusiva, tanto che semmai sarebbe più corretto parlare in questo caso di logica monovalente (e, come alternativa, il non-pensare tale incomposto). Dunque anche da questa prospettiva, quella aristotelica risulta una logica costruita su un valore non gradazonistico. Ed in effetti, se verità qui, come sostiene Pearson, è il semplice proferire il termine che da solo "coglie" la cosa, allora l'ignoranza è quel non-sapere che (non) si manifesta, se non attraverso l'inconsapevolezza o il silenzio.

Secondo Pearson due possono essere le ragioni per cui Aristotele avrebbe inteso il falso come un non pronunciamento dell'incomposto: (i) o perché si sarebbe incapaci di coglierlo o di esprimerlo; (ii) o perché, anche se si sarebbe capaci di esprimerlo, di fatto non lo si esprime, non lo si coglie o non lo si considera nel dato momento *t*. La prima possibilità può essere anche intesa come (ia) impossibilità costitutiva di esprimersi; oppure (ib), pur essendo capaci di esprimere incomposti in generale, non si è in grado di cogliere l'incomposto particolare in questione. Il fatto che un soggetto non esprima davvero l'incomposto è dovuto al (ib) fatto che, pur essendo in generale in possesso della capacità di esprimersi, in questa particolare occorrenza ha mancato di cogliere l'oggetto incomposto in questione. Pearson, riprendendo l'immagine dell'ignoranza non come cecità, ma come difettività visiva, scrive: «l'ignoranza qui è locale (come può essere guardare in direzione sbagliata o avere un occhio chiuso),

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

piuttosto che l'assenza <costitutiva e> globale (o cecità) che significa l'incapacità di cogliere (o vedere) alcunché»²⁷⁷. Se la verità è qui considerata l'atto linguistico stesso del dire le cose come stanno, allora, qualora non ci fosse il proferimento di tale atto linguistico, non ci sarà falsità, ma ignoranza - potremmo dire «a-verità» o «a-conoscenza». Il motivo per il quale, secondo Pearson, Aristotele non parla di falsità è che propriamente non c'è materia oggetto di falsità, non un pensiero, non un giudizio, non un errore. L'errore potrebbe esserci solo «per accidente», cioè qualora capiti al soggetto di cogliere involontariamente solo attributi accidentali dell'oggetto considerato. Tutto ciò può essere sintetizzato nella tabella seguente:

INCOMPOSTI (τὰ ἀσύνθετα; τὰ ἀδιαίρετα)	
Vero coglimento e vero esprimere (τὸ θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές)	A-conoscenza, ignoranza (ἄγνοια)

Nel primo caso il coglimento si riferisce a come la cosa è nella sua essenza; si tratta, come scrive Ross, «dell'essere dell'oggetto che risponde della verità dell'apprensione»²⁷⁸. Come la cosa è nella sua essenza, così il coglimento la comprende: per questo è detto *essere (come) vero*. Secondo Pearson la verità degli elementi semplici incomposti si realizza nel semplice atto di enunciare o proferire la cosa così come essa è. Del secondo caso, invece, sarebbe forse corretto dire che non si dà un secondo caso. Infatti non c'è errore o falsità, ma semplicemente ignoranza o, come abbiamo cercato di rendere nello schema enfatizzando l'alfa privativo, a-conoscenza. Pearson suggerisce che questo possa essere dovuto non solo ad un non darsi pensiero dell'incomposto in questione (μὴ νοεῖν), ma che possa anche essere dovuto anche ad una sua plausibilissima non-esistenza (μὴ εἶναι)²⁷⁹. Oltre a queste due, non ci sono ulteriori alternative.

[3] Il secondo tipo di incomposti, desunto dall'ultima parte di Θ 10, è pensato come una sottoclasse dei precedenti. Infatti, se prima, secondo Pearson, si trattava

²⁷⁷ *Ibid.*, pg. 221.

²⁷⁸ W. D. ROSS in *ARISTOTLE'S Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, voll. II, a c. di *ID.*, Oxford, 1924, 1970², pg. 178.

²⁷⁹ G. PEARSON, «Aristotle on Being-as-Truth», *art. cit.*, pg. 228.

degli incomposti a partire da tutte le categorie (ad esempio 'bianco' detto isolatamente), qui si tratta degli incomposti solo per la prima delle categorie, qui si tratta di «sostanze composte». Ma non si tratta di sostanze nel senso di sinolo di materia e forma; infatti l'incomposto, in quanto incomposto è formato da un solo costituente e questo è la sola forma. Pearson si dice più favorevole a questa interpretazione (Berti, Sorabji) rispetto ai molti (tra i quali Ross e Crivelli) che intendono come composti Dio e i Motori dei cieli.²⁸⁰

Pearson ribadisce come per Aristotele le forme siano l'aspetto di "atto" delle sostanze, non soggetto a generazione e corruzione; le forme sono infatti essenze, esprimono cioè il che-cos'è delle cose, un che-cos'è che non esaurisce le cose, ma che attraverso la definizione esprime cosa le cose sono soltanto in virtù di se stesse (*καθ'αυτό*).

A differenza dell'interpretazione di Sorabji²⁸¹ e Denyer²⁸², Pearson ritiene che se negli incomposti in oggetto si intendono anche le definizioni, queste non sono semplicemente o comprese esattamente o non comprese affatto, come invece lo erano le essenze. Le definizioni di una data essenza avanzate da un soggetto, ad esempio, possono essere erronee o parziali o non pertinenti o imprecise. Rispetto a cosa, allora, ci può essere sola verità o niente? Rispetto alle sole essenze, risponde Pearson.

A nostro avviso, quel che è originale di quest'interpretazione è l'aver tracciato una differenza tra la *fallibilità della definizione* e l'*infallibilità dell'essenza*. Il fatto di potersi sbagliare circa la definizione e il non potersi sbagliare circa l'essenza viene desunto dall'uso di *νοεῖν* in Θ 10, distinto dall'uso di *διάνοια* in E 4, come "un semplice pensare", analogo all'uso del semplice dire di *φάσις*, che non implica un'attività noetica strutturata per definizioni o attraverso un dire predicativo, ma, appunto, un cogliere le essenze attraverso il pensiero.

[Pearson, 2005, pg. 226 - 227] - «Si sta qui parlando riguardo all'essenza stessa. Questa è una cosa singola, non combinata con nient'altro, e così non c'è possibilità di errore; una volta conosciuta, o la si pensa (*νοεῖν*) o non la si pensa. [...] O si conosce l'essenza in questione o ne si è ignoranti; se la si conosce, allora la si può realmente pensare, e ciò Aristotele chiama verità,

²⁸⁰ *Ibid.*, pg. 223 n. 32.

²⁸¹ R. SORABJI, *Myths about Non-Propositional Thought*, in M. SCHOFIELD e M. C. NUSSBAUM, *Language and Logos*, CUP, Cambridge, 1982, pg. 298.

²⁸² N. DENYER, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London - New York, 1991, pg. 204 - 205.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

ma se si è ignoranti al riguardo dell'essenza, allora non si può fallire nel coglierla, semplicemente non la si conosce, e dal momento che in una tale situazione non si può effettivamente fare alcunché, non c'è davvero alcun sostegno per poter dire qualcosa falso».

L'essere-come-vero nel caso degli incomposti si configura in modo simile e parallelo già proposto per i composti; con la differenza che non ci può essere falsità. Gli incomposti, non avendo elementi per i quali possono essere composti o divisi, *sono* essi stessi l'elemento di comprensione, *vero* in quanto tale. La verità degli incomposti, infatti, non viene colta attraverso l'articolazione di un giudizio predicativo al loro riguardo, ma solo - scrive Pearson - nel loro coglimento (*grasp*), espressione (*express*) o apprendimento (*apprehend*). Non si parla, come i neotomisti invece saranno inclini a fare, di intuizione.

Così Pearson stesso traccia infine il bilancio della sua stessa interpretazione, dove come, abbiamo visto, non c'è spazio per alcun intendimento gradazionistico della nozione aristotelica di verità:

[Pearson, 2005, pg. 229 - 230] - «I tried to resolve the old debate about what Aristotle means by 'incomposite' by arguing that he actually distinguishes two classes of such entities. First, and most simply, any individual item that can go to make up a composite counts as incomposite: for example, white and log would be incomposites that could make up the composite white-log. Second, he refers to a special class of incompositities, that of substances as forms or *essences*. On Aristotle's account there is only being-as-truth for simples - there is no falsity in this case, only ignorance. On my view, this is because as with statements, he seems to think that truth can only apply to an actual utterance or expression, and yet when we fail to grasp an incomposite it is plausible to think that no such event takes place, since failing to grasp it here amounts to being ignorant of, and hence unable to grasp, the incomposite in question. Finally, I suggest that the correct interpretation of 'being-as-truth' for composites in E 4 helps us understand 'being-as-truth' for incomposites in Θ 10. The account is parallel: a true apprehension correlates with the fact that the thing is as apprehension grasps it to be. With the special case of incomposite substances the thing has the specific essence that the true apprehension grasps»²⁸³.

²⁸³ *Ibid.*, pg. 229 - 230. *Corsivi nel testo.*

§ 3. L'ERMENEUTICA «LEGOMENOLOGICA» DI C. P. LONG

Dopo aver analizzato - per quel che qui ne è riguardato - la ricerca di Crivelli e dopo quella di Pearson, si ritiene ora opportuno proseguire lo studio della nozione di ἀλήθεια nella logica di Aristotele attraverso il confronto con un altro studio, altrettanto rilevante per la presente ricerca: un'opera pressoché coeva e speculare a quella, recentemente edita per i tipi della medesima casa editrice, ma *di stile totalmente differente*. Infatti, se la prima monografia, quella del Crivelli, aveva un approccio rigorosamente analitico, questa che andremo ora ad analizzare si distingue per avere un taglio marcatamente ermeneutico. Ci stiamo riferendo alla ricerca intitolata "Aristotle on the Nature of Truth" dell'americano Christopher P. Long²⁸⁴, autore di questo studio che subito è stato entusiasticamente definito come «*an original interpretation of Aristotle <...and> a remarkably fresh treatment of one of the most central topics in all philosophy*»²⁸⁵. Al di là dei meriti e delle originalità che non è nostro compito qui valutare²⁸⁶, intendiamo, più limitatamente, ripercorrere i tratti salienti di questa ulteriore ricostruzione al fine di dimostrare come, ancora una volta, la nozione aristotelica di verità nel suo significato non possa prestarsi in sé a qualsivoglia gradazionismo logico né, tantomeno, ontologico.

Converrà perciò cominciare innanzitutto dal titolo del suo libro, che originariamente, a detta dell'autore²⁸⁷, sarebbe dovuto essere più complesso: "The Saying of Things: The Nature of Truth and the Truth of Nature as Justice". Da questo primo titolo, poi scartato, si può desumere però quello che il titolo più sintetico non dice, ovvero che: (1.) l'orientamento della questione «verità» sarà in corso d'opera volto verso il tema etico della «giustizia» ("Truth ... as Justice") dunque ben al di là dell'ambito di trattazione limitatamente logico e (2.) che il nome di Aristotele, non comparso nella prima versione, non era prioritariamente previsto in questa analisi, ma che piuttosto deve essere *risultato* poi il candidato più idoneo al farsi interprete di

²⁸⁴ C. P. LONG, *Aristotle On the Nature of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2011.

²⁸⁵ R. J. BERNSTEIN; W. A. BROGAN, *apud* http://www.cambridge.org/gb/knowledge/isbn/item5634766/?site_locale=en_GB [25/08/2011].

²⁸⁶ Ci permettiamo di rinviare alle nostre considerazioni circa questo stesso volume: M. COSCI, Recensione di Christopher P. Long, *Aristotle on The Nature of Truth*, in *Universa. Recensioni di filosofia, Rivista della Scuola di Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova*, vol. 1, n. 1, 2011, *apud* <http://universa.filosofia.unipd.it/index.php/Universa/article/view/78>. [5/01/2012].

²⁸⁷ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. xi.

quel «dire delle cose» (*"The Saying of Things"*) originario. Aristotele dunque non come posticcio alter-ego delle idee dell'autore, ma *riscoperto* come inevitabile precursore di uno stile di pensiero che intende realisticamente come «vera» la giusta effettività delle cose: «For Aristotle, as for us, - scrive Long in una delle tesi principali dell'opera²⁸⁸ - truth is a matter of saying things in ways that do justice to the saying of things». È utile aggiungere sempre riguardo al titolo di questo studio, che, come poi è stato suggerito²⁸⁹ e quindi riconosciuto e accettato poi dallo stesso Long²⁹⁰, più adeguato ancora sarebbe stato forse intitolarlo *"On the Nature of Truth with Aristotle"*: un con-filosofare, questo, non tanto pedissequamente costruito sul testo aristotelico, ma edificato tutto sul prendere il testo aristotelico a *pretesto* per il pensare.

La riflessione di Long prende le mosse dall'idea che la semplice presenza delle cose già di per sé *dica* qualcosa. L'idea che le cose *"dicano"*, che, cioè, parlino un loro muto linguaggio originario circa il loro essere, costituisce il principale assunto di questa *metadescrizione* della verità aristotelica, un assunto sul quale a più riprese e da più prospettive l'autore ritornerà. Lo stesso "dire" umano sarebbe sorto come un atto *di risposta* alla eloquente persistenza delle cose nella loro tacita presenza, come evocativamente Hannah Arendt sembrava suggerire, ricorda Long, parlando della *Condizione Umana*²⁹¹ rispetto al mondo fisico. In risposta al muto dire delle cose si sarebbe andato strutturando il linguaggio umano, opponendo alla irriducibile singolarità degli enti la propria unicità. E il comunicare umano si sarebbe poi evoluto in modo talmente compiaciuto ed autoreferenziale da far tacere intorno a sé e così dimenticare quel dire primordiale della natura. Dimenticando il *λόγος* esperienziale della natura, l'uomo avrebbe così dimenticato anche il senso di meraviglia e di stupore del quale era sin dall'infanzia capace, ritrovandosi ora in un'inquieta estraneità ambientale («homelessness»). La filosofia altro non sarebbe che il riguadagnare quel

²⁸⁸ *Ibid.*, pg. x.

²⁸⁹ «An arguably more accurate title would therefore have been *On the Nature of Truth with Aristotle*». F. J. GONZALEZ, *Review of C. P. Long, Aristotle On the Nature of Truth, op. cit.*, Bryn Mawr Classical Review *apud* <http://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011-08-13.html> [25/08/2011].

²⁹⁰ «The original title was rejected as too obscure partly because it did not refer at all to Aristotle. I like the idea of using "with Aristotle"... Although the title under which it is published, *Aristotle On the Nature of Truth*, accurately describes the book's content, it does not quite capture the spirit in which the book was written or the structure it embodies». C. P. LONG, *op. cit.*, pg xi *et apud* <http://groups.diigo.com/group/aristotle-on-the-nature-of-truth> [25/08/2011].

²⁹¹ H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, pg. 178. Trad. it. ID., *Vita activa, La condizione umana*, introduzione di A. Dal Lago, tr. S. Finzi, Bompiani, Milano, 1964.

dialogo originario, che sarà poi detto «ecologico»²⁹², perché altro non sarebbe che un parlare in rispettosa consonanza con la dimensione del *dire* e dell'*essere dette* delle cose. Una dimensione dove si realizza un incontro che rende «giustizia» a come stanno le cose e come l'uomo si relaziona ad esse.

Ma in che modo questo può avvenire? Come può essere d'aiuto la nozione aristotelica di «verità» in questa inavveduta afasia e sordità nei riguardi del reale?

Long, confessando il proprio debito nei confronti della fenomenologia e dell'ermeneutica heideggeriana, propone la propria «ricetta», il cui costitutivo principale è proprio la testimonianza aristotelica. Egli scrive a questo riguardo:

T3.38 [C. P. Long, pg. 7] - «Il pensare aristotelico in-abita il linguaggio, è vivo al dire delle cose. Aristotele è solito riaffacciarsi continuamente ai molti modi in cui le cose sono dette, mantenendo il suo pensare sempre in considerazione dei modi in cui le cose si esprimono e considerando sempre le cose che gli uomini hanno detto, stando sempre in ascolto dell'eco di verità che là si è andato articolando. [...] Il pensare di Aristotele mette le cose in parole e consente alle parole di articolare la natura delle cose. L'approccio peripatetico è ... un modo di tener dietro ... al *λόγος* delle cose»²⁹³.

La dicitura con la quale Long denomina questo suo metodo è *legomenologia* («legomenology») dal greco *τά λεγόμενα*, volendosi così riferire alle “cose dette”, con senso passivo ma anche, al medio-passivo, con senso riflessivo “le cose che si dicono, le cose che dicono sè”. La *legomenologia* è definita perciò in virtù di questo duplice senso come «la pratica filosofica di responsa-abilità *orientata da-* e *attenta al* dire delle cose». (Long preferisce questo suo metodo, che egli chiama *sviluppatismo* - «developmentalism» - al metodo storico-genetico per lungo tempo utilizzato da Jaeger in poi negli studi aristotelici, perché, pur non negando i meriti di quest'ultimo approccio, lo considera troppo risoluto nel risolvere le contraddizioni di un pensiero spontaneo e libero - quale quello aristotelico - attraverso scelte interpretative che egli considera inadeguate perché basate soprattutto su congetture storiche e «dettagli

²⁹² Long intende la propria filosofia come finalizzata ad una «ecological justice», vale a dire «a way of inhabiting the world rooted in an ability to respond to the saying of things held accountable by the unicity of each and the integrity of the whole». C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 11.

²⁹³ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 7. *Ns. trad.*

biografici» indirimibili, la cui precisazione definitiva è destinata a rimanere oggetto di controversia)²⁹⁴.

La legomenologia si basa non tanto su testimonianze secondarie o dossografiche, quanto piuttosto sulle fonti originarie e dirette del dire. I soggetti-oggetti originari di questo vero dire sono appunto le «cose», un termine qui ripetuto in modo volutamente generico. Long non si compromette nel significato più tecnico scelto da Crivelli quale quello di «stati di cose», né in quello più moderno di «fatti». «Aristotle plays on the plurivocity of the term *πρᾱγμα*», scriverà più avanti, «for it means both some concrete thing encountered and a single state of affairs... it is perhaps important to hear these two meanings together»²⁹⁵. Perciò, nel suo inglese, Long predilige la più semplice indeterminatezza, pari al greco «*πρᾱγματα*», di «things», - intendendo tra l'altro come «cose» anche gli atti e le azioni, come l'affinità etimologica con il verbo «*πρᾱττειν*», *agire*, gli suggerisce. «Cosa» come *res* e come *actus*, dunque, primariamente capace di esprimere in modo tacito ed originario il «vero».

Il rapporto tra linguaggio umano e linguaggio delle cose, benché non ne si sia quasi mai consapevoli, scrive Long, - fatta salva una certa reciprocità, si trova costantemente in una *relazione asimmetrica*, a vantaggio del primato ontologico di quest'ultimo. Cioè, sembrerebbe voler dire Long, *prima* vengono le cose e *poi* viene il linguaggio umano. Dunque, prima ancora di una verità del discorso, fosse anche del discorso "apofantico" - quel discorso per eccellenza "disvelativo", viene la verità della cosa in quanto tale. Viene quindi in mente la celebre spiegazione aristotelica di *Metaph.* Θ 10, 1051b 6 - 9, icastica nella sua sinteticità: «*Poiché non è perché noi pensiamo secondo verità che tu sei bianco che tu sei bianco, ma è per il tuo <effettivo> essere bianco, che noi che diciamo questo, diciamo il vero*» (> T3.4). Ecco allora l'urgenza della necessità di un *giusto* riassetto dell'ordine ontologico: *dalle* cose *al* linguaggio e poi, in un secondo momento, *dal* linguaggio *alle* cose. Cose e *quindi* il linguaggio umano che alle cose fa ritorno: «la verità» scrive Long, si realizza solo «nel loro reciproco incontro»²⁹⁶.

²⁹⁴ «This is a crucial question, for it points to the methodological approach of the entire book, namely that of legomenology. Without understanding the meaning and significance of legomenology, what animates the book as a work of philosophy, as opposed to philological reconstruction, is lost». C. P. LONG *apud* <http://groups.diigo.com/group/aristotle-on-the-nature-of-truth> [25/08/2011]. *Cors. ns.*

²⁹⁵ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 151.

²⁹⁶ *Ibid.*, pg. 11.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Prima di approfondire ulteriormente questa dinamica, Long ingaggia un confronto critico con alcuni esponenti del Pragmatismo americano (Woodbridge, Dewey, Bentley) giungendo ad alcune considerazioni in merito a *multivocità dell'essere, comunitarietà etica del vero e oggettività*.

Circa la multivocità dell'essere, ovvero, secondo l'espressione aristotelica circa il fatto che «l'essere si dice in molti modi», si rileva che *il dirsi* dell'essere è (o meglio, *dovrebbe essere*) anche un *essere detto* in una «consonanza» di cose e di linguaggio. Una consonanza che non vuole né semplificarsi in totalitaria identità né in riduzionistica omologazione. L'uomo che riuscirà in questo intento sarà egli stesso «ἀληθευτικός», - *a truthful person*.

In secondo luogo, la verità è innanzitutto qualcosa che *si dice*. Non solo in greco antico, «verità» è un termine usato principalmente come oggetto di *verba dicendi*. Non mero oggetto di un soliloquio, ma “protocollo” comunicativo per un autentico ed efficace scambio di informazioni. Long a questo proposito parla di *transazionalità* del dire veritativo. Il fatto linguistico esige di fondo una sincerità, una onestà, una franchezza che rimanda ad una *comunità* di «comunicazione transattiva». Il dire come stanno effettivamente le cose è *di per sé* un fatto *etico*, dovuto, oltre che a se stessi, ai referenti che fiduciosamente condividono l'aspettativa di genuina *veridicità*. Anche in questo senso il «vero» ha a che fare con il giusto.

In terzo luogo, nota Long, non si può pensare ad un'oggettività, se non in termini «cosali», ovvero di insistente presenza di *πράγματα*, “cose” che sono costitutivamente *altro* da quanto si contrappone loro come soggetto. Long fa riferimento al termine tedesco «*Gegenstand*», *l'ente che ci sta di fronte*, per indicare quell'apparentemente muta controparte oggettuale del dire umano, alla quale, questo stesso dire, deve inevitabilmente riferirsi. Le cose sono la controprova ontologica del linguaggio, ne rimangono sempre il suo riferimento significativo-sostanziale, ne determinano la giustizia e la «giustizia». Long ribadisce infatti: «to seek truth in ontological encounter is to attempt to do justice to the elusive eloquence of things».²⁹⁷ Le cose, insieme ai linguaggi capaci di rendere e articolare tali cose *nel modo più adeguato possibile*, decidono e determinano la verità aristotelicamente intesa.

²⁹⁷ *Ibid.*, pg. 20.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

La teoria della verità aristotelica, (ammesso che di una teoria si trattasse), è tradizionalmente indicata con il nome di «corrispondentismo». Il corrispondentismo (o «teoria della verità come corrispondenza»), oltre che nell'interpretazione tomistica che ne seguì poi in epoca medievale, troverebbe la sua origine essenzialmente in queste poche righe del dettato aristotelico, che qui riportiamo:

T3.39 [Aristot., *Metaph.*, Γ 7, 1011b 25 - 27] - «Se si definisce che cosa è il vero e il falso è chiaro innanzitutto <questo> (δηλον δὲ πρῶτον μὲν ὀρισσόμενοις τί τὸ ἀληθές καὶ ψευδός): il dire che ciò che è «non è» o che ciò che non è «è», è falso, mentre il <dire> che ciò che è «è» e ciò che non è «non è», è vero (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψευδός, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές)»²⁹⁸.

T3.40 [Aristot., *De Int.*, 1, 16a 6 - 7] - «Le impressioni dell'anima <sono> adeguazioni alle cose (παθήματα τῆς ψυχῆς [sc. εἰσὶν] ὁμοιώματα πράγματα)»²⁹⁹.

Ma se c'è una corrispondenza (ὁμοίωσις) è allora legittimo qui chiedersi quali ne siano i termini di riferimento, ovvero: «corrispondenza di che cosa con che cosa?»

Il modo nel quale Long intende la dottrina aristotelica della verità come corrispondenza è quello, innanzitutto etimologico, della *con*-rispondenza, cioè, nella sua ricostruzione, del *rispondere insieme*, “all’unisono”, da parte delle cose e, al tempo stesso, da parte del soggetto. La *con*-rispondenza risulta così un accordarsi biunivoco dell'espressione del soggetto all'espressione delle cose e, viceversa, dell'espressione delle cose all'espressione del soggetto. «Espressione», dal latino *ex-pressio* (lett. *spremitura*), allude ad un *premer-via*, ad un *urgere-fuori* del dire il “succo” essenziale delle cose. Un essenzialità del dire che si ritrova solo nel mutuo, reciproco risponderi e corrispondersi. La corrispondenza («correspondence») è derivazione concettuale di tre termini latini, quali *adaequatio*, *conformitas* e *concordia*, utilizzati tutti, com'è noto, da Tommaso D'Aquino³⁰⁰ per descrivere l'accordo veritativo - Long preferisce dire «l'incontro» - tra *intellectus et rei*, tra la soggettività dell'intelletto conoscente e l'oggettività della cosa conosciuta.

²⁹⁸ Aristot., *Metaph.*, Γ 7, 1011b 25 - 27; Ed. cit., Ns. trad.

²⁹⁹ Aristot., *De Int.*, 1, 16a 6 - 7. Ed. cit., Ns. trad. Cfr. su questa citazione M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1927¹; ed. it., ID., *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi & Co., 2005, § 44a, pg. 260.

³⁰⁰ THOMAS AQUINATES, *Quaestiones disput. de Veritate*, qu. 1, art. 1 e ss. Trad. it., TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a c. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005, pg. 117. Cfr. Cap. II.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Ribadendo quello che sarà anche il tema specifico di una fase successiva della presente ricerca³⁰¹, vale a dire *l'inesistenza* in Aristotele di presunte verità di primo grado "maggiori di" o "superiori a" verità di secondo grado, Long critica qui quella tradizione - che anch'egli riconosce partire proprio da Tommaso³⁰² - la quale vedrebbe il primato veritativo dell'*attività* dell'intelletto sulla *passività* degli oggetti di conoscenza. Concezione ripresa poi da Cartesio, il quale altrettanto concedeva «un ruolo *servile* agli oggetti» per il pensiero che *su di essi* stabilisce la verità. Ma questa concezione attribuisce al pensiero umano, che dal linguaggio delle cose stesse deriva, un protagonismo ed una prevaricarietà "ingiusti". C'è un'equità di fondo, infatti, nel parlare di verità in termini di *adaequatio*, *conformitas* e *concordia*. Attribuire all'intelletto umano e ai suoi giudizi un primato sulle cose significa concedergli un potere veritativo che "schiaccia" e riduce la molteplicità del reale al proprio soggettivismo. L'interpretazione di Long allora sostiene che, nel bilancio dello stabilire verità, Aristotele attribuisca a cose e intelletto un ugual peso. Da qui il senso di *paritario* «incontro», gnoseologico e ontologico, e il conseguente collegamento con l'idea di giustizia³⁰³.

T3.41 [C. P. Long, pg. 24 - 25] - «Infatti la giustizia è *relazionale* e in quanto relazionale è fondata su un'equità di esseri che rendono possibile il corrispondere dell'uno *a* e *con* il corrispondere dell'altro, nonostante la loro rispettiva irriducibile unicità. [...] <altrettanto> la tradizionale teoria della verità come corrispondenza implica due differenti, ma *cooperanti*, capacità: la capacità dell'intelletto di rendere giustizia nei confronti di quanto esso incontra e la capacità della cosa di oggettarsi nel contesto di tali incontri. La verità è dialogica. (*Truth is dialogical*)»³⁰⁴.

Di questo dialogo ci sembra di conoscere soltanto una voce, quella del giudizio dell'uomo che si esprime sulle cose, perché, com'è noto, "le cose non parlano". Ma esprimersi attraverso un linguaggio a-verbale, attraverso magari la propria semplice presenza, non significa non esprimersi affatto. «La cose», scrive un collega di Long da

³⁰¹ Cfr. Cap. V.

³⁰² «For Aquinas and Descartes... truth applies primarily to the intellect and secondarily to things». C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 45. Cfr. a questo proposito il ns. Cap. V.

³⁰³ Cfr. su questo tema G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, il Mulino, Bologna, 1993. Anche se, come nota F. J. GONZALEZ, «The scope of the term 'justice' must be extended here beyond the human sphere to which Aristotle confines it». *op. cit.*

³⁰⁴ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 24 - 25. Ns. *trad e corsivo*.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

lui ripreso³⁰⁵, «non sono *mute*»: la natura prima e più originariamente di noi si esprime *dandosi*. E a fronte di questa abilità del darsi oggettuale della cosa («object-ability») si deve sviluppare l'abilità di rendere responsabilmente giustizia del dato cosale («co-response-ability») da parte degli uomini. E “responsabilmente” significa qui anche e innanzitutto “scientificamente” perché il *rispetto del dato* che il progresso del pensiero ha imparato fruttuosamente a concedere è stato il rispetto del “dato” scientifico. L'empiria epistemologica aristotelica ci parla anche di questo.

Ora, bisogna dire che la ricostruzione della teoria della verità aristotelica come corrispondenza proposta da Long appare, da un punto di vista storiografico, alquanto parziale, se non incompleta. A titolo integrativo, per lo meno per quanto riguarda la storia dell'espressione stessa «*veritas est adaequatio intellectus et rei*», proponiamo di leggere questa accurata e più completa ricostruzione di Wolfgang Kühne³⁰⁶:

[W. Kühne, 2003, pg. 102 - 103] - «Un ruolo chiave in questa storia è giocato, com'è noto, da Tommaso d'Aquino. Egli spiega il 'vero' in termini di *adaequatio*, *commensuratio*, *concordia*, *conformitas* o *convenientia* con un oggetto. Si ha perciò qui una ricca proposta terminologica di predicati a due posti (*Vpq*) nominalizzati. Riguardo alla sua espressione più utilizzata, «Vero si dice il concordare (*adaequatio*) dell'intelletto con l'oggetto», l'Aquinate ci dice che può essere rinvenuta nel *Libro delle definizioni* di Isaac Israeli, un neoplatonico che visse all'inizio del decimo secolo in Nord Africa [cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1]. Ma questo sembra essere uno sbaglio da parte di Tommaso. La definizione che si trova in quel trattato è molto diversa da quella formula, ma quest'ultima è stata rintracciata in Ibn Sina (Avicenna), il filosofo-scienziato persiano che fiorì all'inizio dell'undicesimo secolo (cfr. A. Altmann e S. M. Stern, *Isaac Israeli*, Londra, 1598, pg. 58 - 59). Ma non ha importanza da dove Tommaso l'abbia tratta, infatti questa formula è in realtà molto più antica delle opere di Israeli e di Avicenna. Nella seconda metà del sesto secolo un commentatore delle *Categorie* di Aristotele scrisse che «la *concordanza* di un'asserzione e di una cosa produce verità, mentre la loro *discordanza* produce falsità (*ἡ συμπλοκὴ τοῦ λόγου καὶ τοῦ πράγματος· ἡ γὰρ συμφωνία τῶν δύο ποιεῖ τἀληθές, ἡ δὲ ἀσυμφωνία τὸ ψεῦδος*, Elias, *In Aristotelis Categorias commentarium*, 184, 19 - 20)». E già agli inizi del sesto secolo anche Giovanni Filopono, sempre commentando le *Categorie*, aveva affermato che il vero consiste «nel reciproco adattamento (*concordanza*) di asserzioni a cose (il quale, come Elias dopo di lui, comparerà l'“accomodare” un'asserzione ad una cosa ad un giusto calzare un sandalo ad un piede [oggi si direbbe “al calzare come un guanto”]: *ἡ γὰρ ἀλήθεια καὶ τὸ ψεῦδος οὔτε ἐν τοῖς λόγοις ἐστὶ μόνους οὔτε ἐν τοῖς πράγμασι μόνους ἀλλ' ἐν τῇ ἐφαρμογῇ τῶν λόγων πρὸς τὰ*

³⁰⁵ V. COLAPIETRO, *Signification & Interpretation*, Jornada do Centro de Estudos Peirceanos, PUC-SP, 2003, 13 in C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 25.

³⁰⁶ W. KÜHNE, *Conceptions of Truth*, OUP, Oxford, 2003.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

πράγματα· ὥσπερ γὰρ ἡ ὑπόδεσις οὔτε ἐν τῷ ποδι μόνῳ θεωρεῖται οὔτε ἐν τῷ ὑποδήματι, ἀλλ' ἐν τῇ ἐφαρμογῇ τοῦ ὑποδήματος πρὸς τὸν πόδα, οὔτω καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν τῇ ἐφαρμογῇ τῶν λόγων πρὸς τὰ πράγματα, Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium*, 81, 29 - 34). Anche il suo maestro Ammonio aveva utilizzato il verbo corrispondente, *ἐφαρμόζειν*, per spiegare la nozione di verità (Ammonius, *In Aristotelis De Interpretatione commentarium*, 21, 10 - 13). Ancor prima, verso la metà del quinto secolo, Proclo sostenne che la verità fosse «l'adattamento (concordanza) del conoscente sul conosciuto (*ἀλήθεια εἶναι ἢ πρὸς τὸ γινωσκόμενον ἐφαρμογῇ τοῦ γινώσκοντος*, Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, II, 287, 3 - 5)», che forse è la meno felice di queste formulazioni, dal momento che un soggetto conoscente non può sensibilmente essere detto 'vero'. Verso la metà del terzo secolo, Plotino utilizzò la formula corrispondentista, anche se soltanto (indipendentemente da quanto esattamente questo voglia dire) per negarne l'applicabilità al reame degli "esseri primi": «Là la verità non è una *concordanza* con qualcos'altro (*ἢ ἀλήθεια δὲ οὐ συμφωνία πρὸς ἄλλο*, Plotinus, *Enn.* III, 7, 4, 11 - 12)». Ci viene poi detto (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 168) che Carneade, alla testa dell'Accademia scettica, avrebbe insegnato che «una presentazione mentale (*φαντασία*)» è «vera quando è *in accordo con l'oggetto presentato (σύμφωνος ἢ τῷ φανταστῷ)*, ma falsa quando discorda da esso (*ψευδῆς δὲ ὅταν διάφωνος*)», asserzione che ci conduce direttamente al secondo secolo a. C.»³⁰⁷.

Quanto nota Long, comunque, è che la nozione di «ἀλήθεια» evolvendo verso la *tecnicizzazione d'uso* del proprio significato sembra tratteggiare la propria storia sempre più *in senso scientifico*. A suo avviso, il corrispondentismo si attesta in autori di epoca arcaica secondo una parabola che si muove da un'accezione comunitaria-comunicativa ad un'accezione pragmatico-descrittiva. Oltre al già citato Omero, tre sono gli esempi che offre Long: il primo [1] tratto da Simonide, il secondo [2] da Parmenide e il terzo [3] da Erodoto. Aristotele emergerà come il pensatore che riuscì a ottemperare nel proprio modo di intendere la nozione di «verità» quello standard (proto)scientifico e quel desiderio di «giustizia» nei confronti di "come empiricamente stanno le cose". Per quanto *sintetica, selettiva e teoreticamente orientata*, Long sembra voler azzardare una *nietzschiana genealogia del concetto di verità*.

Agli inizi delle attestazioni, in Omero, la verità, s'è detto, è un fatto principalmente comunicativo-comunitario. Il "dire la verità" in una civiltà guerriera ha a che fare con la lealtà e con l'affidabilità dei compagni d'armi, tra i quali necessariamente intercorre un rapporto di fiducia e di timorosa onorabilità. Il "chiedere di dire la verità" è la richiesta di una testimonianza (*witness*). Anticamente

³⁰⁷ *Ibid.*, pg. 102 - 103. *Adattato sulla base del testo in nota.*

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

«ἀλήθεια» può dunque essere intesa come *pubblica testimonianza* di una parola data, non indica ancora l'essere-delle-cose.

[1] Come testimonianza di una tappa concettuale successiva, un frammento del lirico Simonide (VI / V sec. a. C.) che recita «τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται»³⁰⁸ e che Long liberamente traduce come «il pensare pure farà violenza a ciò che è manifesto», presagisce come l'attività intellettuale umana andrà sempre più imponendo la propria verità *a discapito dell'autoevidenza delle cose* (τὰν ἀλάθειαν), condannate a subire una passività che non appartiene loro.

[2] Così come la divinità di Parmenide, nel proporre all'astante al bivio la via dell'essere «*che tien dietro alla verità* (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ)» alternativa alla via de«*le opinioni dei mortali* (ἡδὲ βροτῶν δόξας), *nelle quali - si dice - non c'è vera certezza* (ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης)»³⁰⁹, comincia a dar voce ad una «comprensione fenomenologica» dell'essere delle cose che avanza il dubbio *nel parere stesso del soggetto*. Long parla a questo proposito di «ottimismo scettico» della nozione di «ἀλήθεια», un atteggiamento di autocritica che mette positivamente in discussione le sicumere.

[3] In Erodoto, infine, prendendo a pretesto un dialogo tra la figura di Cambise e del suo luogotenente Pressaspe, si racconta la *storicità* propria del concetto di «ἀλήθεια», un concetto inserito in una dinamica narrativa preguata di ricadute, anche gravose, sull'attualità di ogni presente. Perché verità è ciò che sa *fare presente*, rendendo anche retroattivamente giustizia dei fatti occultati, l'accadere delle cose. Così fece appunto Pressaspe prima di darsi la morte: «*alla fine egli rivelò tutta la verità <di come erano andate le cose>: - scrive Erodoto - narrando tutto l'accaduto, egli confessò di aver tenuto nascosta la verità per i pericoli che avrebbe potuto correre; ma ora, invece, si sentiva in dovere di svelarla* (Διεξελεθὼν δὲ ταῦτα ἐξέφαινε τὴν ἀληθείην, φάμενος πρότερον μὲν κρύπτειν - οὐ γὰρ οἱ εἶναι ἀσφαλὲς λέγειν τὰ γενόμενα -, ἐν δὲ τῷ παρεόντι ἀναγκαίην μιν καταλαμβάνειν φαίνειν)»³¹⁰. La verità *si svela*, perché è essa stessa, heideggerianamente, svelatezza, non-nascondimento, manifestatività.

³⁰⁸ Simon. [Lyr.], *Fragmenta*, 93, 1.1. Ed. critica: D.L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, Clarendon Press, Oxford, 1962¹, 1967, pg. 23.

³⁰⁹ Parm. B2, 10 DK; B1, 53 DK in H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Weidmann, Berlin, 1951⁶, 1966. *Ns. trad.*

³¹⁰ Hdt., III, 75, 8 - 11. Ed. critica: Ph. E. Legrand (a c. di), HÉRODOTE, *Histoires*, vol. III, Les Belles Lettres, Paris, 1939, § 75.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

E proprio dopo un approfondimento proprio circa l'apporto di Martin Heidegger alla discussione della nozione aristotelica di verità, Long riporta il dibattito alla contemporaneità dialogando con autori, - come già si diceva - a lui altrettanto congeniali, quali alcuni esponenti del naturalismo pragmatista americano. È anzi sua convinzione metodologica che specificamente dall'incontro della fenomenologia esistenzialista del primo Heidegger con il pragmatismo interpretativo di Dewey, Randall e Woodbridge possa svilupparsi un'innovativa e ricca lettura di Aristotele. Da questi ultimi autori in particolare, Long espressamente assimila e fa proprie *tre* idee, (una da ciascuno di loro), che gli consentono di effettuare un ulteriore passo in avanti nella sua *legomenologia* aristotelica. Rispettivamente, da Dewey riprende [1] l'idea di *transazione* come scambio costitutivo e continuo con la circostanza situazionale nella quale l'uomo si trova, da Randall riprende [2] l'idea di *esperienza* come concreta partecipazione *nella sostanza* delle cose e, infine, da Woodbridge riprende [3] l'idea di *cooperazione* tra l'articolazione umana e la natura. Transazione, esperienza sostanzializzata e cooperazione uomo-mondo gli consentono così di evidenziare in e oltre Aristotele la vitale *interrelazionalità veritativa* tra il dire del soggetto e il dire delle cose. Utilizzando le evocative immagini di una digestione reciproca e di una respirazione vicendevole, Long parla del carattere «simbiotico» della verità, cioè *co-vitale* e non parassitario, endemico e benefico. Un carattere *ecologico* nel tutelare la *giusta* biodiversità ontologica, necessaria per il partecipato equilibrio dell'habitat veritativo:

T3.42 [C. P. Long, pg. 48] - «La verità può essere detta significare il prosperare simbiotico della relazione tra l'apparire delle cose (*τὰ φαινόμενα*) e il dire delle cose (*τὰ λεγόμενα*). Il termine 'simbiotico' deve qui essere inteso per indicare i modi ricchi e complessi nei quali le presenze fenomeniche *vivono insieme* con le articolazioni che noi stessi diamo di loro o, più generalmente, il modo nel quale l'essere umano *vive in cooperazione con* il mondo della natura. La verità... sarebbe allora da intendersi... quale un compimento che si realizza a partire da un particolare modo di vivere in cooperazione con la natura... Ciò implica coltivare disposizioni abituali di relazione allevate dallo sforzo di dire le cose così come esse sono. Il pensiero di Aristotele, più di quello di ogni altro dei nostri predecessori, in sé incorpora tali disposizioni abituali. Nel volgerci ancora a lui, andiamo cercando d'imparare ancora di nuovo il dire delle cose e di coltivare davvero

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

quelle disposizioni di re-sponsa-abilità onto-logica endemica nell'ecologia propria della giustizia». ³¹¹

Il primo modo nel quale garantire questa «giustizia ecologica» che caratterizzerebbe la nozione di «verità» è, secondo Long, quello di *salvaguardare le cose dette*, una procedura che lo stesso Aristotele avrebbe attuato in molte delle sue opere. Salvaguardare le cose dette significa innanzitutto tutelare e comprendere nel migliore dei modi la testimonianza di chi ci ha preceduto, non in maniera dossografica o dogmatica, ma in modo da saperne offrire attuale accoglienza nella misura in cui ne si è interpellati. Perché le cose dette, in quanto *dette*, interpellano l'interlocutore che si ponga in loro ascolto, anche qualora egli sia orientato da sue proprie domande o da un suo modello di verità diverso da quello di chi lo abbia anticipato. Pretendere il "superlativo" di una verità assoluta *hic et nunc* manifesterebbe un'arroganza soprattutto nei confronti di chi, prima del presente, quell'*hic et nunc* l'ha già vissuto e cercato. «Il nostro non è un mondo di superlativi, ma di comparativi - la migliore, la più pura rivelazione di verità ci rimane preclusa», scrive Long, e aggiunge, quello che noi possiamo fare «trovandoci già *nel* tempo, è, cercando, ottenerne una *più* adeguata comprensione»³¹². In un tempo, cioè, dove non hanno luogo i superlativi, quali «verissimo» o «vero in assoluto», c'è spazio solo per il comparativo di un'avvicinamento, di un'approssimazione sempre incipiente e perfettibile ad un'esattezza che mai *totaliter* ci appartiene. - A questo proposito, commentando *Metaph.* Γ 4, 1008 b 31 - 1009 a 5 al capitolo precedente, anche noi preferivamo parlare di "gradi di falsità" (o "gradi di errore") rispetto alla postulazione di *un* vero: come sembra confermarci Long, in Aristotele qualcosa può dirsi "più o meno sbagliato", ma non può affatto esser detto "più o meno vero".

In questa dinamica di diminuzione del margine di errore (più che di approssimazione "ascensiva" alla Verità), la temporalità, dunque, viene intesa non solo come incremento progressivo di dati di conoscenza sempre più accertati, ma intesa qui anche come crescita maturata nel dialogo con il proprio passato. In questo senso l'ascolto delle "voci" dei predecessori si rivela come un momento di confronto arricchente e già *appartenente alla ricerca stessa*, non come una sua anticipazione

³¹¹ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 48. *Ns. trad e corsivo dell'autore.*

³¹² C. P. LONG, *commentando* Senofane Fr. 18 DK, *op. cit.*, pg. 49.

preliminare, ma come *costitutivo irrinunciabile* per il posizionarsi teoretico di ogni indagine veritativamente orientata in riferimento alla propria storia e al proprio possibile sviluppo.

Da qui l'esigenza di non trascurare e di non dimenticare in modo negletto e superficiale «quanto è già stato detto» da chi ci ha preceduto, perché la testimonianza di quel «già» rimane sempre attuale e attuabile: è sempre il termine di confronto di un confronto potenzialmente sempre aperto. È nota in questo senso la propensione storiografica aristotelica, mai storicistica verso il proprio passato, ma sempre filosoficamente orientata per la propria ricerca³¹³. Nella sua indagine delle cause, infatti, Aristotele ha imparato che ogni che-cos'è (*τί ἔστί*) è stato un che-cos'era (*τί ἦν εἶναι*) e riuscire a capire che cosa qualcosa deve essere stato *prima* consente di capire qualcosa di più di quello che *attualmente* è. E così per le cose dette, bisogna domandarsi il perché sono state dette e quindi se siano effettivamente condivisibili *rispetto a come stanno le cose*, siano esse teorie fisiche sul divenire, asserzioni logiche sui principi della dimostrazione o considerazioni etiche sull'intemperanza. Questa sarebbe stata l'attitudine aristotelica nel riferirsi rispetto al suo *ante-dictum* e così auspica si possa continuare a fare Long: salvaguardare le cose dette, intendendo anche la critica come un momento irrinunciabile di questo processo di salvaguardia.

«*Saving the things said*», con uno slogan che fa eco al celebre articolo di G. E. L. Owen, «*Tithenai ta Phainomena*»³¹⁴, Long sostiene l'associabilità di *phainόμενα* e *legόμενα*, intendendo queste ultime un sottoinsieme privilegiato dei primi: le *cose dette* come parte integrante delle *cose* così come appaiono e si danno al percepire.

Aristotele infatti non avrebbe utilizzato il termine «*φαινόμενα*» soltanto per descrivere dati di rilevabilità empirica, né solo per riferirsi al “sembrare” di opinioni considerevolmente diffuse o accreditate, ma avrebbe considerato «l'evidenza del fatto linguistico stesso (*linguistic evidence itself*)» come 'oggetto' degno di attenzione

³¹³ Cfr. M. GENTILE, *Il metodo della storiografia filosofica, Relazione svolta nella seduta ordinaria del 10 dicembre 1966*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1967; E. BERTI, *Sul carattere «dialettico» della storiografia filosofica di Aristotele*, in G. CAMBIANO (a c. di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Atti del Convegno Internazionale su "La storiografia filosofica antica", Stresa 27 e 28 Settembre 1984, Torino - Tirrenia, 1896, pg. 101 - 125.

³¹⁴ G. E. L. OWEN, «*Tithenai ta Phainomena*», in J. M. E. MORAVCSIK (a c. di), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Anchor, New York, 1967, pg. 168 - 176. Cfr. anche M. C. NUSSBAUM, *Salvare le apparenze di Aristotele*, in ID., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986¹, 2001²; trad. it. di R. Scognamiglio, *La fragilità del bene, Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, il Mulino, 1996¹, 2004², Cap. VIII, pg. 455 - 493.

fenomenologica. Long riporta il parere di Cleary, da lui condiviso, che rilevava come «il linguaggio sia uno dei più rilevanti *phainomena* per Aristotele perché egli lo vede come un depositario di verità che può essere fatto avanzare di generazione in generazione»³¹⁵. Così *λόγος* e *φαινόμενα*, *discorso razionale* e *percepibilità*, trovano reciproca conferma veritativa, come ad esempio sembra intendere Aristotele quando scrive: «sembra che il nostro *λόγος* porti testimonianza ai *φαινόμενα* e che i *φαινόμενα* diano conferma al nostro *λόγος* (*De Caelo* I, 3, 270b 1 - 3)»³¹⁶. Questo, oltre che “fare scienza” nel senso più autentico, è precisamente quanto Long chiama «legomenologia», l’approccio realistico-fenomenologico di Aristotele ai *λεγόμενα* degli uomini e delle cose. La verità aristotelicamente intesa emergerebbe da questo incontro, volto anche al passato.

T3.43 [C. P. Long, pg. 68 - 69] - «Il dialogo di Aristotele con i suoi predecessori è orientato al... *λόγος* che emerge dall’intimo diretto ingaggio con le cose stesse. Essendo cose che sono state dette - *τά λεγόμενα* - esse sono *φαινόμενα* che, quando attentamente ricomposte e criticamente interrogate, dicono qualcosa del vero. Questo è il nucleo di quella <che qui chiamiamo> «legomenologia» aristotelica. L’attenzione di Aristotele ai *λεγόμενα* come *φαινόμενα* determina il suo confrontarsi con i predecessori... Per Aristotele, ogni *λόγος* che genuinamente cerca di dire qualcosa riguardo agli enti in qualche modo risuona con la verità».

Una critica a cui però questa entusiastica ricostruzione sembra prestare il fianco è quella di un tautologico «pan-truismo», secondo il quale tutto è vero, e il linguaggio umano non sarebbe altro che un *medium* imperfetto per un dato già di per sé perfettamente espresso. Il linguaggio umano potrebbe perciò sembrare una semplice “interferenza” nel dire delle cose rispetto alla cui verità a fronte della quale, se l’uomo non ne fosse che un imperfetto ripetitore o trasduttore, forse converrebbe tacere e contemplare silenziosamente. Un muto prendere atto di come stanno le cose, che non altera nel proprio dire quanto già si manifesta da sé, sarebbe allora l’opzione legomenologica più accettabile? No, l’idea del ruolo del linguaggio umano, per Long, è un’altra: non un succube zittirsi a se stesso, ma un «prestare la propria voce alle cose».

³¹⁵ J. J. CLEARY, “*Phainomena* in Aristotle’s Methodology”, in *International Journal of Philosophical Studies*, 2, 1 (1994), pg. 71. *Ns. trad.*

³¹⁶ Assai significative le parole di Wieland, riportate da Long, a questo proposito: «La distinzione linguaggio-cosa [*Sprache-Sache*] è un’opposizione riflessiva; fenomenologicamente non esiste nella disposizione del naturale, nel parlare noi già abbiamo sempre a che fare con le cose delle quali parliamo senza essere noi stessi consci di alcuna opposizione <conflittuale> tra cose e linguaggio... Ogni *ὄν* è un *ὄν λεγόμενον*». W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen, 1970, pg. 145 e 201. *Trad. ns.*

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

Concedere quella voce che risponde all'*esigenza* delle cose *di essere messe in parole*, di essere dette e non solo di automanifestarsi nella propria semplice presenza.

T3.44 [C. P. Long, pg. 71] - «L'accesso al vero, quindi, non richiede un'intuizione immediata nel regno del puro essere separato dal mondo nel quale noi ci troviamo. Implica, sì, una sorta di trascendenza, ma non quel genere di trascendenza che i filosofi hanno spesso vagheggiato, confondendo sé stessi con gli dei, bensì *una trascendenza finita, umana* - l'abilità di fare un passo al di là di sé stessi confrontandosi con le cose dette prima. In queste articolazioni antecedenti risuona il vero. Ma questa trascendenza è finita, tant'è che noi siamo limitati anche qualora riuscissimo in questo a superarci, tenuto conto di due direzioni. Da un lato vi sono *le cose dette*, l'autentica storia della quale facciamo parte e dalla quale noi parliamo. Dall'altro lato vi sono *le cose stesse*, che domandano di essere messe in parola. Il realismo aristotelico ci dice in una sola volta che, da una parte, le cose desiderano andare in parole e che, dall'altra, ogni tentata articolazione, in quanto espressione di un essere finito, lascia sempre molto da essere ancor detto. Senza negare questa eccedenza, impariamo a prestare ascolto in modo più attento alle cose dette e al dire delle cose, così pure noi *nel tempo* potremo cominciare a parlare in modo più facendo (*more beautifully*) e, in un tal parlare, rendere una certa giustizia alla natura delle cose»³¹⁷.

Tra uomo e natura si deve così realizzare una relazione dialogica interattiva: ci deve essere un segnale di andata (*by way of address*) e un segnale di ritorno (*by way of response*), ovvero, ci deve (A.) essere un impulso a far reagire la realtà delle cose nel nostro linguaggio e (B.) l'atteso riscontro di una risposta conforme. Il segnale di andata è configurato da Long come un «prestare voce alle cose», mentre il segnale di ritorno si configura come un corrispondente "parlare" delle cose nel nostro linguaggio. «The way of response and that of address» scrive Long «are part of an organic ecology of encounter in which the possibility of truth is rooted in the attempt to do justice to the saying of things»³¹⁸. La natura della verità aristotelica dipenderà dunque dal rispetto di questo reciproco equilibrio comunicativo.

Riguardo al "segnale di andata" (A.), «prestare voce alle cose» significa per l'Aristotele di Long *consentire il manifestarsi della realtà nel suo essere*. La verità risulta perciò innanzitutto come un atto di *con-cessione da uomo a cosa*. Una concessione da parte dell'uomo "prestatore di linguaggio" verso una cosa *altra*, ma una cosa che, pur

³¹⁷ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 71 e 120. *Ns. trad e corsivo*.

³¹⁸ *Ibid.*, pg. 156.

nella sua alterità, con quel prestatore di linguaggio sembra condividere lo stesso *λόγος* originario. «Prestare il linguaggio» significa per l'uomo farsi interprete e portavoce privilegiato di ciò che non ha altra eloquenza che il proprio stato. Significa trovare il modo più adeguato per essere tramite trasparente e limpido portatore di quella verità delle cose, dirimendone anche, qualora servisse, l'ingannevolezza percettiva. Long parla a questo proposito di «*deception*» o «*dysfunction in perceiving*»: il falso, cioè la possibilità di errore, qui è presente come una fallibilità del percettore sul percepito, una devianza prospettico-ontologica dal punto di vista dell'osservatore. Ma più ancora che il senso della vista, è il senso dell'udito ad esprimere meglio questa dinamica veritativa. 'Udito' come capacità di ascoltare e come capacità di ascoltarsi articolare il mezzo linguistico prestato, capace così di creare una *symphōnía* tra l'udibile e l'udente in ascolto. Il falso percettivo, già di per sé causa di sgradevolezza, viene descritto come una mancanza di proporzione e di accordo con le cose, una sorta di "stonatura" nel sintonizzarsi dell'uomo sulla realtà. In questa ricostruzione, le cose non possono sbagliare.³¹⁹

All'inizio del *De Interpretatione*³²⁰, ricorda Long, Aristotele parlava delle cose nella voce (*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*) dell'uomo e delle rispettive loro affezioni nell'anima (*παθήματα τῆς ψυχῆς*) somiglianti (*ὁμοιώματα*), a loro volta, alle cose (*πράγματα*) propriamente dette. Schematicamente, il percorso psico-linguistico che Long tratteggia sulla scorta di questo spunto aristotelico è il seguente: la realtà esterna "colpisce" il soggetto percipiente che ne riceve un'impressione interiore, impressione che viene poi rielaborata, viene resa pensabile attraverso la facoltà immaginativa ed infine viene messa a disposizione per la comunicazione e infine per - egli auspica - «tornare a dare voce alle cose». In questo percorso, rispetto ad altri animali che pure emettono suoni e pure manifestano una certa razionalità, quanto sembra essere proprio dell'uomo qui è la sua capacità di dire di-mostrativamente il vero delle cose. Il suono più comunicativo e significativo (*φωνῆ σημαντικῆ*) che l'uomo può emettere è infatti il discorso dichiarativo (il *λόγος ἀποφαντικός*). La differenza fra il linguaggio umano e gli altri "versi" degli animali - che pure Aristotele studia e tassonomicamente distingue - è che questi ultimi sono come le cose, mentre il linguaggio umano è capace di articolare e

³¹⁹ Cfr. Aristot., *De An.*, III, 2, 425b 29 - 426a 1.

³²⁰ Aristot., *De Int.*, I, 16a 8 - 9. Cfr. C. P. LONG, pg. 73.

mostrare attivamente il *λόγος* delle cose della natura, in virtù - scrive Long - del suo essere «simbolo» con essa.

Il simbolo, originariamente, sembra che fosse un oggetto, di per sé insignificante, ma che trovava un importante valore nell'essere esso stesso *indicazione di* un significato preciso (*aliquid stat pro aliquo*). Come ben ha spiegato Umberto Eco³²¹, esso era costituito da due parti complementari che combaciavano l'una con l'altra (che saranno poi il reciproco corrispondersi di segno e di significato), separate e semantizzate secondo un originario *accordo* e che solo ri-unite nell'originario intero spiegassero un senso che "va al di là" (*syn-bállein*) del simbolo stesso. E «*σύμβολον*» è proprio il termine con il quale Aristotele indica la relazione tra articolazione linguistica e affezione nell'anima: l'una il completamento dell'altra. La modalità più efficacemente "simbolica" di questa relazione è proprio il discorso dichiarativo.

Il discorso dichiarativo, o discorso enunciativamente *chiarificatore*, si esplicita secondo affermazione o negazione di stati di cose e nel riferimento alle cose trova la sua giustificazione e il suo riscontro. L'affermazione (*κατάφασις*) e la negazione (*ἀπόφασις*) sono le due facce dello stesso *λόγος ἀποφαντικός*, perché, come diceva Crivelli «non esistono stati di cose negativi» o come più avanti si esprimerà Long: «la natura in sé è sincera». La negazione logica qui enuncia il mancato darsi di una situazione o di una cosa comunque posta come positiva (*posita*). E, in quanto tale, solo questo tipo di enunciazione, in virtù della propria forma predicativa e del riferirsi ad un dato posto come positivo, può essere propriamente detto «vero» o «falso». Il «*λόγος ἀποφαντικός*», scrive Long, «names a way of speaking capable of addressing the appearing of things that opens the possibility of truth by lending voice to things». Sua caratteristica propria è l'essere un discorso "completo", esaustivo circa il proprio oggetto e di considerare nella propria espressione l'*interezza* del suo riferimento. Il dirsi "separatamente" delle sue parti non rende giustizia alla semantica del discorso capace di mostrare (*ἀποφαντικός*) la verità delle cose nella loro interezza. L'espressione di termini isolatamente detti è semplicemente fasica, non semantica. Più propriamente, è nel contesto di una condivisione di significati che ogni *λόγος* può svolgere adeguatamente la sua funzione semantica. Scrive Aristotele infatti: «Ogni discorso è

³²¹ U. ECO, *Semiotica e Filosofia del Linguaggio*, Einaudi, Torino, 1984¹, 1997, pg. 199 *apud* C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 100.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

capace di significare (*σημαντικός*), non però, come uno strumento (*οὐχ ὡς ὄργανον*), ma come si è detto, per convenzione (*κατὰ συνθήκην*).³²² E proprio grazie a questo «secondo pre-accordo condiviso», anche implicito, si può realizzare una comunicazione capace di verità. «E - aggiunge Aristotele - *κατὰ συνθήκην* è detto qui, perché nessuno dei termini linguistici è per natura (*φύσει*), ma qualora diventi *σύμβολον*»³²³. Le unità-base del linguaggio quindi sono come “simboli” della realtà, simboli costituiti da parti che ci corrispondono secondo un accordo originario. Le parti che si corrispondono, o dovrebbero corrispondersi, sono il significato del termine e *ciò a cui quel termine si riferisce*, fondamento di riferimento per la simbolicità allusiva del vocabolo. La verità aristotelica ha a che fare con il rigoroso rispetto di questa corrispondenza parola-cosa, sembra dire Long, a condizione che però non si perda di vista il primato ontologico della cosa sulla in-onotologicità dell’*ὄνομα* che gli corrisponde. Appropriatamente qui Long ricorda il celebre passo aristotelico sulla funzione «vicaria» delle parole in luogo delle cose reali:

T3.45 [Aristot., *Soph. El.*, 1, 165a 6 - 17] - «*Poiché infatti non è possibile discutere adducendo le cose stesse (ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας), ma ci serviamo dei nomi come di simboli in luogo delle cose (ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις), siamo portati a ritenere che qual che accade per i nomi accada anche per le cose (τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν) [...] Ma la somiglianza non sussiste: infatti i nomi e la quantità dei discorsi sono limitati, invece le cose sono come infinite di numero (τὸ δ’ οὐκ ἔστιν ὁμοιον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπεράνται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν). Pertanto è necessario che il medesimo discorso e l’unico nome significhino più cose (ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν)*».³²⁴

L’eccezione numerica e ontologica delle cose sulle parole porta queste ultime ad avere rispetto alle prime un valore “di sintesi”, semanticamente polivalente. E, si noti, spesso “polivalente” può significare anche “ambiguo”. Bisogna perciò sempre tenere in considerazione la natura della capacità simbolica delle parole, che è certo *capacità* (ad esempio “performativa”), *ma* con una propria realtà *non più che simbolica*. Come i sofisti ben sapevano, il fatto che un nome indichi più cose può creare fraintendimenti (equi-

³²² Aristot., *De Int.*, 4, 16b 33 - 17a 2. Trad. ns.

³²³ *Ibid.*, 2, 16a 26 - 28.

³²⁴ Aristot., *Soph. El.*, 1, 165a 6 - 17. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Clarendon Press, Oxford, 1958¹, 1970. Trad. it. M. Zanatta in ARISTOTELE, *Le confutazioni sofistiche*, a c. di M. ZANATTA, Rizzoli, Milano, 1995¹, 2000, pg. 121. *Leggerm. modificata*.

voci) e dare adito a falsità. E la falsità per Aristotele risulta infine essere *un'incongruenza tra cose e parole*, sia dal punto di vista epistemico, sia dal punto di vista etico. La verità invece è per Aristotele *coerente congruenza tra cose e parole*: le parole nel riferirsi fenomenicamente alle cose e le cose nel "dar sostanza" alle parole. Il verbo che nel lessico aristotelico rende ragione di questo dire apofantico è «ἀληθεύειν», l'atto di *di-mostrare la verità*. Scrive Long: «τὸ ἀληθεύειν names truth as it grows out of the encounter between the human capacity for articulation and the expression of things»³²⁵. Il di-mostrare la verità è la necessità umana di palesare in modo corretto («giusto») l'automanifestatività delle cose. È necessario palesarlo perché, anche se le cose stesse sono di per sé "automanifestantesi", esse, "mute", abbisognano della nostra articolazione linguistico-veritativa. «La verità non è una questione di imporre <nostre> idee sulle cose, ma verità <piuttosto> quanto è coltivato secondo una rispettosa disposizione accordata alla logica delle cose che consenta alle cose stesse di attestare la loro propria importanza»³²⁶.

A questo «prestare voce alle cose» segue infatti un'ulteriore prestito da parte dell'uomo, il «prestare ascolto» a quel "segnale di risposta" (B.) dal mondo fenomenico delle cose. Infatti, dopo aver descritto in che modo l'uomo si relaziona «indirizzandosi» alle cose, Long passa a descrivere in che modo le cose si relazionano «in risposta» all'uomo. Il modo proprio di questa dinamica di scambio viene chiamato «la logica dell'incontro cooperante» (*the logic of cooperative encounter*). Il senso di questa designazione è quello di voler evidenziare il fatto che comunque si operi sempre in- e attraverso un λόγος (da cui "logica") che consente di stabilire un contatto reciproco (da cui "incontro") tra soggetto e oggetto, entrambi i quali svolgono al tempo stesso un ruolo attivo e passivo nell'economia (da cui "cooperante") dell'equo scambio che si viene a creare. Il percorso di rimando dalle cose all'uomo che in questa logica dell'incontro cooperativo si realizza è articolato in tre momenti d'analisi, che con propria terminologia Long chiama, rispettivamente, [1] l'ecologia del percepire, [2] l'ecologia dell'apparire e [3] l'ecologia del pensare. La nozione aristotelica di verità si manifesterà e si presterà forse a migliore comprensione attraverso questo percorso "ecologicamente" tripartito.

³²⁵ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 105.

³²⁶ *Ibid.*, pg. 115.

[1] L'ecologia del percepire è la prima parte dell'analisi che, tenendo sempre sullo sfondo i testi aristotelici, mira a (ri)stabilire un rapporto paritario tra soggetto e oggetto, o, più precisamente, tra il carattere attivo-passivo del soggetto percipiente e il carattere attivo-passivo dell'oggetto percepito. La percezione qui è meritoria di analisi perché nella prospettiva aristotelica essa costituisce un momento chiave nel processo di acquisizione e di formazione di conoscenza «vera». Il metodo che Long dice di mettere in atto al riguardo è quello di un'«ermeneutica del discernimento percettivo» (*hermeneutics of perceptive discernment*), - metodo nel quale traspare in modo sempre di più evidente l'inclinazione fenomenologica del tenore complessivo della ricerca longhiana. L'ermeneutica del discernimento percettivo è volta all'interpretazione del fenomeno della sensazione umana (*ἡ αἴσθησις*), primo grado di conoscenza secondo la gnoseologia aristotelica, in relazione a quanto ne è oggetto (*τὸ αἰσθητόν*). Sulla scorta del *De Anima*, ed in particolare del passo 417a 10 - 14, si insiste sul fatto che tanto *ἡ αἴσθησις* quanto *ἡ αἰσθητόν* sono entrambi da un certo punto di vista *in potenza* da un altro punto di vista *in atto*. La cosa è in potenza nel suo poter sempre essere sentita ed è in atto nel suo divenientesi apparire, la sensazione è in potenza nella capacità ricettiva del soggetto ed è in atto nel suo espresso percepire. Il percepirsi loro proprio (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) è inteso come «an activity in the middle-voice involving both the perceiver and the perceived»³²⁷ e inoltre, aggiunge sempre Long, «perceiving is a nonviolent activity. Aristotle says that encounters of perceiving occur “according to λόγος”. Thus, as *τὸ αἰσθάνεσθαι*, perceiving is *dialogical*: it names a cooperation according to λόγος between the powers of the soul and the things already at-work in such a way as to be perceived»³²⁸. Percepire è significa anche esercitare già una capacità critico-discernitiva (*κρίνειν*) in grado già di distinguere il dissimile e fare sintesi del simile (*perceptive discernment*) da parte di cose e uomini.

Da parte delle cose, queste è come se *aspettassero* di poter trovare qualcuno che manifesti correttamente la verità del loro stato³²⁹. E dato che le cose si trovano già «sintonizzate» con ciò che si accorge della loro semplice presenza, allora il percepire

³²⁷ *Ibid.*, pg. 118, n. 6.

³²⁸ *Ibid.*, pg. 124.

³²⁹ L'attesa vuole indicare che il sensibile si trova già in atto quando la sensazione è ancora in potenza. Quando sensibile e sensazione si incontrano senza errore, allora secondo Long, “scatta” la logica dell'incontro cooperante, dinamica fondamentale per il dirsi della verità.

umano, qualora nella giusta disposizione d'ascolto, non è altro che un accordarsi su di esse e in esse, fino a coappartenervi e «in-abitarvi». Da parte dell'uomo, il percepire si configura come una disposizione o inclinazione abituale (ἔξις) che, per funzionare correttamente, abbisogna di un pre-requisito naturale e fisiologico (ad esempio, l'apparato visivo sano) di per sé passivo, e di un ulteriore requisito di sforzo volontario (ad esempio, l'esercizio della vista, l'osservare attentamente) attivo quando esercitato. Quando tale percepire si corrisponde biunivocamente ha luogo la verità.

[2] L'ecologia dell'apparire non si incentra tanto sull'apparire delle cose in quanto tali, ma piuttosto sull'apparire delle cose *nel pensiero* dell'uomo. Ciò che per Aristotele consente e conduce l'aver percepito le cose al pensare umano è la facoltà immaginativa o «φαντασία». Nell'itinerario gnoseologico cose-pensiero il ruolo intermedio tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale è svolto dalla φαντασία, un ruolo di tramite fondamentale del dato percettivo. Long parla della *phantasia* aristotelica come «fulcro di giuntura tra il percepire e il pensare». A questa facoltà Aristotele dedica un'analisi dettagliata che occupa tutto il terzo capitolo del terzo libro del *De Anima*, ma tre sono sostanzialmente le caratteristiche che Long ne sottolinea: (a.) la necessità di un dato di percezione perché la facoltà immaginativa possa far da tramite al pensiero, anche secondo un "richiamo" rammemorativo, ma sempre di un dato percettivo precedentemente percepito (b.) il realizzarsi grazie ad essa di una comprensione o intendimento (ὑπόληψις) delle apparenze sensibili nella concettualizzazione del pensiero e, soprattutto, (c.) il suo essere un «moto» interno in virtù del quale «discerniamo e diciamo il vero e il falso» (Cfr. *De An.* III, 3, 428a 1 - 4) e che quindi è in grado di poter "calcolare" e realizzare conseguenze anche sul piano pratico («*phantastic discernment*»).

[3] L'ecologia del pensare, infine, si configura come l'attuare quanto più proprio dell'uomo nei confronti delle cose, il τὸ νοεῖν, il riuscire a pensarle in quanto tali. Questo "pensare le cose" ha altrettanto bisogno della *sensazione* per potersi conformemente attivare, così come ha bisogno dell'*esperienza* della sensazione e dei *ricordi* che costituiscono tale esperienza. Sensazioni, ricordi ed esperienza sono costitutivi indispensabili per il pensare fenomenologicamente le cose. Il *proprium* del pensare risulta essere il riuscire a cogliere l'universale delle cose (καθόλου) senza

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

tradire la loro singolarità (*καθ' ἑκάστων*). La verità aristotelica allora, secondo Long, troverà il suo proficuo dirsi nel genuino dialogo con la natura:

T3.46 [C. P. Long, pg. 158 - 159] - «La natura è sincera, si esprime onestamente e in modi che sono naturalmente accessibili all'essere umano. [...] Questi momenti di trasparenza <della natura> danno conto all'anima umana a partire da due direzioni. (1.) Al livello della singolarità, l'impossibilità di inganno percettivo [se non per accidente] indica l'irriducibile unicità delle cose. Ciò esprime anche la possibilità stessa di un percepire in accordo con i nostri sensi (che è condizione del poter apparire delle cose) ed esprime al tempo stesso l'elusività ultimativa endemica all'inesauribile molteplicità percettibile delle cose. (2.) A livello dell'intero, l'impossibilità di inganno percettivo [se non per accidente] tiene viva la possibilità di una comprensione genuina della natura delle cose e indica proprio verso i limiti del *λόγος* nei- e attraverso i quali la natura articola sé stessa e consente di essere articolata. *Se l'anima umana è in qualche modo in contatto con il vero tanto in superficie quanto nei più profondi limiti del suo accesso alle cose, allora, tra l'irriducibile sigolarità e l'universalità vivente, dove l'essere umano vive in comunità con la natura, la natura del vero diventa l'ineluttabile domanda di giustizia*³³⁰. La verità qui, tra il singolare e l'universale, còlta e naturalmente connessa all'apparire delle cose, implica l'abilità di rispondere alle cose (*"the ability to respond to things"*) capace di rendere conto dell'intero e insieme del singolare, dell'irriducibile unicità delle cose e dei modi in cui tali cose appartengono e articolano l'autentico essere dell'intero. [...] Così, non si può dire che ci siano due concezioni di verità separate in Aristotele, una riguardo il "dire di qualcosa secondo qualcosa" [sc. una verità di giudizio] e un'altra riguardo l'immediatezza di una presa intuitiva e della sua espressione [sc. una verità di intelletto], ma ci sarà semmai un coglimento integrato della verità, detta in molti modi, ma sempre indicanti, come si dice in *Metaph. Γ 2, 1003a 33 - 4*, «*πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*», *verso una e una sola natura*. Pensare insieme queste due articolazioni di vero traccia una via verso <quanto io chiamo> una "giustizia ecologica" intesa come etica del vero».

Una concezione *integrata* della verità aristotelica è quanto Long infine va sostenendo. Come si evince dal passo soprariportato, anche per questo interprete non vi è dicotomia in Aristotele tra diversi tipi di verità, verità predicative piuttosto che verità intellettive, ma c'è *una* giustizia ecologica, cioè un unico parametro veritativo al quale bisogna dialogicamente attenersi.

A questo proposito, può essere ingannevole trovarsi a leggere l'affermazione dell'autore, che, rielaborando il celebre asserto aristotelico «*τὸ ὄν πολλαχῶς*

³³⁰ Cors. dell'autore.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

λεγόμενον», scrive: «In Aristotele, la verità, come l'essere, si dice in molti modi»³³¹. «Ma» - aggiungeva subito Aristotele - questi molti modi d'essere sono sempre «πρὸς ἓν»³³², cioè in riferimento *ad uno*, e così è analogamente per la verità. Questa è una considerazione-chiave per la corretta comprensione della nozione di verità in Aristotele: se l'essere si dice in molti modi, anche la verità, che sull'essere è "costruita" e rispetto ad esso è semanticamente coestensiva, si dirà in molti modi, ma, come l'essere, si dirà in molti modi in riferimento ad uno. Molte accezioni di ricorrenza, ma un unico senso; molti ambiti d'applicazione, ma con un unico criterio valutativo; molti termini di confronto, ma con un unico valore di riferimento. Plurivocità e insieme monovalenza veritativa.

«Coerenza», più ancora che «corrispondenza», è la parola che sembra a Long meglio descrivere l'«ἀλήθεια» aristotelica: una coerenza *logica, ontologica ed etica* insieme, ma anche, come poi vedremo, *biologica, estetica e metafisica*. Perché, in fatto di verità, più che l'ambito o la struttura, quel che sembra contare per Long è *il criterio* («*approach*») - conforme, consono e coerente - per il quale ci si rapporta epistemicamente (cioè *stabilmente*) ai vari ambiti di produzione, di azione e di conoscenza. Per l'Aristotele di Long, la verità è *un'attitudine di sincerità* nei confronti della realtà tutta e che dalla realtà tutta è testimoniata. «Truth is compelling and pervasive» scrive Long «The pervasive plurivocality of truth in Aristotle testifies to the manner in which the nature of truth grows in and through encounters with the nature of things... If, however, truth is said in many ways, still it remains oriented toward some one nature, indeed, toward the expression and intelligibility of nature itself»³³³.

La configurazione della verità aristotelica dev'essere pensata come un' "asse" naturale i cui poli estremi sono, da una parte, le cose percepite e, dall'altra, il pensare umano. Senza le une o senza l'altro non si dà verità, neanche, come si dirà, per le unità non-composte. Voler disgiungere la verità "delle cose" a livello di un polo estremo, dalla verità "del pensiero" a livello dell'altro estremo, è erroneo, perché entrambe parlano lo stesso λόγος e lo parlano le une grazie all'altro e viceversa: non c'è disgiunzione perché è sempre leggibile un senso aristotelico di verità ben più generale e complessivo

³³¹ *Ibid.*, pg. 160.

³³² Aristot., *Metaph.* Γ 1, 1003a 33.

³³³ C. P. LONG, *op. cit.*, pg. 161.

di quello semplicemente predicativo o, men che meno, intuitivo (- «*not as mystical revelations*» sembra controbattere Long al suo Heidegger³³⁴). L' "asse" veritativo è efficace solo se è adoperato per lasciare spazio all'accreditabilità delle cose in quanto tali, da una parte, e al pensare e dire poi le cose secondo loro stesse, dall'altra. Solo così il vero viene a realizzarsi «tra» pensiero e cose, come scrive Long, «*truth lives between thinking and things*»: dove il valore di quel «*between*» non vale per uno dei suoi gradi o delle sue fasi, ma vale per l'intero collegamento. La verità, anche in questo senso, non è suscettibile di gradazionismo perché essa si configura come l'asse di riferimento *nel suo insieme*, e non una sua tara parziale o una sua scala di approssimazione.

Intendiamo questa essere una considerazione-chiave anche per quel che in modo più specifico concerne la presente ricerca, ovvero per la comprensione delle condizioni di possibilità di una logica comparativa in Aristotele. Come meglio vedremo nella lettura che intendiamo proporre dei *Topici* su questo tema³³⁵, solo grazie ad un parametro di riferimento fisso è possibile una comparazione di termini effettiva. Se approssimazione deve esserci, essa sarà soltanto rispetto ad un valore di esattezza definito. La stabilità del sistema di riferimento «verità» è quindi fondamentale per il rilevamento di relazioni di effettività rispetto ad esso, anche nel loro variare e divenire. L' "asse" veritativo aristotelico, quasi come fosse uno schema cartesiano, consente di determinare le coincidenze e le divergenze tra cose e giudizi su quelle cose. Un eventuale «più o meno», un eventuale maggior o minor grado di effettività rispettiva, andrebbe ad applicarsi a tali divergenze/coincidenze cose-giudizi, ma non all'asse di riferimento in quanto tale. L'adeguatezza poi dello schema veritativo e la sua validità sarebbero garantite dal suo «radicamento» sull'effettività del reale: non si dimentichi che l'essere come vero è uno dei modi di dirsi dell'essere in quanto tale, che è anche l'essere della sostanza. La sostanzialità individuale «nella sua irriducibilità» rimane la garanzia e la giustificazione dell' "asse" cosa-pensiero. Anzi, aggiunge Long, la verità non è nemmeno un punto indifferenziato qualsiasi su quell'asse cosa-pensiero. Essa semmai ne costituisce il perno, o il fulcro, grazie al quale soltanto è possibile "muovere" e far passare correttamente i contenuti nel processo conoscitivo dalla percezione all'immaginazione, quindi al pensiero e poi al linguaggio e ai suoi giudizi.

³³⁴ *Ibid.*, pg. 165 e 176.

³³⁵ Cfr. Cap. IV.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

«Dire le cose secondo sé stesse» secondo Long è primariamente fare appello alla loro esatta definizione (*ὀρισμός*)³³⁶. La definizione per Aristotele è quel dire che risponde adeguatamente al «che cos'è?» dell'oggetto di definizione. Aggiunge Long che questo «dire il che cos'è» dev'essere detto quanto più *kathautarchicamente*, cioè, dall'espressione greca *καθ'αυτό*, quanto più *secondo il sé* del definiendum. Perché la verità sia effettiva essa si deve basare cioè su definizioni conformi al merito di ciò di cui esse sono definizioni e il giudizio che ne farà assunzione dovrà sempre farlo nel rispetto di tale conformità. Per descrivere il modo di pervenire ad una tale conformità Long propone una riflessione, una sorta di «circolo ermeneutico», tra tre concetti aristotelici quali: (1.) «οὐσία», (2.) «τόδε τι», (3.) «τὸ τί ἦν εἶναι». Quest'ultimo riferimento dice il «che cos'era essere» (*τὸ τί ἦν εἶναι*) di un determinato oggetto di definizione, la sua dinamica di esistenza, la sua conformazione nella sua storicità; il secondo riferimento rimanda all'individualità di «un certo questo» (*τόδε τι*), alla sua ineludibile irriducibilità, alla sua unicità da sussumere fedelmente in una sua definizione; infine la «sostanza» (*οὐσία*) che costituisce il necessario sostrato ontologico e sensibile della definizione. Questi tre riferimenti “si rincorrono” e si bilanciano nella definizione *della definizione* aristotelica. «The discussion of definition - spiega il collegamento - has traced the meaning of truth as an attempt to do justice to the appearing individual»³³⁷.

Ecco allora che denominare e *definire* le cose diviene un'esigenza fondamentale, non solo l'inorganico circostante, ma anche e soprattutto l'organico in tutte le sue forme, rispetto al quale l'Aristotele biologo non nasconderà mai la sua curiosità scientifica e la sua dedizione di ricerca. La biologia aristotelica può essere infatti letta come un campo di indagine e di riprova privilegiato per l'applicazione del concetto di «ἀλήθεια» qui delineantesi. Non schematismi a priori, né ordinamenti pre-strutturati, ma l'osservazione diretta, la ricerca condotta *in situ*, la raccolta di materiali di studio fatta “sporcandosi le mani”, i tentativi empirici di spiegazione e classificazione sono

³³⁶ Cfr. al riguardo di questa importante tematica in Aristotele i recenti saggi di K. CHIBA, *Aristotle on Essence and Defining Phrase in his Dialectic*; D. MODRAK, *Nominal Definition in Aristotle, his successors and his predecessors*; D. CHARLES, *Definition and Explanation in the Posterior Analytics (and beyond)*; J. LENNOX, *Bios and Explanatory Unity in Aristotle's Biology*, tutti in D. CHARLES (a c. di), *Definition in Greek Philosophy*, OUP, Oxford, 2010. Cfr. anche P. PELLEGRIN, *Definition in Aristotle's Posterior Analytics* in J. G. LENNOX e R. BOLTON (a c. di), *Being, Nature, and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, CUP, Cambridge, 2010, pg. 122 - 146.

³³⁷ *Ibid.*, pg. 200.

secondo Long gli elementi di una *fenomenologia della vita* esistente nel mondo, rispetto alla quale la nozione di verità ne costituisce il tramite di vaglio critico. La biologia fenomenologica deve avere come fine la definizione di quel particolare fenomeno dell'essere che è in primo luogo la ζωή, la «vita» nel suo generarsi, nel suo muoversi, crescere, riprodursi, decedere e sopravvivere nella specie di appartenenza. Pergiungere ad una definizione, anche parziale, di uno dei suoi aspetti formali o materiali significa comprendere qualcosa di più «<of> the manner in which truth grows over time» e del modo nel quale «eco-logicamente» ci si relaziona.

La verità della definizione particolare dalla propria prospettiva poi allude già alla verità dell'intero, dell'«universale». Senza che questo comporti nessuna trascendenza o nessun «sacrificio» dei φαινόμενα, si può riconoscere come a partire da una buona comprensione della parte *de-finita* sia ad Aristotele possibile inferire validamente una comprensione più generale e sempre “espandibile” dell'intero - proprio a partire da quella stessa parzialità che così va trovando in esso una collocazione di senso più contestuale. Il sistema conoscitivo che ne potrà derivare sarà tanto più solido per il suo tenere in considerazione insieme molteplici casi di individuazione quanto più perfettibile per la sua tendenza ad autoconvalidarsi in ulteriori e sempre rinnovate conferme empiriche e desunzioni logiche. Come, ad esempio, gli studi di scienze animali si fondano su un sempre maggior numero di osservazioni, così l'epistemologia aristotelica e la nozione di verità in essa in funzione abbisognano di un continuo riferimento fondazionale alla realtà sensibile.

La possibilità di indurre dal particolare consente di cogliere una maggior interezza di quella stessa verità annunciata dal particolare, di completarla in una visione d'insieme senza che ne venga smentita alcuna sua parte. «Ma - come avvertiva Aristotele - il fatto di possederne un certo intero, ma non una parte mostra la sua difficoltà» («τὸ δ'ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς»³³⁸). Tradizionalmente questa «difficoltà» veniva letta *gnoseologicamente*, ad es. da Marcello Zanatta come un «possedere una qualche verità globale, contrapposta ad una verità particolare, inerente ad uno specifico argomento»³³⁹, mentre Long per parte sua la intende ora *più esistenzialmente* come un «averne in un certo modo l'interezza [sc. della

³³⁸ Aristot. *Metaph.* α 1, 993b 6 - 7

³³⁹ M. ZANATTA, *Note a Aristotele, Metafisica*, a c. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 2009, pg. 487.

verità] ed essere ancora incapaci di parte di essa». L'incapacità dell'uomo singolo di poter completamente gestire l'interrezza del dire delle cose non comporta tuttavia la sua rinuncia al volerle capire.

Anzi la caratteristica esistenziale di questo ostinato volere umano è il vivo *desiderio*, nei vari nomi e forme che esso assume negli scritti etici aristotelici, che è primariamente *desiderio di sapere* e sempre il sapere è sapere di verità³⁴⁰.

L'ordine delle cose, anche qualora incomprendibile, sollecita nel soggetto di conoscenza un'insopprimibile voglia di spiegazione. Questo desiderio di vero capire (- si ricorderà l'*incipit* della *Metafisica* aristotelica: «πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει») è perfettamente *naturale*, perché la *φύσις* stessa in ogni sua forma ha una carica attrattiva irresistibile per l'*αἴσθησις* umana. Long non esita a parlare di un vero e proprio «principio erotico» che muove ogni pulsione conoscitiva delle sostanze sensibili, e dell'uomo tra queste. Un principio erotico di verità che, nella sua interpretazione (sostenuta con un parallelismo - a nostro avviso del tutto inopportuno - con il *Simposio* di Platone), si identifica niente meno che con il Motore Immobile, il «Dio» di Aristotele. In effetti, in questa parte conclusiva della sua ricerca, Long cede e concede troppo a quella che sembra piuttosto un'interpretazione neoplatonizzante di *Metafisica* Λ 7, soprattutto nei punti in cui parla di verità come anelito di *bellezza* e di *bene* nel conformarsi³⁴¹ al *Noῦς* divino e al suo intero ordine. La bellezza e il bene, al pari della verità, sarebbero per Long (per quanto egli si sforzi di ricondurre anche questa tesi ad Aristotele) oggetti di desiderio in quanto tali, accessibili e realizzabili ed al tempo stesso elusivi e sfuggenti.

A questi oggetti di desiderio dovrebbe essere orientato non tanto il *γνωρίζειν*, il voler capire, quanto piuttosto il *θεωρεῖν*, il contemplare razionalmente. Il contemplare deve tenere presente a sé l'«ἀλήθεια» e secondo questa volgersi «ultimamente a

³⁴⁰ Cfr. su questo la fortunata monografia di J. LEAR, *Aristotle: The Desire to Understand*, CUP, Cambridge, 1988.

³⁴¹ «L'intelletto pensa se stesso - scrive Aristotele - conformemente al suo afferrare ciò che è intellegibile» («αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ» Aristot., *Metaph.* Λ 7, 1072b 19 - 20) dove *conformemente* (κατὰ μετάληψιν) viene inteso da Long come *per immedesimazione* (o più letteralmente, *per partecipazione*, «*by participating*»). Questa la critica di Gonzalez: «Long's characterization of the unmoved mover cannot stand as an interpretation of Aristotle—and it is hard to imagine how it ever could— ... The unmoved mover would in this case suggest a very different conception of truth: not dialogue, not correspondence, but a being-at-one-with what is thought», *op. cit.* - critica che ci sentiamo di condividere: «verità come *essere-Uno-con-ciò-che-è-pensato*» non può essere un'accezione ascrivibile alla prospettiva aristotelica, ma, semmai, come precedentemente abbiamo argomentato, ad una prospettiva neoplatonizzante. Cfr. Cap. II.

pensare dio come attività attuale del pensare»³⁴². Il *θεωρεῖν* è perciò l'attività più confacente all'animale razionale «uomo», un'attività di auto-consapevolezza della verità (*self-awareness*) tanto relazionale quanto auto-sussistente, che nella sua intenzionalità contemplativa è sempre in atto, che è un auto-pensarsi riflessivo che è anche pensare altro, ed è infine il miglior stile di vita (*the philosophical life*) tanto da essere l'attività propria di Dio (*the very life of god*). «This sort of theorizing <the truth> is capable of touching upon something of the whole, even if it remains incapable of part of it»³⁴³ e, conclude Long: «The desire to know... grows as a response to our relation to things. To allow human life to be animated by the desire to know, that is, to live a philosophical life, is to be oriented toward the question of truth... the desire to know is animated by a living pursuit of truth rooted in an erotic question of justice». Come nella tensione conoscitiva dettata dall'*ἔρως* platonico che, in qualche modo, anche nel desiderio di conoscenza aristotelico sembra riecheggiare (si pensi sempre a quell'*«ὀρέγονται»* d'inizio della *Metafisica*), così anche nel coglimento *dialogico* della verità non c'è prevaricazione, né sopraffazione, né annientamento del conoscente sul conosciuto.

Perciò più che di corrispondenza o di appropriazione, scrive Long, la verità è una questione di "appropriatezza" (*propration*), cioè di pertinenza e conformità al dire delle cose più che di adeguazione delle cose al nostro dire. Declinare la verità aristotelica come 'adeguatezza' più che come 'adeguazione' significa nelle intenzioni dell'autore enfatizzare il senso di *consono rispetto* evocato dal primo termine (*adeguatezza*) accantonando il senso di adattamento forzoso veicolato dal secondo (*adeguazione*). «La verità... vive tra l'essere umano e le cose incontrate, ed è resa possibile, comunque, solo grazie ad un pensare disponibile a giustificare l'espressione delle cose (*a thinking intent on doing justice to the expression of the things*) alla luce dell'intero nel quale tali cose sono incontrate. In questo senso, 'fare giustizia' significa 'rimanere veri alle cose stesse'»³⁴⁴, rimanere, cioè, sempre fedeli all'empiria fenomenica del dato e alla sua disponibilità sensibile. Asserire questo porta a concepire la conoscenza, e la conoscenza scientifica in particolare, non come un processo

³⁴² *Ibid.*, pg. 231.

³⁴³ *Ibid.*, pg. 212.

³⁴⁴ *Ibid.*, pg. 243, *virgolette ns.*

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

acquisitivo, ma *dispositivo*, cioè *capace di saper disporre* della disponibilità delle cose nel migliore dei modi: migliore per gli uomini e anche *migliore per le cose*. La scienza e la tecnica, in quanto «specifici processi del cor-rispondere al dire delle cose», devono orientarsi secondo questo principio veritativo finalizzato ad assicurare il bilanciato equilibrio ontologico tra l'effettività di dati fattuali (cose) e la libertà di chi interpreta ed adopera questi dati fattuali (uomini) riuscendo così nell'intento di realizzare un'avveduta *eudaimonia* d'insieme, - «*the symbiotic flourishing of the ecological community*»³⁴⁵.

Così il tema della verità che nella sua configurazione primaria sembrava circostanziato ad un'analisi logico-linguistico-conoscitiva, attraverso una larga continuità di lettura fenomenologica di diversi testi aristotelici, viene ricondotto ad una più ampia dimensione *etica*. Per Long questa dimensione etica non significa semplicemente riconoscere il *bene* di ogni cosa, ma anche il *bello* del sé che ogni irriducibile e unica singolarità presenta. Intendendo questo riconoscimento non come un giustificazionismo di ogni «ogni», ma come un'attitudine di meraviglia e di ricerca delle cause e dei principi primi dell'esperibile. Questa attitudine etica della verità si deve tradurre nell'esercizio di *virtù* che sappiano sortire un effetto benefico all'ambiente di convivenza tra uomini e uomini e tra uomini e cose, quali l'*onestà* di riconoscere come le cose stanno effettivamente, la *temperanza* nel saper riconoscere i propri limiti conoscitivi, l'*integrità* e il *coraggio* del voler andare a fondo nella ricerca del "perché" stanno così le cose, la *sincerità* di dirlo e di farlo dire alle cose stesse manifestandosi, la *magnanimità* di condividere con una comunità relazionale capace di accogliere e alimentare a propria volta questo dire, la *gentilezza*, la *generosità* e l'*equanimità* con le quali questo deve relazionalmente accadere nell'ambiente dell'intero. Tutto questo significa in ultima istanza «*la giustizia ecologica del dire delle cose stesse*» in cui secondo Long consiste ultimativamente la nozione aristotelica di «*ἀλήθεια*» e l'etica che essa comporta. Se una «comparazione» autentica può aver luogo, queste ne sembrano a tutti gli effetti le condizioni di possibilità proprie.

³⁴⁵ *Ibid.* pg. 252. Il collegamento tra il «*symbiotic flourishing*» di Long e l'*eudaimonia* aristotelica è da noi mutuato dal significato attribuito a quest'ultimo termine da M. C. NUSSBAUM, *op. cit.* e da quest'opera, pensiamo, implicitamente suggerito all'autore.

III. VERITÀ. La nozione di verità nella logica di Aristotele

La “legomenologia ermeneutica” di Long afferma così di approdare ad una comprensione *globale* della nozione aristotelica di verità, non selettivamente logica, ma comprensiva dell’effettività autentica di ogni aspetto della vita umana nel suo sempre attuale rapportarsi con il mondo.

IV .

- COMPARAZIONE -

VERITÀ E ΣΥΓΚΡΙΣΙΣ DIALETTICA

Dopo aver trattato nei capitoli precedenti del perché la nozione aristotelica di «verità» non può essere intesa in senso gradazionistico, nel presente capitolo intendiamo analizzare i modi nei quali una «verità» così intesa operi e, in particolare, operi nei ragionamenti cosiddetti «secondo il più e il meno», ovvero in quei confronti che si basano su criteri di validità scalari, ad esempio «secondo ciò che è meglio o ciò che preferibile», e che, in questi loro parametri gradazionistici, sembrerebbero ad una prima impressione sconfiggere nella pratica testuale la ricostruzione assiologica finora offerta. Cercheremo di mostrare invece che non solo i ragionamenti «secondo il più e il meno» (o «comparativi») non rappresentano una falla nella teoria aristotelica della verità, ma che anzi essi siano efficaci ed effettivamente possibili solo in riferimento a quella stessa nozione di ἀλήθεια così stabilita.

Prima di affrontare nello specifico questo tema in Aristotele, riteniamo rilevante innanzitutto, seppure solo in uno scorcio di prospettiva storica, ricostruirne al primo paragrafo le antecedenze originarie; al secondo paragrafo poi discuteremo le condizioni di possibilità della cosiddetta «logica della comparazione» in Aristotele; infine, vedremo in atto questo tipo peculiare di logica attraverso lo studio dei «luoghi del più e del meno» dei quattro predicabili presenti nei *Topici*.

§ 1. Condizioni e concezioni di antecedenza

Per poter avanzare nella presente ricerca è preliminarmente opportuno fare già un primo "passo indietro": in particolare, è qui utile offrire un'analisi esemplificativa di

come tale logica ricorresse in autori cronologicamente anteriori ad Aristotele, che a buona ragione possono essere considerati - per la tecnicizzazione d'uso operata successivamente - il retroterra teorico della logica «del piú e del meno». I ragionamenti «secondo il piú e il meno» infatti saranno in larga misura presenti nelle opere di Aristotele, ma, per quanto egli, come vedremo, ne fece un uso consapevole e maturo, non può essere considerato lui ad essere l'iniziatore di questo modo di approcciare logicamente la realtà.

Innanzitutto, sarà facile notare com'è piuttosto intuitivo descrivere il mondo esterno attraverso confronti: anche i bambini del resto si esprimono attraverso confronti, come ad esempio con espressioni semplici come «di piú», «più bello», «il mio preferito» o «questo è piú grande di quello». Espressioni semplici, ma di grande efficacia: i ragionamenti comparativi, infatti, hanno il pregio di disporre *una relazione* e di disporre, si noti, una relazione non disordinata o casuale, ma che anzi indica un certo *ordine*.

Riteniamo che proprio questa semplice possibilità di ordinamento, così facilmente esprimibile attraverso il linguaggio, avesse costituito per gli antichi filosofi fisici un primo criterio di organizzazione del dato e del dato empirico in particolare. Ogni cosa, del resto, poteva essere riconosciuta come «piú» o «meno» di qualcos'altro (o anche di sé stessa rispetto al tempo). Un riconoscimento attraverso il confronto che valeva già come una prima "classificazione" logica e ontologica della realtà: infatti, qualora si fosse stati disposti ad applicare questo approccio all'intera *φύσις*, il risalire fino alla fine lungo la scala dei «piú» o dei «meno» avrebbe forse consentito il rinvenimento di quell'*ἀρχή* - superlativo di comparativi - termine massimo o termine minimo dell'essere «piú» o «meno» di ogni altra cosa. (Non sarà un caso che la "classificazione" comparativa troverà poi i suoi esiti, per i sistemi che lo consentiranno, nell'ordinamento di "graduatorie" ontologiche e di "gerarchie" *metafisiche* - come del resto accadde, abbiamo visto, per quanto concernette la nozione stessa di verità).

Ma, se vogliamo dare credito a questa nostra ricostruzione, riconosciamo come questo approccio comparativo dovette originariamente creare piú problemi che soluzioni, dal momento che ci si dovette ben presto rendere conto che non dovesse essere data per scontata l'*esistenza* di termini estremi di comparazione, e, indipendentemente da quali essi potessero poi essere, se non risultava certo che ci

fossero termini estremi *di riferimento ultimo* per la comparazione, allora ogni ragionamento secondo «più» e «meno», seppur così empiricamente efficace, sarebbe stato destinato a rimanere infine *infondato*.

Di questo si dovette accorgere forse per primo Anassagora, tant'è che concluse che i principi fossero senza un massimo e senza un minimo, cioè *illimitati*. E i rilievi sulle cose, conseguentemente, si sarebbero potuti esprimere solo attraverso confronti *relativi*, ma mai attraverso il riferimento a loro gradi assoluti. Questo modo di vedere le cose però lasciò un margine problematico di indiscernibilità del fondamento della comparazione, dando origine ad una sorta di «aporia dell'improporzionabile», che qui leggiamo grazie alla citazione conservataci da Simplicio:

T4.1 [Fr. DK 59 B 3 = SIMPL., In Aristot. Phys., 155, 23 - 164, 16] - «E <Anassagora diceva> che nei principi non c'è né il minimo né il massimo (οὔτε τὸ ἐλάχιστον ἐστὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς οὔτε τὸ μέγιστον): «Né infatti del piccolo,» dice, «c'è il minimo, ma sempre un minore (ciò che è, infatti, non è possibile che non sia), ma anche del grande c'è sempre un maggiore. Ed è uguale al piccolo in dimensione. Di per sé in effetti ogni cosa è sia grande che piccola (οὔτε γὰρ τοῦ μικροῦ, φησὶν, ἐστὶ τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεί. τὸ γὰρ εἶν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι. ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεί ἐστὶ μείζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ μικρῷ πληθός, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν)»³⁴⁶.

Se da una parte la comparazione risulta qui un metodo universalmente applicabile, dall'altra parte esso sarà un metodo relativistico, dunque non risolutivo, perché non se danno i termini di massima grazie ai quali poterlo adoperare.

A detta di più d'un interprete³⁴⁷ questa concezione anassagorea doveva rappresentare un superamento della tesi eleatica, zenoniana in particolare (- si veda l'incidentale «*ciò che è, infatti, non è possibile che non sia*») che avrebbe comportato

³⁴⁶ Fr. DK 59 B 3 = SIMPL., In Aristot. Phys., 155, 23 - 164, 16. Trad. it. G. GILARDONI, in ANASSAGORA, *Frammenti e testimonianze*, a c. di G. Gilardoni e G. Giugnoli, Bompiani, Milano, 2002, pg. 25, Fr. 7. *Leggerm. modificata*.

³⁴⁷ «Lo sviluppo del motivo zenoniano, e insieme il mutamento di posizione, non potrebbero essere più precisi. In Zenone il riferimento all'altro, rispetto ad ogni realtà determinata, era lo strumento capitale per dimostrare le antinomie del molteplice. Qui <in Anassagora> diventa il motivo per far vedere l'universale 'comparatività' delle cose, il fatto che ciascuna di esse sia sempre più grande o più piccola di qualcun'altra, ossia che di ciascuna possa sempre darsi la maggiore o la minore, senza che mai possa pervenirsi ad un valore ultimo in nessun senso. [...] Allo stesso modo che ciascuna cosa è sempre 'più grande' o 'più piccola' solo in quanto si riferisce ad altre cose, le quali le forniscono di volta in volta il necessario termine di paragone, così viceversa, 'considerata in sé stessa' essa si trova ad essere grande e piccola nello stesso tempo». G. CALOGERO, «La logica di Anassagora», in *La Cultura*, I, 1963, pg. 449 - 501. E anche Lanza: «<Per gli eleatici> dell'ente o degli enti non si può dire altro che è o sono. Dire di essi che sono in un certo modo significa negare loro l'essere in un altro modo, cioè negare in qualche modo l'essere. Questa preoccupazione non c'è in Anassagora che non assume l'essere come soggetto. Ma poiché l'essere non può sopportare il non essere, non c'è alcuna cosa che sia solo un modo di essere, non vi è l'«assolutamente qualcosa» (τὸ... -πατόν). Tutte le cose sono comprese tra gli estremi dei diversi contrari: esse possono essere sempre un più o un meno, mai qualcosa assolutamente sì, qualche altra assolutamente no». D. LANZA, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1966¹, pg. XIX.

l'inaccettabile riferibilità ontologica *ad uno* (all'essere) di ogni confronto secondo il prima e il poi, o il piú e il meno, o il grande e il piccolo, ecc. Infatti se uno fosse stato l'essere, ogni eventuale confronto non sarebbe stato altro che un'autocomparazione tautologica. Ma, riconosciamo come questo tentativo in effetti sia riuscito solo in parte dal momento che escludere un massimo assoluto e un minimo assoluto per salvare solo un maggiore relativo e un minore relativo comporta un'interscambiabilità dell'essere «piú» con l'essere «meno» che, in ultima analisi, non è affatto fondativo di alcuna efficace comparabilità. Il massimo che possiamo inferire è che qui «l'essere, pur venendo ridotto (con la divisione, cioè con la dicotomia zenoniana) non può annullarsi, infatti un processo all'infinito non potrà mai portare l'essere a trasformarsi in non-essere; è quindi corretto ipotizzare <in Anassagora> un processo all'infinito, con la conseguente esclusione di un minimo»³⁴⁸ e dunque la dimensione della molteplicità, di confronto in confronto, non può che assumere alla fine del processo di infinita parzializzazione il carattere dell'illimitatezza (e analogamente per il massimo). Se questa è una critica alla compiutezza finita di un tutto ontologico, dall'altra parte renderà velleitario ogni tentativo di effettiva comparazione del sensibile. Il frammento infatti si chiude aporeticamente dicendo che «*di per sé in effetti ogni cosa è sia grande che piccola*», cioè, se si vuole, *né grande, né piccola*, ovvero *ogni cosa è improporzionabile* perché non ci è dato un limite, una misura o un criterio di riferimento, o perlomeno questo criterio non è disponibile ai nostri sensi. Tanto che Anassagora, nella testimonianza scettica di Sesto Empirico, concluderà che «per debolezza loro [*sc. dei sensi*] non siamo nemmeno in grado di distinguere il vero (*ὕπὸ ἀφαιρούμενος ἀπὸ τῶν ... οὐ δυνατοὶ ἐσμεν κρίνειν τὰληθέος*)»³⁴⁹. Ecco allora che cominciamo a comprendere in che senso il metodo della comparazione è connesso al problema della verità, quale sua *condizione di possibilità*, come leggiamo dalle parole di Sorbi, che qui condividiamo:

[Sorbi, 1999, pg. 12, n. 4] - «Il problema collegato all'analisi delle modificazioni degli enti e alla sua relazione con l'essere, era, fin da Anassagora, analizzato con i comparativi. A questo problema è connessa la ricerca del massimo e del minimo; com'è noto Anassagora negava la possibilità di trovare il minimo del minimo e il massimo del massimo sia nella materia che nello stesso processo che conduce alla verità, mentre Platone e Aristotele pensavano che in assenza di un massimo e di un

³⁴⁸ G. GILARDONI E G. GIUGNOLI, *op. cit.*, pg. 204.

³⁴⁹ *Fr. DK 59 B 21* = Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 90 (= *Fr. 1* Gilardoni - Giugnoli).

minimo la materia risulterebbe indeterminata, e in assenza di una verità assoluta non avremmo alcuna capacità di discriminare il vero e il falso»³⁵⁰.

Francesco Adorno, nel presentare il primo volume di Luca Sorbi dal quale è tratta questa citazione, manifestò il proprio plauso per una ricerca (forse da lui stesso commissionata) dedicata alla «logica comparativa, quale strumento per intendere le variazioni dei contenuti delle varie scienze, e dello stesso concetto di verità»³⁵¹. Così concepita, la logica della comparazione, attraverso la commisurazione e il confronto, ambisce a proporzionare l'improporzionabile. E allora osserviamo infatti come già per la velleitaria esperienza anassagorea, l'impossibilità di determinare l'esistenza di un «massimo» o di un «minimo» non solo implicava la paradossalità di una *regressio ad infinitum* ontologica, ma anche un'indecidibilità logica circa il porsi di una verità di riferimento discriminante per la risultante contraddittorietà di cose che «di per sé erano sia grandi che piccole», o «sia calde che fredde», o «sia bianche che nere», cioè comparativamente indiscernibili. Rimaneva però il fatto che «le cose», nella loro fisicità, sono e restano efficacemente paragonabili, ma si doveva ancora ben capire *in base a cosa* potessero esserlo. E proprio in riferimento all'innegabile comparatività di termini di confronto fisici dovette svilupparsi questa logica, se non altro a partire dal rilievo empirico che *le cose differiscono in dimensione* e, se le cose differiscono in dimensione, al fine di poterle paragonare efficacemente, sarebbe stato sufficiente individuare quel minimo comun denominatore "elementare" rispetto al quale poter confrontare le differenze. Così forse possono aver pensato gli atomisti antichi, alla ricerca di quel *quid* che, pur nelle differenze di conformazione, non fosse propriamente comparabile con altro che con sé stesso. Come ha scritto Giovanni Semerano, alla cui scuola il Sorbi stesso si è formato³⁵², «gli atomi di Democrito, che presuppongono un corpo comune (Cfr. Fr. DK 12 A 15), sono eredi degli infiniti elementi dell'ἄπειρον

³⁵⁰ L. SORBI, *Aristotele. La logica comparativa*, vol. I, Olschki, Firenze, 1999, pg. 12, n. 4. *Cors. ns.*

³⁵¹ F. ADORNO, *Presentazione* a L. SORBI, *op. cit.*, vol. I, pg. 5. *Corsivo ns.* Riteniamo che se questa qui offerta possa valere come definizione di massima per una logica della comparazione («logica comparativa, quale strumento per intendere le variazioni dei contenuti delle varie scienze, e dello stesso concetto di verità»), questa stessa definizione non possa valere in Aristotele, (al quale pure lo studio del Sorbi era dedicato), in particolare, come più volte qui sostenuto, per il riferimento a presunti "gradi" di verità che tale logica sarebbe andata delineando.

³⁵² Non è un caso infatti che Sorbi stesso avesse curato il volume di Semerano "G. SEMERANO, *L'infinito un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino oriente e le origini del pensiero greco*, a c. di L. SORBI, Bruno Mondadori, Milano, 2001¹, 2004²": le affinità di prospettiva tra questa ricerca di Semerano e quella di Sorbi sono molteplici; in particolare, per quel che qui concerne, l'idea dell'infinito *improporzionabile*, risolto poi in chiave comparativa dal Sorbi (riteniamo, soprattutto grazie all'impostazione del problema offertane in quello stesso libro da Semerano, oltre che, per quanto riguarda l'antecedenza platonica, da Francesco Adorno - *cfr. oltre*). Relativamente a questo testo, ne si veda anche la recensione di M. PULPITO (<http://www.recensionifilosofiche.it/crono/2003-03/semerano.htm>), e come riferimento di paragone sullo stesso tema: R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Firenze, 1934.

anassimandreo... nei contesti dell'atomismo, 'ἄπειρα' è detto degli atomi, nel senso di "innumerevoli", di numero infinito, come gli elementi costitutivi della realtà»³⁵³. Il problema del proporzionamento comparativo dell'illimitato va perciò concretizzandosi nello studio dei suoi elementi costitutivi.

Questi i due frammenti di Democrito che possono essere letti in questa direzione:

T4.2 [Fr. DK 68 A 37 (= SL 204) = SIMPL., in *De caelo* I, 10, 279 b 12, p. 295, 1 - 7] - «Democrito sostiene che la natura delle realtà esterne consiste in sostanze piccolissime... Ritiene che le sostanze siano così piccole da sfuggire ai nostri sensi; esse posseggono le più svariate forme e configurazioni e differiscono in dimensione (ὑπάρχειν δὲ αὐτοῖς παντοίας μορφᾶς καὶ σχήματα παντοῖα καὶ κατὰ μέγεθος διαφοράς)».

T4.3 [Fr. SL 230 = PHILOPON., in *Phys.* III, 4, 203a, 34, p. 398, 11 - 15] - «Come dice Aristotele, Democrito afferma che i corpi primi, ossia gli atomi, non sono mai stati generati (ὁ Δημόκριτος, φησί (ὁ Ἀριστοτέλης), τὰ πρῶτα σώματα λέγω δὴ τὰς ἀτόμους ἀγενήτους φησίν) nessuna cosa, infatti, può essere generata da un'altra, per esempio, ciò che è sferiforme da ciò che è piramidale. Infatti, egli ammette una natura corporea comune a tutte le configurazioni; e ammette che, nello stesso tempo, le parti di questa natura siano costituite dagli atomi che differiscono tra loro nella grandezza e nella configurazione (τούτου δὲ μόρια εἶναι τὰς ἀτόμους μεγέθει καὶ σχήματι διαφερούσας ἀλλήλων). Ciascuno di questi non solo possiede una diversa configurazione, ma alcuni sono più grandi e altri sono più piccoli (αἱ μὲν μείζους αἱ δὲ ἐλάττους)».

Il fatto che i principi siano inaccessibili ai nostri sensi non significa che non ci siano e non siano pensabili come particelle elementari. Il fatto che siano elementari non significa che siano tutte identiche fra di loro, ma che anzi, data la diversità del sensibile, differiscano tra di loro. E che questi principi elementari differiscono fra di loro, ad esempio in dimensione e forma, ci permette di inferire che ve ne siano di *più* grandi e di *più* piccoli. Questo significa che le unità-base del mondo fisico, per quanto comuni a tutto, sono fra loro diversificate e sono diversificate secondo dei più e dei meno non ulteriormente riducibili o divisibili.

Pensare questo consente un primo superamento dell'aporia anassagorea dell'improporzionabile, perché fa del principio sia l'elemento fisico originario, sia l'elemento grazie al quale è possibile la comparazione perché è esso stesso conformato in modo comparativo e non ulteriormente conformabile (abbiamo infatti letto: τὰ

³⁵³ G. SEMERANO, *L'infinito un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino oriente e le origini del pensiero greco*, a c. di L. SORBI, *op. cit.*, pg. 50 e 49.

πρῶτα σώματα ... αἱ μὲν μείζουσ αἱ δὲ ἐλάττους). Inoltre questi *prōta sōmata* democritei sono ritenuti essere «impassibili», cioè inalterabili, e questa loro caratteristica garantisce la stabilità del loro essere termine di riferimento ultimo per la comparazione.

Il problema che ne nasce semmai è costituito dalla *pluralità* di questi principi, che è pressoché *infinita* di numero, innumerevole quanti gli atomi unità-base di ogni confronto: il sistema di riferimento per la comparazione è ancora un sistema aperto, dunque non ancora un criterio di riferimento stabile.

Inoltre, il fatto che questi innumerevoli elementi costituenti, nella loro minimalità, non siano percepibili ai nostri sensi non consente di poterli assumere come criterio autoevidente dei confronti sensibili.

Ciò che è degno di nota comunque, è che il ragionamento in termini di «più e meno» si va affermando originariamente (1.) in riferimento al mondo fisico e (2.) in opposizione al problema dell'indiscernibilità di massimi e minimi assiologici.

Entrambe queste caratteristiche si possono rilevare anche in Platone ed è più che plausibile ipotizzare che egli abbia avuto sul giovane Aristotele, anche circa il modo di avvicinarsi a questo problema, un'influenza determinante. Non è questo lo spazio per discutere esaustivamente il contributo platonico al metodo della comparazione ed il rapporto tra tale contributo e lo sviluppo attuato da Aristotele, tuttavia si impone la segnalazione di almeno un passo, tratto dal *Filebo*, quale 24 a 6 - 25 a 4, la cui materia è per noi chiara testimonianza di attestazione d'esistenza di una logica della comparazione pre-aristotelica. Si può affermare che lo studio di questo passo in particolare abbia dato origine alle ricerche storico-filosofiche (non molte, per la verità, e tutte di ambiente fiorentino) sulla logica della comparazione antica.

L'aporia anassagorea continua a rimanere sullo sfondo, ma il contesto di questo passo è più complesso, perchè sembra interpellare nozioni metafisiche afferenti alle cosiddette dottrine non-scritte di Platone. Ad ogni modo, per quanto la domanda dalla quale trae origine tutto il dialogo sia d'attinenza etica («*Che cos'è bene per l'uomo, il piacere o il pensiero?*»), la discussione animata dal Socrate platonico muove subito verso temi ontologici più fondanti, che soltanto una volta affrontati potranno poi in conclusione portare ad una ragionevole risposta al riguardo. Coe ha notato Francesco Adorno, che, per quanto riguarda le antecedenze platoniche, è stato il primo ad essersi

occupato di queste tematiche di studio, il dialogo non è conclusivo, se non per l'approccio proporzionale che lì si va definendo: «dal *Filebo* - egli scrive - non risulta una definizione del *bene*. Dalla *Repubblica* in poi, di approfondimento in approfondimento, si giungerà a porre il 'bene' come uno dei 'generi dell'essere', cioè il 'discorso', o, meglio, il 'giusto saper pensare', e, pertanto, a porre il 'bene' come possibilità di saper pensare (non come lo stesso 'pensare'), del saper porre per ciascun 'discorso' le giuste premesse, in cui alla fine consista *la giusta 'misura'*, il corretto intrecciare i fili del 'tessuto' argomentativo. Del 'bene', dunque, non si può scrivere nulla. Il 'bene' non è dicibile, *se non in traduzioni proporzionali-numeriche, perché ne risulti la sua 'misurabilità'*. Ogni definizione del bene sarebbe una negazione del bene. Esso, pertanto, non è da chiudere in formule definitive, poiché è dallo stesso saper pensare che discendono poi *le sue giuste proporzioni*»³⁵⁴. L'approccio proporzionale all'idea, riteniamo, è alla base della logica comparativa in Platone.

Questo dialogo, va notato, non si muove conducendo un'attacco "frontale" al non facile problema del bene, ma si sviluppa allargando il suo bersaglio argomentativo attraverso la trattazione dei generi sommi o "universalissimi", vale a dire quelle ripartizioni ontologiche più generali possibile, all'interno delle quali poter distinguere la struttura degli enti e dunque poter poi tornare a dimensionare in modo più circostanziato il problema di che cosa sia il bene per l'uomo. Di tali generi si arriverà ad enumerarne complessivamente quattro, - ed in particolare qui interessano i primi due: essi sono il *finito* o *limite* (*πέρας*) e l'*infinito* o *illimitato* (*ἄπειρον*)³⁵⁵.

Come ha scritto Maurizio Migliori, per Platone qui «Limite è il principio operativo che, ordinando una realtà altrimenti disordinata per la presenza dell'illimitato, rende possibile l'esistenza di tutte le cose. Il Limite agisce come misura e le sue manifestazioni più rilevanti sono quelle matematiche. La sua funzione è sia ontologica, sia assiologica. <Nel dialogo> Socrate usa ripetutamente Uno come sinonimo di Limite. Illimitato invece è il principio contraddittorio al Limite ed è caratterizzato dal *più* - e - *meno*. Come genere, comprende tutte le realtà che sono segnate dall'indeterminatezza, come caldo e freddo, veloce e lento, e che chiedono di

³⁵⁴ F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1978¹, 2008¹⁴, pg. 190. *Leggerm. adattato. e cors. ns.*

³⁵⁵ E' possibile affermare che i generi *limite* e *illimitato* saranno poi riconducibili, in termini aristotelici, rispettivamente alla *causa formale* e alla *causa materiale*.

essere in qualche modo definite, cioè tutte quelle realtà che consentono l'azione di un Limite per dar luogo ad un misto determinato»³⁵⁶.

Nel *Filebo*, nota sempre Francesco Adorno, «dopo ampie e sottilissime discussioni sulla qualificazione della quantità (*di notevole interesse e suggestiva di ulteriori indagini l'analisi sulla temperatura - cfr. 24 d -, unità quantitativa di cui si determinano le qualità attraverso calcoli e traduzioni in 'numeri'*), <si costituisce come un> ordine, proposto da Platone, relativo al rapporto intelligenza-piacere, in una sapiente e calcolata temperanza ordinata come in una scala»³⁵⁷. Ed è questo il testo che andiamo a presentare, là dove si discute in particolare di quali predicazioni siano ascrivibili al genere illimitato e quali al genere del limite:

T4.4 [Pl., *Phil.*, 24 a 6 - 25 a 4] - «SOCRATE: «Presta attenzione. E' difficile e controverso il problema su cui chiedo la tua concentrazione, tuttavia rifletti. Considera bene, innanzitutto, se ti è possibile pensare un limite per il "più caldo" e per il "più freddo" (θερμότερου καὶ ψυχροτέρου περί πρώτων ὄρα πέρασ εἶ ποτέ τι νοήσαις ἄν), oppure se il "più" e il "meno" che sono connaturati in essi, proprio in quanto sono presenti, non impediscano il sorgere di un limite (ἢ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον ἐν αὐτοῖς οἰκοῦν<τε> τοῖς γένεσιν, ἕωσπερ ἂν ἐνοικῆτον, τέλος οὐκ ἂν ἐπιτρεψαίτην γίνεσθαι): infatti, una volta generato un limite, sono eliminati loro (γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτῶ τετελευτήκατον)». PROTARCO: «Quello che dici è verissimo».

SOCRATE: «Nel "più caldo" e nel "più freddo" vi è sempre il "più" e il "meno", noi affermiamo (Αἰ δέ γε, φάμεν, ἐν τε τῷ θερμότερῳ καὶ ψυχροτέρῳ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον ἐνι)». PROTARCO: «Certamente».

SOCRATE: «Sempre dunque il ragionamento ci indica che questi due non hanno una fine, ma essendo tutti e due senza un limite sono del tutto infiniti (Αἰ τοίνυν ὁ λόγος ἡμῖν σημαίνει τούτω μὴ τέλος ἔχειν· ἀτελῆ δ' ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρω γίνεσθον)». PROTARCO: «Sono assolutamente d'accordo, Socrate».

SOCRATE: «Allora, caro Protarco, hai capito bene e mi hai ricordato che anche questo "assolutamente" che hai appena fatto risuonare e l' "un poco" hanno la stessa validità del "più" e del "meno" (τό γε ἡρέμα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχετον τῷ μᾶλλον τε καὶ ἥττον). Dove quei due si inseriscono, non lasciano che ciascuna cosa venga quantificata (ὅπου γὰρ ἂν ἐνῆτον, οὐκ ἔατον εἶναι ποσὸν ἕκαστον), ma introducendo di continuo l'"assolutamente" e l'"un poco" o il contrario in ogni

³⁵⁶ M. MIGLIORI, in PLATONE, *Filebo*, a c. di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2000, pg. 254. Cfr. anche ID., *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene, Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, V&P, Milano, 1998, pg. 147 - 152.

³⁵⁷ F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, op. cit., pg. 193 - 194. *Leggerm. adattato. e cors. ns.* E si veda anche, dello stesso, a questo riguardo F. ADORNO, «Il piacere e la sua definizione nel *Filebo*», in P. COSENZA (a c. di), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del convegno di Napoli, 4 - 6 Novembre 1993, M. D'Auria Editore, Napoli, 1996, in particolare pg. 12. Non solo nel *Filebo* poi, nota altrove Adorno, si possono trovare tracce di ragionamento comparativo nel senso qui inteso: anche «nel *Fedone* si discute se l'anima sia armonia, perché sarebbe contraddittorio sostenere che tutte le anime sono uguali: poiché l'armonia, se è armonia, non può essere più o meno armonia, peggiore o migliore armonia, l'anima non può essere armonia: poiché - dice Platone - «convenimmo col dire (τοῦτο δ' ἔστι τὸ ὁμολόγημα) che un accordo non differisce né in più né in meglio, né in meno né in peggio, da un altro accordo (μηδὲν μᾶλλον μηδ' ἐπὶ πλεον μηδ' ἥττον μηδ' ἐπ' ἔλαττον ἑτέραν ἑτέρας ἀρμονίαν ἀρμονίας εἶναι)» (*Fedone*, 93d)». F. ADORNO, «Appunti su ΟΜΟΛΟΓΕΙΝ e ΟΜΟΛΟΓΙΑ in Platone», in ID., *Pensare storicamente. Quarant'anni di studi e ricerche*, Olschki, Firenze, 1996, pg. 58. (Come poi aveva notato e ripreso L. SORBI, op. cit., vol. II, pg. 206).

questione rendono il concetto di "maggiore" e di "minore", e però non ci permettono di quantificare (ἀλλ' αἰ σφόδρότερον ἤσυχαιτέρου καὶ τοῦναντίον ἐκάσταις πράξεσιν ἐμποιοῦντε τὸ πλεόν καὶ τὸ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον, τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον). In base a quanto ora detto, se non annullano la quantità, ma lasciano che essa e il grado di misurabilità si inseriscano nelle postazioni dei "più" e dei "meno", dell' "assolutamente" e dell' "un poco", questi scorrono via dal posto in cui erano (ὁ γὰρ ἐλέχθη νυνδὴ, μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτρον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ σφόδρα καὶ ἡρέμα ἔδρα ἐγγενέσθαι, αὐτὰ ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας ἐν ἧ ἐνῆν). Non avrebbero più ragione di esistere né il concetto di "più caldo", né quello di "più freddo", se assumessero connotazione quantitativa (οὐ γὰρ ἔτι θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον εἴτην ἂν λαβόντε τὸ ποσόν): infatti il "più caldo" procede di continuo innanzi e non si ferma, e parimenti il "più freddo", mentre la quantità sta ferma e non avanza (προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τὸ τε θερμότερον αἰ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προῖον ἐπαύσατο). Dunque, in base a questo ragionamento, il "più caldo", insieme al suo contrario, sarebbero l'infinito (κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ἄπειρον γίγνοιτ' ἂν τὸ θερμότερον καὶ τοῦναντίον ἅμα). PROTARCO: «Mi sembra così, Socrate. Come dicevi, si tratta di concetti difficili da seguire. Ma se colui che interroga e colui che è interrogato li dicono ancora una volta e poi ancora una volta, potremmo far vedere di essere sufficientemente in sintonia».

SOCRATE: «Dici bene, e allora cerchiamo di fare così. Adesso rifletti se questo potremo indicarlo come indice della natura dell'infinito, per non dilungarci trattando ogni aspetto». PROTARCO: «Quale indice?»

SOCRATE: «Tutto quello che ci sembrerà diventi "più" e "meno" (Ὅπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνεται μᾶλλον τε καὶ ἥττον γιγνώμενα), e che accoglie il "fortemente" e il "dolcemente", il "troppo" e tutte le altre cose simili, tutto questo va posto nella classe dell'infinito come in quella dell'unità (εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἐν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι), secondo il discorso di prima, per cui tutto ciò che era lacerato e diviso bisognava radunarlo, conferendogli, per quanto possibile, un'unica natura (μία... φύσιν), se ricordi». PROTARCO: «Ricordo».

SOCRATE: «Dunque ciò che non accoglie queste cose, vale a dire tutto quello che accoglie il contrario di esse (τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα), per prima cosa "l'uguale" e "l'uguaglianza" (τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα), e dopo di questo "l'uguale" e il "doppio" (τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον), e tutto quello che è numero in relazione al numero e misura in relazione alla misura (πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον), se considerassimo tutto questo all'interno del finito (ταῦτα σύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο), ci sembrerà di agire bene?» PROTARCO: «Benissimo, Socrate»³⁵⁸.

Platone in questo brano rileva innanzitutto che se si ponesse un "limite" a variabili continue come "più caldo" o "più freddo" verrebbe meno l'aspetto comparativo. Qualificazioni come "più caldo" o "più freddo" di per sé sono declinazioni di un illimitato; "più" e "meno", come "maggiore" e "minore", in assenza di un termine di riferimento, si riferiscono ad un processo di comparazione continuo ed infinito. In

³⁵⁸ Pl., *Phil.*, 24 a 6 - 25 a 4. Ed. critica: J. Burnet, *PLATONIS Opera*, 5 voll., Oxford, Clarendon Press, 1907¹, 1967. Trad. it. di M. Migliori, *PLATONE, Filebo*, a c. di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2000, *leggerm. modificata*.

assenza di un'unità di misura "riferimento-terzo" non è possibile determinare o definire con precisione il valore dei termini comparativi. Non solo per «più caldo» o «più freddo», ma ovviamente ciò vale anche per tutte le predicazioni analoghe, come ad esempio «fortemente» o «debolmente», «moltissimo» o «pochissimo». Leggiamo poi che queste coppie di termini: «*introducendo il contrario (τὸναντίον) ... rendono il concetto di maggiore e minore*», cioè, come sarà poi in Aristotele, ciò che rende possibile la comparazione secondo più e meno è l'*intermedietà* tra i termini di comparazione contrari.

Platone distingue perciò due generi, quali il *limite* e l'*illimitato*, che per la loro diversa natura, potremo dire, obbediscono a due logiche della comparazione differenti. Una distinzione utile per capire le diverse logiche in gioco è quella che la fisica fa tra grandezze *continue* e grandezze cosiddette *discrete*. Un insieme è considerato *discreto* se è costituito da elementi isolati, non contigui tra loro, mentre è considerato *continuo* se contiene infiniti elementi e se tra questi elementi non vi sono spazi vuoti. Il limite risulta così essere il genere delle grandezze discrete, mentre l'illimitato risulta essere il genere delle grandezze continue. Secondo quella che sarà la terminologia aristotelica, tali grandezze sono *quantità* nel primo caso, mentre sono *qualità* nel secondo caso. Le qualità continue afferenti al genere dell'illimitato potranno essere dette "più" o "meno" non secondo cifra o misura, ma *secondo intensità*. Un tipo di intensità che potremo chiamare *dinamica*³⁵⁹. Viceversa, le quantità discrete afferenti al genere del limite potranno essere dette "più" o "meno" *secondo cifra o misura*, misura che, per propria natura, non potrà che essere *statica*³⁶⁰. (In questo senso per Aristotele la categoria della «quantità», essendo in sé definita, non accoglierà il più e il meno). L'uguaglianza, il doppio e «tutto ciò che è in relazione al numero» appartiene a quest'ultimo genere.

Introdurre la misura (*limite*) su quanto è passibile di intermedietà significa interrompere il *continuum* secondo il «più e il meno» (*l'illimite*) e dunque spostare la relatività di concetti come maggiore e minore sulla relatività di un'unità di misura definita e del suo sistema di riferimento. Le quantità discrete possono essere pensate come *segmenti definiti* indicanti una misura determinata, mentre le qualità continue

³⁵⁹ Cfr. nota successiva.

³⁶⁰ Traggio la distinzione tra intensità *statica* e *dinamica* da queste righe in particolare del passo platonico sopra riportato: «"Maggiore" e "minore" <rispetto alla quantificazione> scorrono via dal posto in cui erano. Non avrebbero più ragione di esistere né il concetto di "più caldo", né quello di "più freddo", se assumessero connotazione quantitativa: infatti il "più caldo" procede di continuo innanzi e non si ferma, e parimenti il "più freddo", mentre la quantità sta ferma e non avanza».

dell'illimitato possono essere raffigurate come *rette di intensità progressiva*. L'estensione infinita si dispiega infatti nei due sensi dei contrari (ad es. piú caldo e piú freddo) lungo i quali i piú e i meno sono illimitati e tendono ad infinito. Tant'è che Platone concludeva: «*il piú caldo insieme al suo contrario sarebbero l'infinito... Indice della natura dell'infinito ...<è> tutto quello che ci sembrerà diventare piú e meno*»³⁶¹. L'esigenza, poi, di dover tendere ad «*un'unica natura*» (della linea) si spiega a nostro avviso come l'adozione di un'«*unica unità di misura*» rispetto alla quale è possibile un ordine ed una comparazione tra ogni «*piú*» ed ogni «*meno*», anche prescindendo dal significato metafisico di quell'«*unità* (l'Uno delle dottrine non-scritte) *per la quale è possibile* - dice il Socrate di Platone - *ordinare tutto ciò che era lacerato e diviso, conferendogli... un'unica misura*»³⁶².

Notava sempre Adorno: «Il 'ciò che fa' (di *Filebo*, 27 a), o 'causa efficiente', si può così intendere o come attività prima, che, dunque, è sempre, e che, perciò, in quanto 'attività' e 'vita' (già *Sofista*, 248 a - 249 b) si può dire che sia l' 'anima del tutto', o, in termini diversi, l'intelligenza del tutto che non è in sé, ma che, *una* nella sua totalità, in quanto attività, si esplica di definizione in definizione fino al limite dei corpi. Tale attività, dunque, implica da un lato un 'indefinito', un illimitato (materia informe), o il nebuloso fluire indeterminato dell'immediatezza sensibile, e, dall'altro, un 'definito, (un 'finito') che permette il 'definirsi' dell 'indefinito', nel costituirsi delle cose, nel loro venire all' 'esistenza' [...] E indicibili risulteranno tanto la 'causa prima' quanto il 'bene' <di cui si parla>, in quanto essi si esplicano nei 'discorsi', perché *di essi si può parlare solo risolvendoli* per ciascun 'discorso' *in termini di proporzioni, di numeri, di calcoli e di misure*» e aggiunge sempre Adorno che «*tali discorsi per far comprendere il Bene nel suo significato logico-ontologico dovevano, sempre, essere formulati <dal Platone delle dottrine-non scritte> secondo calcoli e misurazioni di rapporti proporzionali*»³⁶³.

Il problema del bene, che si era detto essere il tema sullo sfondo dell'intero dialogo platonico, viene affrontato perciò attraverso un approccio logico-comparativo condotto tra limite ed illimitato e che finisce per convergere verso una sorta di *reductio ad unum* veritativa. Independentemente dal fatto poi che questa riconducibilità all'uno sia sempre praticabile, come risultato avremo che ai due generi, *πέρας* e *ἄπειρον*,

³⁶¹ Pl., *Phil.*, 24 e 5 ss. *Ns. trad.*

³⁶² Pl., *Phil.*, 25 a 3 - 5. *Ns. trad.*

³⁶³ F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, op. cit., pg. 195 - 196. *Leggerm. adattato. e cors. ns.*

corrispondono due tipi differenti di comparatività, e precisamente: la comparazione assume la forma di un confronto comparativo nel primo caso (*più caldo di, maggiormente caldo di...*), mentre assume la forma di una proporzione quantificata nel secondo (*caldo il doppio della temperatura di...*) e la relazione di uguaglianza, in particolare, sembra per Platone appartenere a questo secondo genere.

Se questa ipotesi interpretativa del soprariportato passo del *Filebo* è nel suo complesso corretta³⁶⁴, si dimostrerà utilissima nel ripercorrere, ad esempio, il tema della raffigurabilità logica della comparazione o il tema della contrarietà tra i termini comparativi, che, come avremo modo di vedere nel paragrafo successivo, saranno rilevabili anche nella logica aristotelica.

§ 2. Introduzione alla logica comparativa in Aristotele

Abbiamo visto, anche grazie agli studi di Sorbi³⁶⁵, quali possono essere state alcune antecedenze all'osservazione della realtà «secondo il più e il meno», ovvero

³⁶⁴ È assai interessante vedere anche l'interpretazione «metafisicizzante» di questo passo (che conferma l'interpretazione complessiva del ns. Cap. II) offerta da Damascio nel suo commentario al *Filebo*, dato che sostanzialmente si arriva ad ipostatizzare le idee di «Più» e di «Meno». Scrive infatti: «L'Ilimitato si manifesta in molti modi; <ad esempio> nella potenza della materia; nell'indeterminatezza della forma, in quanto differenti individui mostrano differenti apparenze, e tale <processo> continua all'infinito; nella divisibilità all'infinito della quantità continua; nell'incremento infinito dei numeri; nel processo di generazione delle forme che non ha mai fine; nel moto senza fine di ciò che è <attualmente> in atto; nell'inesauribilità <potenziale> di ciò che è in potenza; nell'eterna invariabilità. Oltre a questi esiste un altro criterio di conoscenza dell'Ilimitato che si definisce «del più e del meno» e che viene applicato qui <nel *Filebo*, da Socrate>. In conformità a quanto afferma Socrate, la definizione di Limite è «ciò che non accoglie in sé il più e il meno» (*ἔστιν δὲ γνώρισμά τι καὶ ἄλλο τοῦ ἀπείρου τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, ὃ νῦν παραλαμβάνει τοῦ δὲ πέρατος τὸν ὀρισμὸν φησὶν ὁ Σωκράτης τὸ οὐ μᾶλλον καὶ ἧττον*). Come possono il più e il meno essere ovunque? Perché l'Ilimitato è dovunque, e molteplice è la sua esperibilità. Possiamo osservare nei corpi celesti un limite all'interno del quale vi è un aumento e una diminuzione di intensità. Ma come è possibile che esista un ordine intellegibile? <Perché esso deriva> da una causa. I gradi delle potenze variano secondo intensità. Il più e il meno rappresentano il limite di un ente, perché un ente è più di questo ente e meno di quest'altro ente. Ciascuno dei due, il più e il meno, è ovunque: uno si manifesta ora in questo ente, ora l'altro in quest'altro; entrambi esistono nel mondo degli Intelleggibili [sc. secondo Damascio proprio come Idee] (*ἢ πανταχοῦ μὲν ἐκάτερον, διαφαίνεται δὲ τὸ μὲν ἐν ἄλλοις, τὸ δὲ ἐν ἄλλοις· οὕτω γοῦν καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀμφοτέρα*). Socrate porta come esempio quello della mescolanza <degli elementi>; due sono particolari, due sono universali; in entrambi gli estremi si rivelano l'Ilimitato e la definizione del Limite attraverso la proporzione come estremi; il tutto è composto dalla mescolanza dei due. Gli esempi particolari sono la salute e l'armonia; l'universale ordine degli elementi, e il ciclo delle stagioni». DAMASCIUS, *In Philebum*, 109, 1 - 112, 5. Ed. critica: L.G. WESTERINK, *Damascius Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, North-Holland Publish. Co., 1959¹ (Hakkert, 1982²), Amsterdam, pg. 53. Trad. it. di L. SORBI, *op. cit.*, vol. II, pg. 89. *leggern. modificata*.

³⁶⁵ Abbiamo più volte in corso d'opera fatto riferimento a questi studi di Luca Sorbi, seppure in senso critico, alla base della presente ricerca: sarà ora utile a titolo di integrazione presentare una breve rassegna stampa in merito al suo apporto. Innanzitutto, un articolo, intitolato *La logica comparativa si addice ad Aristotele*, comparso su *Il Sole 24 Ore* del 30 Gennaio 2000, così dava notizia al pubblico non specialistico dell'avvenuto inizio di questo ambito di studi: «Un saggio di Luca Sorbi studia il ruolo di Aristotele relativamente alla funzione dei "comparativi" nell'ambito dello strumento del pensare. Il suo libro è una ricostruzione storica dei vari modi con cui nei secoli è stata interpretata e usata la logica comparativa, «quale strumento - nota Francesco Adorno nella presentazione - per intendere le variazioni di grado dei contenuti delle varie scienze, e dello stesso concetto di verità». L'indagine tocca autori-cardine del pensiero occidentale, o che, pur essendo considerati minori, hanno avuto un ruolo importante nella trasmissione del sapere. [...] Un ampio

secondo il ragionamento «comparativo», che possono aver in qualche modo originariamente impostato un *modus operandi* di raffronto da parte dell'uomo nei confronti della φύσις tutta o di un qualche suo fenomeno fisico particolare in assenza di strumenti misurativi, come ad esempio per sopperire all'esigenza di quantificare anche in modo relativo una temperatura, o di commisurare l'intensità di un colore o di confrontare stati di materia rispetto al tempo e al loro stesso divenire.

L'applicazione di ragionamenti comparativi *in primis* all'ambito fisico-naturale deriva secondo Aristotele dal fatto che tutti i suoi predecessori³⁶⁶ intesero come principi

capitolo è stato dedicato anche alla logica comparativa nella storiografia contemporanea». Lo stesso Francesco Adorno, in un certo qual modo promotore, insieme a Giovanni Semerano, di questi studi di Sorbi per l'Accademia fiorentina di Scienze e Lettere "La Colombaria", sempre su Il Sole 24 Ore, in un articolo del 15 Agosto 1999, aveva scritto una sua recensione del primo volume, intitolata *Aristotele: non si ragiona solo per sillogismi*, che qui, data la contestualità, riportiamo per intero: «Da sempre, fin dal suo tempo, si è commentato Aristotele. Ogni periodo, ogni ambiente culturale, ha avuto il proprio Aristotele. Ma in questi ultimi anni ancora più complesso è divenuto il dibattito, sul filo di nuove interpretazioni di Platone e di Aristotele. Non è qui da ribadire che, forse, sarebbe meglio non giurare mai sul "vero Aristotele" o il "vero Platone"; in effetti non esiste alcun "vero" autore in astratto, se non considerato nel suo tempo, per il suo tempo. Non solo ma altrettanto ozioso sarebbe discutere sulla vieta questione se esista in Aristotele una "logica" come scienza, oppure no, o se la logica come scienza abbia inizio con Zenone stoico e Crisippo. Nel quadro complesso e sfaccettato degli studi su Aristotele, sembra opportuno indicare un ampio saggio di Luca Sorbi, *Aristotele: la logica comparativa* ("Studi" n. 176, dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria", Olschki Editore, Firenze, 1999), che di recente ha visto la luce. Il motivo della "logica comparativa", che ha avuto i suoi principi con Anassagora, che prosegue con Aristotele, e che sarà poi ripreso nei secoli (Alessandro di Afrodisia, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Galileo Galilei), è motivo che la critica non ha pienamente affrontato. In realtà si è sottovalutata l'importanza della "logica comparativa", e del suo significato nella storia dell'aristotelismo e dei suoi commentatori. Lo studio del Sorbi propone un'altra linea per comprendere Aristotele nella sua storia. Testi alla mano, commentari letti e studiati con rigore filologico, il Sorbi mostra che i concetti essenziali della filosofia di Aristotele sono definibili mediante i "comparativi", tanto che Alessandro di Afrodisia, nel commento ai *Topici*, sostiene che la "comparazione" è il fondamento della filosofia. Anzi, come il Sorbi chiarisce, nell'antichità e nel Medioevo i pensatori ritenevano che la logica comparativa fosse elemento essenziale per comprendere la filosofia di Aristotele, e che l'analisi logica di Aristotele non fosse costituita dalla sola sillogistica. A parte l'analisi dei commenti fondati sulla logica "comparativa" di Alessandro di Afrodisia, di Boezio, di Alberto Magno, sia relativamente alla conoscenza del mondo fisico che di quello etico (il "giusto mezzo", ad esempio, non è in sé, ma volta a volta si muta in una "comparazione" tra minimo e massimo, d'onde l'altro concetto, proprio di Aristotele, l'equità, che riesce a non tradurre la giustizia in termini logico-matematici), a parte queste sottili analisi sembrano di notevole interesse le sue Appendici. Nella prima sono riportati testi tratti dai *Juvenilia* di Galileo Galilei, dai quali emerge ch'egli nei suoi studi giovanili aveva colto nella logica comparativa il fondamento della teoria aristotelica del moto, poiché anche il moto, ossia la sua manifestazione, è comprensibile, secondo gli studi di Galileo, se si risolve in una tensione tra il massimo e il minimo (in termini quantitativo-matematici). Nella seconda Appendice, testi alla mano, si mostra che la quarta via di Tommaso d'Aquino assume una sua coerenza all'interno del sistema aristotelico della comparazione. Non si vuole però sostenere la validità dell'uno o dell'altro studio su Aristotele, ma solo segnalare l'acuto saggio del Sorbi, che dovrà essere tenuto di conto, per meglio comprendere le molte facce con cui si presenta Aristotele nella storia. Un'ultima considerazione. Nel *Filebo*, composto da Platone all'epoca in cui Aristotele frequentava l'Accademia, epoca in cui Platone discute delle condizioni che permettono la "scienza", e che riguarda i gradi del rapporto qualità-quantità, è presente la logica comparativa, sulla qualificazione della quantità. Ad esempio, a pagina 24 del *Filebo* si discute della temperatura: il caldo, 30 gradi sopra lo zero (esempio nostro), non è il freddo, 30 gradi sotto zero, ma ambedue momenti dell'unica temperatura, unità quantitativa di cui si determinano le qualità attraverso calcoli e traduzioni in numeri, in una sapiente e calcolata misura che costituisce una scala». Al tempo dell'ideazione e della strutturazione della presente ricerca, non ci siamo purtroppo potuti avvalere del confronto critico con il giovane ricercatore fiorentino, autore di questi studi, a causa delle sue sempre più precarie condizioni di instabilità psichica, particolarmente sofferte date anche le condizioni di cura da lui affrontate, come è stato raccontato anche in un articolo di Massimiliano Boschi, "Luca Sorbi, studioso dell'Accademia di Scienze e Lettere, sottoposto a Trattamento Sanitario Obbligatorio. Il suo medico: «Quel reparto sembra un carcere. La legge Basaglia? Così è morta». A Firenze, c'è un filosofo chiuso dietro le sbarre di psichiatria: e lì dentro diventa matto", pubblicato il 29 novembre 2005 a pg. 6 (nella sezione "Interni") dell'edizione nazionale dell'Unità.

³⁶⁶ Si consideri a questo riguardo l'attenzione metodologica di Wolfgang Wieland: ««Non si dovrebbe sottovalutare il fatto che Aristotele, dopo la conclusione della <sua> ricerca effettiva, ritorni ancora una volta alle teorie dei predecessori. Con ciò si conferma infatti che il confronto con essi non era soltanto di valore propedeutico. Dopo che i

dei contrari. Fra principi contrari infatti si realizza quell'intermedietà (*μεταξύ*) logica e ontologica che è condizione di possibilità indispensabile per la comparazione. All'inizio della sua *Fisica* scrisse infatti: «Tutti i pensatori pongono come princii primi i contrari... tutti infatti pongono gli elementi, e quelli che essi chiamano principi, come coppie di contrari, senza addurre motivazioni, quasi costretti dalla stessa verità»³⁶⁷. E, come ha notato al riguardo F. F. Ripellini, si può dire «già nota ad Aristotele la strutturazione dei naturalisti presocratici, per la quale alla base c'è la materia soggiacente al fondo, entro la quale e sulla quale agiscono due potenze contrarie, determinando con la loro interazione la formazione delle cose che si esperiscono. Ma questa dottrina è inammissibile per Aristotele, perché fa della materia il soggetto, e delle cose determinate - le sostanze - un effetto secondario»³⁶⁸. Come abbiamo visto ad esempio per Anassagora, che, per il fatto di aver posto i contrari *Limite* ed *Illimitato*, fu annoverato da Aristotele «tra i fisici che pongono l'infinito tra gli elementi <intendendo così> ogni cosa mutare dal contrario verso il contrario, come ad esempio dal caldo al freddo»³⁶⁹ - ma così anche per gli altri presocratici il cui apporto in merito alla ricerca dei Principi è riconducibile allo schema di un rapporto oppositivo originario. Il ragionamento «secondo più e meno» dovette nascere come l'esigenza di graduare e dunque comprendere l'altrimenti inafferrabile intermedietà costituita dal divenire compreso tra Principi contrari. E proprio rispetto al problema del divenire, del movimento e del sensibile mutamento dell'essere, la fisica aristotelica applica tale ragionamento comparativo primariamente allo studio degli stati di alterazione della materia compresi tra qualità contrarie:

T4.5 [Aristot., *Phys.* V, 2, 226b, 1 - 8] - «*Il mutamento in più o in meno, all'interno della stessa specie è «alterazione»* (ἡ δ' ἐν τῷ αὐτῷ εἶδει μεταβολὴ ἐπι

principi sono stati individuati, la loro capacità esplicativa viene immediatamente verificata alla luce delle domande dei predecessori. Proprio rimproverando ad essi i loro errori, Aristotele riconosce le intenzioni fondamentali del loro domandare, e può ancora prenderle sul serio dopo aver esposto la sua proposta di soluzione. Solo a partire da qui diviene infatti retrospettivamente chiaro che cosa quegli antichi avessero inteso. Si può giudicare arbitrario questo procedimento, e di fatto l'interpretazione di Aristotele eccede la dottrina dei suoi predecessori così come ogni buona interpretazione deve eccedere il proprio oggetto, dato che nessun pensatore è consapevole fino in fondo delle proprie premesse. L'interpretazione aristotelica dei predecessori non è perciò semplicemente "falsa", ma tutt' al più unilaterale, in quanto essa, ricorrendo alla struttura dell'enunciato, tenta di portare all'esplicitazione ciò che in essi non era ancora, per forza di cose esplicito». W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970. Trad. it. di C. Gentili: ID., *La Fisica di Aristotele*, il Mulino, Bologna, 1993, pg. 175.

³⁶⁷ Aristot., *Phys.* I, 5, 188a 19 - 20; 188b 27 - 30. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Physica*, Clarendon Press, Oxford, 1950¹, 1966. Trad. it. ARISTOTELE, *Fisica*, a c. di L. Ruggiu, Mimesis, Milano, 2007, pg. 23; 27.

³⁶⁸ F. FRANCO RIPELLINI, *Profilo critico* in ARISTOTELE, *Fisica, Libri I e II*, a c. di F. Franco Ripellini, Bruno Mondadori, Milano, 1996, pg. 136. *Leggerm. adattato*.

³⁶⁹ Aristot., *Phys.* III, 5, 205a 5 - 7.

IV. COMPARAZIONE - Verità e σύγκρισις dialettica.

τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἀλλοίωσις ἐστίν), in effetti, il movimento è da un contrario verso il termine contrario, o in senso assoluto o in senso determinato (ἢ γὰρ ἐξ ἐναντίου ἢ εἰς ἐναντίον κίνησις ἐστίν, ἢ ἀπλῶς ἢ πῆ). Se infatti il movimento procede verso il meno, si dirà che esso muta nella direzione contraria, mentre se procede verso il più, si dirà che esso procede dal contrario di quella qualità verso la qualità stessa (ἐπὶ μὲν γὰρ τὸ ἧττον ἰούσα εἰς τοῦναντίον λεχθήσεται μεταβάλλειν, ἐπὶ δὲ τὸ μᾶλλον ὡς ἐκ τοῦναντίου εἰς αὐτό). E non fa nessuna differenza se esso muta in modo determinato o indeterminato, eccetto che il mutamento in senso determinato dovrà avere il contrario come anch'esso determinato (διαφέρει γὰρ οὐδὲν πῆ μεταβάλλειν ἢ ἀπλῶς, πλὴν πῆ δεήσει τᾶναντία ὑπάρχειν). Invece avere una qualità che sia maggiore o minore, indica il sussistere nella cosa del più o del meno della qualità contraria e di quella che non lo è (τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττόν ἐστι τὸ πλεόν ἢ ἔλαττον ἐνυπάρχειν τοῦ ἐναντίου καὶ μῆ)».

Tanto che Aristotele si troverà costretto ad introdurre il concetto-base di «sostrato» per garantire la *stabilità ontologica* ad ogni eventuale cambiamento. È plausibile pensare perciò che la cosiddetta «logica della comparazione» nacque come un metodo di osservazione orientato all'ambito fisico, attento alle differenze e alle variazioni del sensibile, anche se già in Platone abbiamo potuto apprezzare un'incipiente astrazione di questo stesso approccio per far fronte al problema dell'Ilimitato e alle sue implicazioni metafisiche. Anche nella sua *Metafisica*, Aristotele ribadisce l'intermedietà fra contrari come condizione per la comparazione:

T4.6 [Aristot., *Metaph.* I (10), 7, 1057b, 27 - 29. Trad. G. Reale] - «Allora, anche tutti gli altri intermedi saranno composti di contrari, perché ciò che è meno dell'uno e più dell'altro è in qualche modo composto di ambedue quei termini nel confronto di ciascuno dei quali è detto più oppure meno (αἰ τᾶλλα ἄρα πάντα σύνθετα τὰ μεταξύ· τὸ γὰρ τοῦ μὲν μᾶλλον τοῦ δ' ἧττον σύνθετόν πως ἐξ ἐκείνων ὧν λέγεται εἶναι τοῦ μὲν μᾶλλον τοῦ δ' ἧττον)».

Ma che cosa significa propriamente comparazione, termine che qui abbiamo più volte usato? La parola «comparazione» indica un «insieme» (*con-*) e l'atto o il tentativo di «parificazione» (*-parazione*) che a tale insieme si riferisce. Da un punto di vista etimologico, del verbo latino *compāro*, dal quale appunto deriverà l'italiano "comparare", si potevano distinguere cinque accezioni:

Com-pāro:

1. In un primo senso, che potremo chiamare 'associativo', significa *accostare, collimare, accoppiare, appaiare, congiungere*.

IV. COMPARAZIONE - Verità e σύγκρισις dialettica.

2. In un secondo senso, che potremo chiamare 'disgiuntivo', significa *contrapporre, opporre, mettere uno di fronte all'altro, disporre in modo contrastivo*.
3. In un terzo senso, che potremo chiamare 'assimilativo', significa *parificare, mettere a pari, commisurare, e quindi anche eguagliare*.
4. In un quarto senso, che potremo chiamare "logico-comparativo", significa *paragonare, confrontare, valutare in base a confronto, considerare in modo comparativo*.
5. Nell'ultimo senso, che potremo chiamare 'conciliativo-relazionale', significa *accordarsi, concordare, mettersi d'accordo, regolarsi*.

Per parte propria, il greco «σύγκρισις» (dal verbo «συγκρίνω», lett. *riscontro*), oltre ai significati sopra espressi, significa *comparazione* nel senso anche di *decisione, risoluzione, cioè comparazione per la scelta*. Come vedremo, infatti la comparazione avrà nella dialettica aristotelica il fine precipuo il saggiare due tesi contrapposte proprio al fine di *scegliere* la migliore o la più preferibile da sostenere nella discussione. Aristotele, oltre a questo termine tecnico, utilizza anche l'aggettivo «συμβλητόν» (da «συμβάλλω», lett. *accosto*) che significa *comparabile, paragonabile, passibile di confronto* e utilizza anche il suo contraddittorio «ἀσύμβλητον» che appunto significa *incomparabile, imparagonabile, che non accetta il confronto* (anche in senso relazionale). Di queste accezioni, tuttavia, quella che qui interesserà principalmente indagare è appunto quella "logico-comparativa".

La logica comparativa aristotelica, riteniamo, si configurerà in opposizione all'indiscernibilità anassagorea del tutto rivendicando, come vedremo, la possibilità di operare, ad esempio, valide proporzioni fisiche, efficaci distinzioni dialettiche e ponderate scelte etiche tra alternative secondo maggiore o minore preferibilità. La nozione aristotelica di verità, in particolare, è il criterio che si opporrà logicamente a quel relativismo secondo il quale «*di per sé ogni cosa è sia grande che piccola*» e che per questo sembrerebbe non-proporzionabile e non-commensurabile ad un sistema di riferimento stabile.

A partire dalla prima metà degli anni ottanta, una serie di articoli del logico Ettore Casari³⁷⁰ asseriva l'esistenza in Aristotele di una evoluta «logica della comparazione», una logica che nelle proprie inferenze faceva già un disinvolto e consapevole uso di operatori comparativi quali «μᾶλλον» (>), «ἥττον» (<) e «ὁμοίως»

³⁷⁰ E. CASARI, «Note sulla logica aristotelica della comparazione», in *Sileno*, 1984, X, pp. 131-146; ID., «Komparations-theorie und Mehrwertigkeit», in *Tagungsberichte des mathematischen Instituts Oberwolfach*, 1984, 1, p. 4.; ID., «Logica e comparativi», in C. MANGIONE (a c. di), *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Garzanti, Milano, 1985, pp. 392-418; ID., «Comparative Logics», in *Synthese*, 73.3, 1987, pp. 421 - 449; ID., «Comparative logics and Abelian l-groups», in R. FERRO, C. BONOTTO, S. VALENTINI, A. ZANARDO (a c. di), *Logic Colloquium '88*, North-Holland, Amsterdam, 1989, pp. 161 - 190.

(=). Il merito di Casari è stato innanzitutto quello di aver portato l'attenzione su un tema specifico sino ad allora non considerato, e di averne individuato una delle sue prime attestazioni nei *loci* aristotelici «sul più e sul meno», come apprendiamo dalle sue stesse considerazioni:

[Casari, 1984, pg. 131] - «L'idea che le familiari procedure di comparazione e superlazione siano governate da principi generali di carattere formale, l'idea, cioè, che sia possibile istituire una *logica* - nel senso più tradizionale e specifico del termine - della comparazione e della superlazione non sembra a tutt'oggi diffusa fra gli studiosi moderni di questioni logiche. (Qualche - peraltro assai rara - eccezione può farsi per quanto concerne la comparazione *assiologica* o logica della preferenza). Tale mancato riconoscimento si ripercuote assai negativamente sugli studi storici del pensiero logico; per esso, infatti, non soltanto viene a mancare ogni stimolo a una ricostruzione della storia di questa branca della logica ma, ben più, gli studiosi pur più attenti e capaci dei testi della tradizione risultano così profondamente condizionati da riuscire a prendere in mano, accuratamente esaminare e correttamente tradurre testimonianze nelle quali momenti essenziali di tale logica sono magari discussi con estremo rigore senza tuttavia cogliere propriamente la portata di quanto si va esaminando».³⁷¹

[Casari, 1985, pg. 392] - «I meccanismi della comparazione costituiscono certo parte integrante ed essenziale del nostro usuale argomentare ed è abbastanza singolare il fatto che in un'età come la nostra, nella quale abbiamo assistito ed assistiamo ai tentativi anche più azzardosi di incorporare nella logica i temi e gli argomenti più diversi e disparati, così scarsa, per non dire nulla, attenzione sia stata rivolta a questo tema che pure, a ben vedere, fece parte della logica fin dal suo primo costituirsi ed organizzarsi in scienza. La minuziosa trattazione formale del *μᾶλλον*, dell' *ἤττον* e dell' *ὀμοίως*, ossia del più del meno e dell'altrettanto, sviluppata da Aristotele non sembra aver attirato l'attenzione di logici e di storici della logica del nostro tempo sicché, fra l'altro, non si dispone allo stato attuale delle informazioni necessarie per valutare la fortuna o la sfortuna di tale capitolo della logica nei tempi che ci separano dalla sua costituzione ad opera di Aristotele [...] Eppure nei *Topici* già Aristotele aveva, con la sua inimitabile chiarezza e sistematicità, individuato ed elencato le fondamentali leggi logiche che governano le comparazioni, di minoranza, di maggioranza, di uguaglianza».³⁷²

Soltanto in tempi più recenti, questi suoi studi sono stati portati avanti da un punto di vista storico-filosofico da Luca Sorbi³⁷³, al quale in questa ricerca abbiamo fatto spesso

³⁷¹ E. CASARI, «Note sulla logica aristotelica della comparazione», in *Sileno*, 1984, X, pp. 131-146.

³⁷² *ID.*, «Logica e comparativi», in C. Mangione (a c. di), *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Garzanti, Milano, 1985, pp. 392.

³⁷³ L. SORBI, *Aristotele, La logica comparativa*, Voll. I e II (*La distribuzione del bene negli enti*), Olschki, Firenze, 1999 e 2002.

riferimento, e da un allievo dello stesso Casari, Francesco Paoli³⁷⁴, nei risvolti squisitamente analitici, che qui invece non interessa approfondire.

L'idea di Casari in fondo era piuttosto semplice ma originale: riformulare molti dei confronti aristotelici «secondo il più e il meno» secondo un maggior rigore, quale poteva essere quello di una logica proposizionale comparativa. Il suo fine rimaneva, più che di spiegare i testi aristotelici, di strutturare una teoria logica completa a partire dagli stessi.

[Casari, 1985, pg. 398] - «Già riferendoci alla fondazione aristotelica della logica della comparazione abbiamo avuto modo di indicare il fatto che la comparazione di due individui rispetto ad una proprietà non rappresenta un caso particolare, ancorché importante, dell'uso di meccanismi comparativi nel nostro argomentare. Accanto ad esso, infatti, e a quelli già indagati da Aristotele molti altri sono riscontrabili. Per esempio comparazioni coinvolgenti relazioni come quelle presenti, tanto per fare qualche esempio, in locuzioni come «Aldo è più amico di Bruno che di Carlo» o «Aldo è più amico di Bruno di quanto Carlo sia amico di Dario» o ancora «Aldo è più amico che collega di Bruno». Malgrado non sia impossibile procedere al graduale incorporamento di questi ed analoghi tipi di comparazione in una teoria che ragionevolmente estenda ed adatti ai nuovi bisogni le idee direttrici della trattazione delineata nei paragrafi precedenti [sc. al fine di una esaustiva strutturazione di una logica della comparazione completa ed esaustiva] arriva il momento in cui ci si domanda se un mutamento deciso di prospettiva che sposti l'attenzione dalle proprietà e dalle relazioni verso le proposizioni non sia alla fin fine (ancora una volta) più conveniente e produttivo; se, in particolare, non convenga pensare alle comparazioni anziché come ad operazioni primarie fra predicati, come a risultanti di un rapporto fra gradi di verità o di falsità delle proposizioni. Senza rinunciare all'idea che ogni proposizione è comunque o vera o falsa, si può infatti pensare che le proposizioni vere così come quelle false non lo sono tutte alla stessa maniera ma secondo *gradi* che possono differire fra loro ed anzi trovarsi eventualmente in certi rapporti di precedenza per cui l'una può essere più vera dell'altra; in altre parole ... si può pensare che quella particolare proprietà che è l'essere vero, che può essere goduta da quei particolari individui che sono le proposizioni, ammette un comparativo non banale [e si rimanda al passo di *Metaph.* Γ, 5, 1008b 31 - 36 - Cfr. Cap. II]. In questa prospettiva, la verità di «Aldo è più buono di Bruno» si riporterebbe al fatto che «Aldo è buono» è più vero di «Bruno è buono» ed anzi la verità di «Aldo è più buono di Bruno» sarebbe tanto più alta quanto più alto è il grado di verità di «Aldo è buono» rispetto a quello di «Bruno è buono». La domanda che sorge a questo punto è naturalmente la seguente: è possibile dare di queste assai vaghe idee una formulazione precisa che soddisfi quei requisiti di esattezza e «rotondità»

³⁷⁴ F. PAOLI, «Comparative logic as an approach to comparison in natural language», in *Journal of Semantics*, vol. 16, 1999, pp. 67 - 96; ID., «The proof theory of comparative logic», in *Logique et Analyse*, vol. 171-172, pp. 357 - 370, 2000; ID., «Comparing two views of comparison: Peña and Casari on vagueness and comparatives», in *Logic and Philosophy of Science*, vol. 4, 2006; G. METCALFE, F. PAOLI, C. TSINAKIS, «Ordered algebras and logic», in *Probability, Uncertainty, Rationality*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1 - 85.

matematiche che ormai riteniamo irrinunciabili quando trattiamo di queste cose? Noi pensiamo di sì»³⁷⁵.

I problemi però dovettero essere non pochi, dal momento che strutturare una teoria logica comparativa “costruita su” Aristotele avrebbe significato un riordinamento generale del materiale testuale a disposizione piuttosto selettivo, dal momento che non tutto fu integrato e non tutto, bisogna fin da subito notare data la finalità dialettica dei *Topici*, è coerente o formalizzabile in una forma logica rigorosa. In secondo luogo, come vedremo, questa operazione richiese il riferimento a «gradi di verità» scalari, un riferimento che non è ascrivibile a quello aristotelico. In terzo luogo, infine, per l'enunciazione di questa logica della comparazione, o per lo meno per la sua presentazione formale, sono stati utilizzati metodi della matematica e dell'insiemistica odierne, come il reticolo, la correlazione tra coppie ordinate, il prodotto fra insiemi, che Aristotele non poteva conoscere in modo così strutturato, come del resto ha recentemente notato anche Gili nella sua presentazione ai *Topici* sulla definizione:

[Gili, 2010, pg. 38] - «Ettore Casari, che ha sviluppato in alcuni articoli una logica dei comparativi, quale estensione del calcolo standard dei predicati, ha applicato il modello così ottenuto ai *Topici* ed ha verificato che molte tesi del suo sistema erano già state colte, molto lucidamente, dallo Stagirita. Ora, l'interprete ha davanti a sé alcuni problemi, se intende accettare la tesi avanzata da Casari, che indubbiamente è molto affascinante. [...] (a) Casari costruisce le proprie logiche dei comparativi con nozioni algebriche piuttosto raffinate, come il reticolo, la coppia ordinata, il prodotto fra insiemi; per quanto Aristotele avesse notevoli conoscenze matematiche, non poteva avere presenti risultati che saranno ottenuti solo molto più tardi; (b) «i presupposti ontologici soggiacenti alla teoria della comparazione - scrive Casari - sono profondamente diversi da quelli soggiacenti alla teorizzazione aristotelica»: infatti la “comparative logic” risulta modellata sulla ontologia della moderna logica dei predicati; la semantica aristotelica invece investe sostanze e accidenti, che si riflettono, all'interno della proposizione, nella struttura soggetto-predicato»³⁷⁶.

Rispetto a questi ultimi due problemi, peraltro già sollevati dallo stesso Casari, (a) il primo relativo alle competenze richieste per concepire una tale logica della comparazione e (b) il secondo relativo alla differenza sussistente tra logica aristotelica limitatamente applicata alle proposizioni e la logica comparativa estesa alla relazione tra proposizioni, lo stesso Gili avanza alcune considerazioni di accorgimento interpretativo:

³⁷⁵ E. CASARI, «Logica e comparativi», *op. cit.*, pg. 8.

³⁷⁶ L. GILI, *I Topici di Aristotele, Libri Z - H: La definizione*, Aracne, Roma, 2010, pg. 38.

[segue] «Credo che le risposte a queste obiezioni possano essere le seguenti: (c) indubbiamente non possiamo dire che Aristotele avesse conoscenze matematiche di cui i (pochi) testi in nostro possesso non ci danno notizia. Del resto la matematica immediatamente post-aristotelica, della quale si sono conservati testi molto importanti (ad esempio gli *Elementi* di Euclide), ignorava queste nozioni. Si noti però che il modello usato come spiegazione del testo dei *Topici* è molto naif e riduce al massimo le conoscenze algebriche presupposte; conoscenze che diremmo sono così elementari che sono conosciute da ciascuno, sebbene non tutti siamo in grado di formalizzarle (l'idea che una relazione possa creare un ordine fra gli elementi di un insieme è piuttosto semplice). Se si concede che Aristotele ragionasse in questi termini, potremo concludere ragionevolmente che la logica dei comparativi sia, almeno in embrione, già nei *Topici*: ciò è più che sufficiente per confermarci nell'opinione che egli, <perlomeno> in questa porzione dell'opera [libri Z e H], descrive una struttura logica squisitamente formale. (d) La seconda questione è piuttosto annosa. [...] Non credo che sia insormontabile l'obiezione che Casari rivolge a se stesso, dicendo che l'ontologia richiesta dalla logica moderna sia diversa da quella presupposta dallo Stagirita. [...] Vero è che la struttura soggetto-predicato negli enunciati di un linguaggio formale come quello logico, non si deve considerare sorta per l'influenza di una concezione metafisica, che riteneva che quello fosse il modo migliore per esprimersi. Di conseguenza non vale il ragionamento per *contrapositio* per cui, cadendo la proposizione costituita da soggetto e predicato, viene meno la metafisica che parla di sostanza e accidenti. In quest'ottica il modello proposto per i comparativi da Casari è perfettamente compatibile con i *Topici* e in generale con il pensiero dello Stagirita».

Ma, a nostro avviso, asserire che la costruzione teorica di Casari in termini di logica comparativa sia compatibile con quella aristotelica, non significa dire che *sia* quella aristotelica e che quindi spieghi l'origine o il metodo stesso nel suo originario contesto. Del resto Casari stesso, è ben consapevole di questi limiti ed anzi riconosceva come l'argomentare aristotelico fosse ancora più ricco del suo stesso tentativo di articolazione formale e forniva a questo riguardo due esempi: innanzitutto il fatto che «Aristotele ha considerato anche situazioni comparative più complesse, con una delle sue straordinarie impennate ha addirittura considerato il caso di *comparazioni tra proposizioni comparative* (cfr. III 3, 118b 2 - 3) ... e il modello da noi schizzato *non* è adatto alla comparazione fra comparazioni»³⁷⁷ e poi, ammette sempre Casari, «rispetto alle relazioni che possono intercorrere fra le proprietà, noi ci siamo essenzialmente limitati a considerare quella di eguaglianza ($A \equiv B$) trascurando sia quella di inclusione ($A \subseteq B$: ogni A è B) sia quella di interferenza (qualche A è B). Non così in Aristotele»³⁷⁸.

³⁷⁷ E. CASARI, «Note sulla logica aristotelica della comparazione», *art. cit.*, pg. 144.

³⁷⁸ *Ibid.*

Così, nell'approcciarci ai luoghi dialettici secondo il piú e il meno, ci troviamo piú d'accordo con le considerazioni piú indulgenti espresse al riguardo da Robin Smith, che, riconoscendo e accettando il carattere dialettico della materia e della forma e dunque la non-sistematicità dell'esposizione aristotelica, non ha in partenza pretese di rigore ed esaustività e soprattutto non sente l'esigenza di ricorrere ad una nozione gradazionistica di verità per riferire della validità delle dinamiche di comparazione in Aristotele. Egli insiste soprattutto sull'efficacia pratico-argomentativa che un trattato di dialettica, un po' come i moderni manuali di tecniche di conversazione verbale, avrebbe potuto offrire all'esposizione:

[Smith, 1997, pg. xxxii ss.] - «The third subsystem [or "pattern"], which Aristotle usually calls 'from more and less' or 'from more and less and likewise', is a collection of *tópoi* involving the words 'more', 'less' 'equal' 'similarly', and comparative degrees of adjectives and adverbs. [...] From the standpoint of modern logic, some of the *topoi* in these groups share genuine logical connections, while others are only superficially related. This is not surprising, given the practical orientation of the *Topics*: Aristotle's purpose is to provide a convenient scheme for recall, not to explain the theoretical basis of inference. As a result, it would be an overstatement to see a full-fledged logical system underlying the *Topics*. However, it is not an overstatement to say that Aristotle is already focusing on ways to identify the general form of a proposition, and of an argument. But a logical *theory* is not simply a listing of valid forms but also an articulate explanation *why* those forms are valid. We may therefore ask: how does he suppose the topical rules themselves are established? The *Topics* give us little evidence about this. We do find instances in which establishes the *invalidity* of a form by discovering that it has at least one counter example: thus he recognizes that a valid form of argument is one no instance of which has true premisses and a false conclusion. This is a point which should not be minimized, for the demonstration of invalidity through counter-examples is one of the corner-stones of logical theory. Aristotle himself uses it with great skill in the *Prior Analytics*, where he is unquestionably developing a theoretical account of validity. However, we do not find instances in the *Topics* in which he argues for the *validity* of a rule, nor does he give us any indications that he conceived of a general deductive system with basic rules from which more complex deductions could be derived. The absence of any theoretical justifications of rules in the *Topics* does not in itself show, of course, that Aristotle did not have any such justification to offer. The *Topics* is a practical treatise and practical methods do not need to offer theoretical defences of themselves; indeed, such a theoretical account might very well detract from the practicality of a method»³⁷⁹.

³⁷⁹ R. SMITH, *Introduction in ARISTOTLE, Topics, Books I and VIII*, a c. di R. Smith, Clarendon Press, Oxford, 1997, pg. xxxii - xxxiv.

Se una critica può essere rivolta al fatto che in termini di logica comparativa Aristotele non fornisca alcuna condizione di fondatezza al suo sistema, può essere perciò facilmente obiettato, con Smith, che, in primo luogo, Aristotele non intendeva fondare alcun "sistema" logico autosussistente e completo e, in secondo luogo, uno studio attento dell'utilizzo "falsificazionista" di (almeno un) contro-esempio nelle argomentazioni «secondo più e il meno» potrebbe mostrare come egli si sia impegnato, più che nel fondare hegelianamente una scienza della logica, nello smantellare la validità di inferenze fallaci, e a partire da queste circoscrivere la validità di una regola sempre o il più possibile efficace (su questo rimandiamo al paragrafo successivo).

Diversamente, si rischia di attribuire un rigore ai *Topici* che nemmeno nell'anelito di apoditticità degli *Analitici* è possibile trovare. La comparazione intesa in questi termini risulterebbe essere conforme a quelle strutturazioni studiate anche dalla matematica contemporanea in relazione ad insiemi di successioni ordinabili, chiamati *total order set*, che rispondono a queste quattro proprietà:

«In mathematics, any two elements x and y of a set P , which is partially ordered by a binary relation \leq , are either *comparable* ($x \perp y$) or *incomparable* ($x \parallel y$). Specifically, the elements x and y are *comparable* if and only if $x \leq y$ or $y \leq x$. Otherwise, x and y are *incomparable*. The relation \leq is called a *partial order* for the set P .

A *partial order* (often simply referred to as an *order* or *ordering*) is a relation $\geq \subset A \times A$ that satisfies the following three properties:

1. *Reflexivity*: $a \leq a$ for all $a \in A$,
2. *Antisymmetry*: If $a \leq b$ and $b \leq a$ for any $a, b \in A$ then $a = b$,
3. *Transitivity*: If $a \leq b$ and bc for any $a, b, c \in A$ then $a \leq c$.

A set and a partial order on that set define a *p.o.set*. A *total order* is a partial order that satisfies a fourth property known as "comparability":

4. *Comparability*: For any $a, b \in A$ either $a \leq b$ or $b \leq a$.

The binary relation \leq is then called a *total order* or a *linear order* (or *total ordering* or *linear ordering*). A *totally ordered set* is also sometimes called a *chain*, especially when it is considered as a subset of some other *p.o.set*. If every nonempty subset of T has a least element, then the total order is called a well-order.

(In some literature, especially those dealing with the foundations of mathematics, a partial order \leq is defined as a *transitive irreflexive binary relation* (on a set). As a result, if $a \leq b$ then $b \leq a$ and therefore \leq is *antisymmetric*)³⁸⁰

Ma, come abbiamo detto, questo rigore, per quanto in qualche misura embrionalmente perseguito da parte di Aristotele e nonostante i tentativi di riportare l'uno all'altro da parte dei moderni, non è quello che possiamo desumere dal dato testuale. E più che

³⁸⁰ <http://planetmath.org/encyclopedia/PartialOrder.html> Link verificato il 5 Nov. 2011.

dipendente da una derivazione matematica o da una proto-teoria degli insiemi, vorremo qui avanzare l'ipotesi, a nostro avviso più plausibile, che la logica comparativa aristotelica, qualora se ne volesse cercare una qualche strutturazione d'origine, avesse una derivazione di tipo *geometrico*.

Per Aristotele la geometria era infatti ancor più che l'aritmetica modello di scienza esatta. Molte delle considerazioni comparative presenti nei *Topici* sono facilmente riconducibili e riformulabili come *rapporti fra segmenti*.

Il riuscire a portare nell'*ars* dialettica il rigore proprio del sapere scientifico per eccellenza avrebbe comportato il riuscire a conferire una validità senza pari alle proprie argomentazioni. Si era ben consapevoli della valenza «per lo più» del sillogizzare dialettico, ma, anche in contesti con un margine di opinabilità, bisognava comunque cercare di offrire ai propri ragionamenti una forma che si esponesse il meno possibile a critiche. In questo senso, il ricorrere all'esemplarità della geometria e, in particolare, il conformare argomentazioni, opportunamente trasposte, a proporzioni tra segmenti, poteva risultare un modello efficace per mettere ordine tra ragioni che ambivano tutte ad essere più o meno plausibili. I *Topici* stessi, l'opera nella quale rileviamo questa analogia, non erano estranei a considerazioni di geometria pura; si veda a titolo esemplificativo il seguente passo, tratto dall'ultimo libro:

T4.7 [Aristot., *Top.* VIII, 3, 158 b 29 - 34] - «Sembra che anche nell'ambito delle nozioni matematiche alcune per mancanza di definizione non siano rappresentabili graficamente in modo facile (ἔοικε δὲ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἔνια δι' ὀρισμοῦ ἔλλειψιν οὐ ῥαδίως γράφεσθαι), per esempio che la secante del piano, lungo il lato, divide parimenti la linea e la superficie (οἷον ὅτι ἢ παρὰ τὴν πλευρὰν τέμνουσα τὸ ἐπίπεδον ὁμοίως διαιρεῖ τὴν τε γραμμὴν καὶ τὸ χωρίον). Una volta enunciata la definizione sarà subito evidente ciò che vien detto, e infatti le superfici e le linee hanno la medesima reciproca divisione, ed è questa la definizione del medesimo discorso (τοῦ δὲ ὀρισμοῦ ῥηθέντος εὐθέως φανερόν τὸ λεγόμενον· τὴν γὰρ αὐτὴν ἀνταναίρεσιν ἔχει τὰ χωρία καὶ αἱ γραμμαί)»³⁸¹.

Dunque non è estrinseco parlare di geometria in riferimento ai *Topici* e agli schemi dialettici in tale opera contenuti. Asseriamo questo anche in considerazione del fatto che al tempo di Aristotele la geometria e in particolare la teoria delle proporzioni aveva raggiunto vertici speculativi elevatissimi. Lo stesso Aristotele, che negli anni dell'Accademia si era assai dedicato a questa disciplina, conosceva personalmente uno

³⁸¹ Aristot., *Top.* VIII, 3, 158 b 29 - 34. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Clarendon Press, Oxford, 1958¹, 1970². Trad. it. ARISTOTELE, *Topici*, a c. di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974, pg. 278.

dei maggior geometri e astronomi del tempo, Eudosso di Cnido³⁸² (409 - 356 a.C.), che fu autore di un libro sullo studio delle proporzioni. Questo libro sulle proporzioni, come del resto tutti gli altri scritti di Eudosso, è andato perduto e ne possediamo soltanto frammenti. Ma possiamo avere un'idea assai precisa del suo contenuto dal momento che siamo informati del fatto che non molto più tardi Euclide ne fece una sorta di silloge nel libro quinto dei suoi *Elementi*. Come apprendiamo da Fabio Acerbi, «il libro V degli *Elementi* era già considerato nell'antichità un vertice di astrazione e generalità, e tale caratteristica è messa sistematicamente in rilievo nelle scarse testimonianze che permettono di gettare uno sguardo alla preistoria della teoria delle proporzioni. L'elaborazione della teoria era tradizionalmente assegnata ad Eudosso <contemporaneo di Aristotele>, come attestano due scoli³⁸³ al libro V... ed Euclide <riguardo ai contenuti del libro, semplicemente> «mise in ordine (συντάξας) molti risultati di Eudosso»³⁸⁴. E aggiunge Acerbi: «Nel V libro è esposta la teoria generale delle proporzioni. Con «generale» si intende valida per le generiche grandezze geometriche... Queste grandezze generali sono rappresentate da segmenti. Il segmento, oltre a rappresentare di per sé una grandezza geometrica piuttosto elementare, va letto molto aristotelicamente *qua* substrato minimale, spogliato di ulteriori caratteristiche accidentali... È quindi tutto sommato legittimo vedere, nei segmenti, delle grandezze astratte e non solo la rappresentazione ottimale di grandezze astratte»³⁸⁵. Dunque i segmenti e le relazioni tra i segmenti già in Eudosso venivano intesi, oltre che come elementi geometrici, come unità-concettuali riconducibili secondo gli stessi rapporti anche ad ulteriori dimensioni speculative.

Il livello di maturità e di consapevolezza in fatto di teoria delle proporzioni, dunque, era senza dubbio elevata. È molto plausibile, pensiamo, che Aristotele avesse letto il libro di Eudosso sulle proporzioni o che comunque conoscesse le idee in esso contenute, visto che proprio lui rimane per noi uno dei testimoni privilegiati dell'opera

³⁸² «[Anche circa questioni cosmologiche] Aristotele doveva essere presente al dibattito suscitato da Platone, perciò egli ne parla come un testimone diretto e non esita, nella sua *Metafisica*, ad esporre anzitutto il pensiero di Eudosso». E. BERTI, *Sumphilosophiein, La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma - Bari, 2010, pg. 42.

³⁸³ «Alcuni dicono che il libro [V degli *Elementi*] è scoperta di Eudosso, il maestro di Platone»; «Si dice che questo libro [il V degli *Elementi*] sia di Eudosso di Cnido il matematico... niente impedisce che il merito della scoperta [sc. della teoria delle proporzioni geometriche] sia di qualcun altro, ma tutti sono d'accordo che quello della loro sistemazione ... dei risultati così ordinati sia d'Euclide». Scolia nn. 1 e 3 in EUCLIDE, *Opera omnia*, vol. V, 1, pg. 211. 7 -8 e 213.1-7. Ed. critica: I. L. HEIBERG - E. S. STAMATIS, *Euclides, Elementa*, 5 voll., Leipzig - Stuttgart, B. G. Teubner, 1969-1977.

³⁸⁴ *In primum Euclidis*, pg. 68. 7- 8. Ed. critica: G. FRIEDLEIN, *Procli Diadochi In Primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*, Leipzig, Teubner, 1873.

³⁸⁵ F. ACERBI, *Introduzione a EUCLIDE, Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2007, pg. 340 e 359 - 360.

dell'antico scienziato accademico. Leggiamo a titolo di esempio due delle definizioni introduttive di Eudosso che anche Aristotele avrebbe potuto conoscere.

La prima definizione, che definisce che il «rapporto», indica l'esigenza della commisurabilità (o omogeneità) dei termini di riferimento per una proporzione, che sarà posta poi anche come condizione di possibilità (la sinonimia dei comparandi) per la comparazione in Aristotele:

T4.8 [Eudox., Fr. D 36 Lasserre = Euc., Elementa, V, def.3] - «Rapporto di due grandezze omogenee è la maniera di relazione secondo il valore (λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πηλικότητά ποια σχέσις)»³⁸⁶.

F. Acerbi intende questa definizione come l'atto fondativo della logica della comparazione, scrive infatti: «Possiamo interpretare la κατὰ πηλικότητά ποια σχέσις «maniera della definizione secondo il valore» della precedente definizione così: le due grandezze omogenee sono i termini di una relazione, e questa relazione può essere solo una tra queste tre: «maggiore di», «uguale a» e «minore di». Supponendo, com'è naturale, che dati due termini queste tre relazioni siano mutualmente esclusive, la V.def.3 equivale in questa lettura a postulare una relazione di ordine totale tra grandezze omogenee: quindi, date due grandezze A e B, si avrà o $A > B$ o $A = B$ o $A < B$ »³⁸⁷. Ma ancor di più apprendiamo in termini di regole della teoria delle proporzioni, dalla definizione successiva:

T4.9 [Eudox., Fr. D 37 Lasserre = Euc., Elementa, V, def.4] - «Sono dette avere rapporto tra loro grandezze che, se <ne> sono presi i multipli, possono eccedersi tra loro (λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα μεγέθη λέγεται, ἃ δύναται πολλαπλασιαζόμενα ἀλλήλων ὑπερέχειν)»³⁸⁸.

Una definizione che nella sua sinteticità pone delle condizioni di possibilità molto precise per una logica delle proporzioni, e che F. Acerbi così rende in linguaggio formalizzato:

$$A : B \leftrightarrow \forall n, l \exists m, k / (mA > nB) \wedge (kB > lA), \text{ con } m, n, l, k \in \mathbb{N}^{389}$$

³⁸⁶ Eudox., Fr. D 36 Lasserre = Euc., Elementa, V, def.3. Ed. critica: F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, De Gruyter, Berlin 1966, pg. 23. Trad. It. in EUCLIDE, *Tutte le opere*, a c. di F. Acerbi, Bompiani, Milano, 2007, pg. 975.

³⁸⁷ *Ibid.*, pg. 344.

³⁸⁸ Eudox., Fr. D 37 Lasserre = Euc., Elementa, V, def.4. *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*

che tradotto significa: un segmento A (o termine di comparazione A) ha un rapporto proporzionale (nel senso della definizione precedente) con un segmento B (o termine di comparazione B) *se e solo se* per ogni elemento n e l esiste almeno un elemento m e k tale per cui un elemento m di A è maggiore di ogni elemento n di B oppure un elemento k di B è maggiore di ogni elemento l di A³⁹⁰. Cioè, significa che due termini multipli sono detti in un rapporto proporzionale soltanto se un elemento dell'uno è maggiore (o minore) di tutti gli elementi dell'altro o viceversa. E dato che ogni grandezza può essere intesa come multiplo di se stessa anche il rapporto di uguaglianza è qui compreso. Non si sarebbe potuto fondare la logica della comparazione in maniera più formale e precisa. Come scrive sempre Acerbi nel suo pregevole commento: «La reciproca comparabilità dei multipli <della precedente V.def.3> indicava solo una condizione necessaria perché due grandezze abbiano un rapporto, ma il punto della def.4 è porre la stessa condizione anche come sufficiente. La nozione di rapporto che ne risulta è del tutto priva di contenuto intuitivo e non determina un oggetto, ma una relazione tra oggetti, e stabilisce con precisione il campo d'applicazione della teoria delle proporzioni del V libro. Da questo punto di vista, <questa> def.4 può essere considerata il vertice di astrazione dell'intera teoria delle proporzioni»³⁹¹.

Ad ogni modo, queste ed altre definizioni servivano ad Eudosso per la formulazione di alcuni teoremi di teoria delle proporzioni, diciannove in tutto, che coprivano tutta la gamma di possibili rapporti proporzionali possibili tra segmenti "equimultipli", cioè di dimensioni intere e commisurabili. Ci interessa in modo particolare il sesto teorema di Eudosso (il tredicesimo nell'ordine dell'esposizione euclidea) detto «teorema di transitività mista», del quale presentiamo qui prima la formula e poi il testo:

$$A : B = C : D \text{ e } C : D > E : F \text{ implica } A : B > E : F$$

T4.10 [Eudox., Fr. D 56 Lasserre = Euc., Elementa, V, 13, 1 - 4] - «Qualora primo [A] rispetto a secondo [B] abbia lo stesso rapporto [:] e terzo [C] rispetto a quarto [D] abbia rapporto maggiore [>] che quinto [E] rispetto a sesto [D], anche primo [A] rispetto a secondo [B] avrà rapporto maggiore [>] che quinto [E] rispetto a sesto [F] (ἐὰν πρῶτον πρὸς δεῦτερον τὸν αὐτὸν ἔχη λόγον καὶ τρίτον πρὸς τέταρτον, τρίτον δὲ πρὸς τέταρτον μείζονα λόγον ἔχη ἢ πέμπτον πρὸς

³⁹⁰ Dove i quattro multipli siano interi e maggiori di uno.

³⁹¹ *Ibid.*, pg. 345.

ἕκτον, καὶ πρῶτον πρὸς δεύτερον μείζονα λόγον ἔξει ἢ πέμπτον πρὸς ἕκτον)»³⁹².

Questo stesso teorema può essere anche inteso indicare la stessa relazione anche nella sua forma reciproca, implicita nell'enunciazione testuale:

$$A : B = C : D \text{ e } A : B > E : F \text{ implica } C : D > E : F$$

Ora abbiamo buone ragioni per pensare che la logica proporzionale alla base di questo teorema, preso a titolo esemplificativo su altri eventuali possibili, fosse condivisa da Aristotele. Un testo in particolare sembra fare proprio questo teorema ed applicarlo ad un contesto dialettico, che per questo merita un'analisi particolare e che qui riportiamo segnalando tra parentesi quadre i termini e i rapporti di comparazione implicati:

T4.11 [Aristot., *Top.*, III, 1, 116 b, 22 - 36] - «*Il fine pare sia più desiderabile dei termini che tendono ad un fine, e tra due di questi termini sembra preferibile quello più vicino al fine ultimo (τὸ τέλος τῶν πρὸς τὸ τέλος αἰρετώτερον δοκεῖ εἶναι, καὶ δυοῖν τὸ ἕγγιον τοῦ τέλους).* In generale, poi, ciò che tende al fine della vita è più desiderabile di ciò che tende ad un qualche altro fine (καὶ ὅλως τὸ πρὸς τὸ τοῦ βίου τέλος αἰρετώτερον μᾶλλον ἢ τὸ πρὸς ἄλλο τι); ad esempio quanto mira alla felicità è preferibile a quanto mira alla saggezza (οἷον τὸ πρὸς εὐδαιμονίαν συντεῖνον ἢ τὸ πρὸς φρόνησιν. καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ ἀδυνάτου). Inoltre ciò che è possibile è preferibile a ciò che è impossibile (καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ ἀδυνάτου). E ancora, di due termini produttivi più desiderabile è quello il cui fine è migliore (ἔτι δύο ποιητικῶν οὗ τὸ τέλος βέλτιον). Tuttavia, se si parte da una proporzione, ciò che è produttivo è preferibile anche ad un fine, quando un fine prevale su di un altro fine in misura maggiore di quanto quest'ultimo prevalga sul proprio termine produttivo (ποιητικοῦ δὲ καὶ τέλους ἐκ τοῦ ἀνάλογον, ὅταν πλείονι ὑπερέχη τὸ τέλος τοῦ τέλους ἢ ἐκεῖνο τοῦ οἰκείου ποιητικοῦ). Ad esempio, se la felicità [A] prevale sulla salute [B] in misura maggiore [>] di quanto la salute [B] prevalga su ciò che è salutare [D], il termine produttivo della felicità [C] sarà migliore [> ?] della salute [B] (οἷον εἰ ἡ εὐδαιμονία πλείονι ὑπερέχει ὑγείας ἢ ὑγεία ὑγεινοῦ, τὸ ποιητικὸν εὐδαιμονίας βέλτιον ὑγείας). In effetti, la felicità [A] sovrasta la salute [B] nella stessa misura [=] in cui ciò che è produttivo della felicità [C] sovrasta [>] ciò che è salutare [D] (ὄσω γὰρ ἡ εὐδαιμονία ὑγείας ὑπερέχει, τοσοῦτω καὶ τὸ ποιητικὸν τὸ τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ὑγεινοῦ ὑπερέχει); ma si era detto che la salute [B] prevale [>] su ciò che è salutare [D] in una misura minore [<] [sc. di quanto la felicità [A] prevalga sulla salute [B]]; di conseguenza, ciò che è produttivo della felicità [C] sovrasta [>] ciò che è salutare [D] in misura maggiore [>] di quanto la salute [B] sovrasti ciò che è salutare [D] (ἢ δὲ ὑγεία τοῦ ὑγεινοῦ ἐλάττωνι ὑπερεῖχεν· ὥστε πλείονι ὑπερέχει τὸ ποιητικὸν εὐδαιμονίας τοῦ ὑγεινοῦ ἢ ἡ ὑγεία τοῦ ὑγεινοῦ). E' dunque

³⁹² Eudox., *Fr. D 56* = Euc., *Elementa*, V, 13, 1 - 4. Ed.: F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, op. cit., pg. 29. Trad. It. in EUCLIDE, *Tutte le opere*, a c. di F. Acerbi, op. cit., pg. 999.

evidente, che il termine produttivo della felicità [C] è più desiderabile [>] della salute [B]: esso infatti prevale in una misura maggiore [>] sul medesimo oggetto (δῆλον ἄρα ὅτι αἰρετώτερον τὸ ποιητικὸν εὐδαιμονίας τῆς ὑγείας· τοῦ γὰρ αὐτοῦ πλείονι ὑπερέχει)»³⁹³.

Prima di vedere in che modo il teorema di transitività di Eudosso è all'opera in questo brano, si intende qui offrire una presentazione dettagliata e approfondita della non immediata argomentazione. Il contesto di questo brano è quello dell'esposizione e discussione di alcuni luoghi notevoli dell'accidente, al fine di individuarne la tesi migliore o più preferibile. Tutte le valutazioni qui espresse sono intese motivare una preferenza, che, a giudicare dagli esempi portati, si rivolge ad argomenti di ambito etico e all'assunzione di scelte che tale ambito richiede. L'intero terzo libro dei *Topici* dal quale questo brano è tratto è infatti dedicato alla presentazione dei *τόποι* relativi alle scelte fra due valori.

Gli argomenti di discussione qui sollevati sono tutti riconducibili ad una particolare struttura di luogo notevole. Tale struttura si configura come un «*πρόβλημα διαλεκτικόν*», cioè, traduce Colli, come «*la formulazione di una ricerca dialettica*». «*La formulazione di una ricerca dialettica - aveva scritto precedentemente Aristotele - rappresenta dal canto suo una speculazione, che si rivolge ad una preferenza o ad un rifiuto, oppure alla verità ed alla conoscenza; tale speculazione basta per se stessa, o solo collabora nel tendere ad uno di questi due risultati, rispetto ai quali c'è <iniziale dissenso>*»³⁹⁴. La formulazione di una ricerca così concepita si pone nella forma di una questione dilemmatica: essa è una questione perchè ha la forma interrogativa di una domanda ed è di-lemmatica, perchè è costituita da almeno due tesi alternative, la cui scelta esclusiva risulta assai problematica per il dialogante. Al fine di scegliere e sostenere una tesi, bisogna porre in forma antitetica o contraddittoria le due alternative e operarne un confronto preliminare. Il criterio di confronto qui proposto è quello della maggiore

³⁹³ Aristot., *Top.*, III, 1, 116 b, 22 - 36. Ed. critica: W.D. ROSS, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Clarendon Press, Oxford, 1958¹, 1970². Trad. it. ARISTOTELE, *Organon*, introduzione, traduzione e note a c. di G. COLLI, Torino, Einaudi, 1955, pg. 463. Diversamente dalle citazioni successive, abbiamo qui preferito la traduzione di Colli rispetto a quella di Zadro, perché ritenuta più «neutra». Della seconda parte di questo passaggio in particolare abbiamo anche considerato anche la buona traduzione di W. A. Pickard - Cambridge, che per completezza riportiamo: "Moreover, of two productive agents that one is more desirable whose end is better; while between a productive agent and an end we can decide by a proportional sum: whenever the excess of the one end over the other is greater than that of the latter over its own productive mens -e.g. supposing the excess of happiness over health to be greater than that of health over what produces health - then what produces happiness is better than health...". ARISTOTLE, *Complete Works*, edited by J. BARNES, Princeton, Princeton University Press, 1984, pg. 195.

³⁹⁴ Arist., *Top.*, I, 11, 104 b, 1 - 4.

preferibilità o desiderabilità. Si potrà osservare come la logica della comparazione trovi una propria funzionale ed efficace applicazione in questa disamina dialettica del più rispetto al meno preferibile.

Possiamo perciò immaginare che il *problēma dialektikón* all'origine di questo ragionamento possa essere stata una domanda come: «È preferibile la salute o ciò che rende felici?».

L'attuazione del confronto mira a mostrare una certa preminenza o superiorità di un'alternativa rispetto alle altre. Una volta dimostrata la preminenza logica di una tesi, infatti, alla stessa *consequentemente* sarà accordata la preferenza di chi la sostiene, ad essa sarà vincolato il dissenso di chi la controbatte e grazie ad essa sarà raggiunto il persuasivo convincimento di un pubblico astante. «*E' dunque chiaro, a proposito delle cose siffatte, - scrive Aristotele - che una volta che sia stata mostrata la superiorità di una o di molte, il pensiero sarà concorde nello stabilire che questa è l'alternativa maggiormente preferibile, qualunque alternativa si trovi ad essere fra loro quella che è superiore nel loro ambito*»³⁹⁵. La dimostrazione della preminenza di una tesi comporta dunque la sua validità dialettica.

La relazione comparativa secondo maggioranza o preminenza è espressa da Aristotele in diversi modi, ma sempre in riferimento ad un unico senso. In questo stesso brano, ricorre una varia gamma lessicale di termini indicanti la preminenza, accentuati in traduzione. Si tratta di termini non identici ma sinonimi, che qui devono essere assunti come uniformi, pena la non consequenzialità del ragionamento. Quando infatti Aristotele qui utilizza la terminologia di immediata efficacia come *prevale* o *sovrasta* (*ὑπερέχει*, letteralmente, *sta sopra*), si riferisce allo stesso tipo di relazione altrove designata dalle espressioni *dirsi di più, essere in misura maggiore* (*μᾶλλον λέγεται*). Sembra inoltre, e ciò non è immediatamente ovvio, che Aristotele qui identifichi queste relazioni maggioritarie anche con *essere preferibile* (*αἰρετώτερον*) e *ritenere migliore* (*βέλτιον*). In questi *τόποι*, in generale, ogni relazione comparativa secondo maggioranza sembra fondarsi su questa implicita sinonimia dei termini utilizzati. Aristotele quindi utilizza diversi verbi (quali è *preferibile, è più desiderabile, prevale, prevale in misura maggiore, è migliore, sovrasta*) per esprimere la preminenza e che qui considereremo indicare il medesimo rapporto logico di maggioranza [>].

³⁹⁵ Arist., *Top.*, III, 1, 116 a, 10 - 12.

Preminenza infatti è da intendersi come l'espressione maggioritaria di un rapporto comparativo, volta ad accertare la preferibilità di un termine rispetto al suo termine di confronto.

Questo testo può essere suddiviso in due parti. La prima parte espone una regola di carattere generale, mentre la seconda parte ne offre un esempio. All'inizio si espone una regola (il *τόπος* vero e proprio) che anticipa un esempio. Indicativamente possiamo individuare come prima parte le linee 22 - 29 (fino a «*τοῦ οἰκείου ποιητικοῦ*») e 29 - 36 (da «*οἶον*» in poi) come seconda parte. Ci occuperemo ora della regola generale e poi, alla luce di questa, ci occuperemo dell'esempio.

Questo brano può essere considerato come un caso particolare di un luogo notevole precedentemente enunciato a 116a 28 - 32, dove si diceva che «quanto è desiderabile a causa di sé è preferibile a ciò che è desiderabile a causa di qualcos'altro». Si tratta del *'luogo di comparazione secondo desiderabilità rispetto all'essere fine'*. Questo è lo schema dialettico che confronta teleologicamente alternative di preferenza: alternative cioè accomunate dal fatto di essere potenzialmente eligibili di scelta in quanto fini o mezzi produttivi di tali fini.

Ne proponiamo una strutturazione in un enunciato generale e alcuni corollari desunti dal testo. L'enunciazione generale è la seguente:

1. [*fine > tramite*]

«Ciò che costituisce un *fine* <in sè> è più desiderabile di *ciò che tende* al medesimo fine». ³⁹⁶

Questa è la regola dialettica generale, indispensabile per comprendere poi l'esempio che seguirà. La sua formulazione è innanzitutto indispensabile perchè indica una netta distinzione tra due termini di comparazione. Il primo termine è *τὸ τέλος*, "il fine in sè", mentre il secondo termine è *τὸ ποιητικόν*, "ciò che tende a tale fine", il "tramite produttivo di tale fine" (trad. Colli). "Fine" e "tramite produttivo" sono i due termini polari dell'alternativa e il primo gode di preminenza [>] sul secondo, dal momento che quest'ultimo, per quanto possa essere di per sè perseguito, ha valore strumentale e dunque subordinato rispetto al fine che invece è perseguito in quanto tale. Non avrebbe alcun senso infatti scegliere un mezzo senza un fine o preferire un tramite che

³⁹⁶ Aristot., *Top.*, III, 1, 116 b, 22 - 23.

non "produca" niente, ma, anzi, i mezzi acquisiscono significato soltanto in relazione ai fini dei quali si dicono mezzi. Dunque il fine è maggioritariamente preminente rispetto al tramite produttivo.

I primi importanti corollari di questa enunciazione si rivolgono alla paragonabilità tra tramiti produttivi. Se ne danno due casi, a seconda se i tramiti produttivi siano di uno stesso fine oppure se sono tramiti produttivi di due fini diversi:

1a. [*tramite₁* > *tramite₂*]

«Tra due tramiti produttivi < di uno stesso fine > è più desiderabile quello più prossimo al fine»³⁹⁷

1b. [*tramite₁* > *tramite₃*]

«Tra due tramiti produttivi < di diversi fini > è più desiderabile quello il cui fine è migliore».³⁹⁸

E' perciò sempre il fine che decide la preminenza di un tramite produttivo rispetto ad un altro e non viceversa, sia che nel confronto siano coinvolti termini di produttivi di uno stesso fine, sia di fini diversi. Nel primo caso, la maggior prossimità al fine comporta la preminenza e dunque la maggior preferibilità. Nel secondo caso, si rimanda al confronto "di ordine superiore" tra i rispettivi fini. Infatti, se è possibile istituire un raffronto tra tramiti produttivi di fini, allora, a maggior ragione, sarà possibile istituire raffronti anche tra fini in sè.

Può essere inteso come terzo corollario, riguardo al rapporto tra fini, la seguente considerazione:

1c. [*fine₁* > *fine₂*]

«ciò che sta in relazione al fine della vita è più desiderabile rispetto a ciò che sta in relazione a qualcosa d'altro».³⁹⁹

Questa dichiarazione, tipicamente aristotelica, accorda una preminenza ad un fine in particolare, quello della vita (*τὸ πρὸς τὸ τοῦ βίου τέλος*), e solo in relazione a questo fine particolare, qui esplicitamente richiamato, deriva la preferibilità accordabile ad altri fini. Questa asserzione può essere assunta come un criterio classificatorio per l'ordine di preminenza tra fini.

³⁹⁷ Aristot., *Top.*, III, 1, 116 b, 23.

³⁹⁸ Aristot., *Top.*, III, 1, 116 b, 26 - 27.

³⁹⁹ Aristot., *Top.*, III, 1, 116 b, 24 - 26. L'esempio è : «quanto mira alla felicità (*εὐδαιμονία*) è preferibile a quanto mira alla saggezza (*φρόνησις*)», perchè il fine della vita dell'uomo è la felicità e non la saggezza fine a sè stessa.

L'ultimo corollario, anche questo dal forte gusto aristotelico, è il seguente:

1d. [*possibile > impossibile*]

«ciò che è possibile (realizzabile) è più desiderabile di ciò che è impossibile». ⁴⁰⁰

Si tratta ora di osservare come il "caso particolare" esemplificato si risolve sulla base di questi generali rapporti comparativi.

Per poter fare delle valide equivalenze o comparazioni tra diversi fini è innanzitutto indispensabile che questi fini vengano parificati e confrontati secondo una uguale unità di misura. L'uguale "unità di misura" è considerato qui essere la *desiderabilità* del loro raggiungimento, che funziona da criterio di mutua misurabilità.

Come abbiamo appena visto, possono essere paragonati diversi termini secondo desiderabilità, che qui richiamiamo per maggior chiarezza:

- *Fini paragonati con i rispettivi tramiti produttivi.*

E' l'assunto di partenza: esso prevede che il fine sia paragonabile e sempre superiore al proprio tramite produttivo. [cfr. 1.]

- *Tramiti produttivi paragonati con tramiti produttivi di uno stesso fine o di fini diversi.*

Possono poi essere equiparati o confrontati fra loro anche i tramiti produttivi di tali fini. Preminente e preferibile sarà il tramite produttivo più prossimo al fine. [cfr. 1a. e 1b.]

- *Fini paragonati con altri fini.*

Fini diversi tra loro possono essere logicamente confrontati sulla base del grado di preferenza ad essi accordabile. Per Aristotele, abbiamo visto, il fine della vita gode di primato rispetto agli altri fini. [cfr. 1c]

- Abbiamo poi osservato come nell'ordinamento di fini e di termini produttivi la *possibilità realizzativa* riceve preminenza rispetto all'*impossibilità*. [cfr. 1d.]

Ma da questa così articolata strutturazione rimane ancora non considerata una possibilità di confronto che merita di essere vagliata con il beneficio di un esempio apposito. Si tratta della comparabilità di:

- *Fini paragonati con tramiti produttivi di altri fini.* Quest'ultimo sarà il caso particolare in analisi: il problema dialettico specifico sollevato nella seconda parte del

⁴⁰⁰ Aristot., *Top.*, III, 1, 116 b, 26.

testo porterà al confronto incrociato di fini rispetto a mezzi produttivi di altri fini, sempre secondo la comune scala di comparazione in base a desiderabilità. [d'ora in avanti, 1e.]

Per seguire l'esempio aristotelico, dobbiamo considerare due fini particolari, quali "salute" e "felicità", e due tramiti rispettivamente produttivi di tali fini, quali "ciò che è salutare" e "ciò che rende felici". Quest'ultimo caso di confronto [1e.] "salute" / "ciò che rende felici" è, come abbiamo anticipato, il tema specifico del nostro esempio.

Della seconda parte di questo brano sono stati proposti diversi tentativi di esplicitazione del ragionamento. Si tratta di un esempio volto a mostrare come applicare la regola sopra espressa. Come ha scritto Olof Gigon, si tratta di un esempio complesso:

[Gigon, 1968, pg. 245 - 246] - «Hier wird mit augenfälliger Ausführlichkeit eine formal besonders komplizierte Relation vorgetragen. Man ist beinahe versucht anzunehmen, daß sie ursprünglich von einer graphischen Darstellung begleitet war. Geben sind wwei *τέλη* mit je einem Poietikon in gleicher Distanz. Nun kann aber die Distanz (also der Ragunterschied) zwischen dem einen Telos und dem andern so groß sein, daß in der Gesamtangfolge das niedrigere Telos noch tieferen zu liegen kommt als das Poietikon des höheren Telos. Das Beispiel zeigt die praktische ethische Kosequenz: die Gesundheit, an sich ein Telos (vgl. 116a 29 - 31), muß einem Mittel zur *Eudaimonia* aufgeopfert werden. Noch konkreter mag man an den Konflikt zwischen der Wahrung der Gesundheit und der Betätigung der *Theoria* (oder einer der praktischen Tugenden) denken»⁴⁰¹.

Prenderemo ora in considerazione due tra le più significative interpretazioni proposte e le metteremo a confronto: esse sono quella offerta da J. Brunshwig nella sua edizione critica⁴⁰² e quella offerta da A. Zadro nella sua edizione commentata⁴⁰³ dei *Topici*. Come vedremo, entrambe concordano nella ricostruzione conclusiva del ragionamento.

La differenza tra le due diverse letture consiste nel fatto che Brunshwig considera il ragionamento di Aristotele fondato su una validità di tipo formale, mentre Zadro lo ritiene valido perchè fondato su una validità di tipo etico, rivolta, cioè, ai contenuti dello stesso. La prima interpretazione conferisce una validità logico-

⁴⁰¹ O. GIGON, «Aristoteles, *Topik* III, 1 - 3», in G. E. L. OWEN (a c. di), *Aristotle on Dialectic, The Topics, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pg. 233 - 256.

⁴⁰² ARISTOTELE, *Topiques*, T. I, Livres I - IV, Texte établi et traduit par J. BRUNSHWIG, Paris, Les Belles Lettres, 1967, pg. 156-157.

⁴⁰³ ARISTOTELE, *I Topici*, Traduzione, introduzione e commento a c. di A. ZADRO, Napoli, Loffredo Ed., 1974, pg. 395 - 397.

matematica, mentre il secondo detiene una validità che potremo chiamare come etico-proporzionale.

Che la lettura di Brunshwig sia di tipo matematico, oltre che dalla presentazione in forma di teorema che egli ne proporrà, è evidente anche dalle sue parole d'apertura, quando inequivocabilmente scrive: «Le raisonnement d'Aristote est mathématique»⁴⁰⁴. Una dichiarazione dalla quale Zadro si discosta, rispondendo che: «La proporzionalità di cui Aristotele parla dà luogo, come spesso, a una dizione non immediatamente perspicua, ma l'esempio (116 b, 29 - 36) è sufficientemente chiarificatore, anche senza ricorrere ad una *impossibile*, dati i concetti etici, *matematizzazione* -come fa Brunshwig, infatti anche la relazione di superiorità qui data (*ὑπερέχω*) non è che per equivoco riconducibile ad una relazione 'maggiore'; si tratta infatti di *superiorità etica*». Per quanto la posizione di Zadro su questo punto possa essere plausibile, riteniamo che il ragionamento offerto da Aristotele abbia una propria validità logica, anche indipendentemente dai contenuti etici che vi vengono affrontati. Tuttavia, se può essere pensata una certa "superiorità etica" dei concetti coinvolti, non si può condividere l'idea di accidentalità che Zadro "per equivoco" attribuisce qui alla relazione di maggioranza.

Riportiamo le due ricostruzioni:

[Brunshwig, 1967, pg. 157] - «Siano dati due fini di valore ineguale, l'uno superiore A, per esempio la felicità, l'altro inferiore B, per esempio la salute; siano d'altra parte dati due agenti produttori di tali fini C, agente di A, e D, agente di B. Il problema è di comparare i valori rispettivi di C e di D, vale a dire l'agente del fine superiore e il fine inferiore. Aristotele perciò stabilisce il seguente teorema (116 b, 29 - 30): (T). L'ipotesi $A / B > B / D$ porta alla conclusione $C > B$. La dimostrazione procede per tappe. Si pone innanzitutto una relazione proporzionale tra fini ed agenti produttori (31 - 32, cfr. 27 *ἀνάλογον*): (1). $A / B = C / D$. Combinando l'ipotesi (T) e l'uguaglianza (1), si ottiene (32 - 34): (2). $C / D > B / D$. Semplificando l'ineguaglianza (2), si ottiene (35 - 36): (3). $C > B$ ».

[Zadro, 1974, pg. 396] - «Siano i due *τέλη* A e B, i due *ποιητικά* C e D; è assunto da 116 b 22 - 23, in generale, che A supera C e B supera D. Il caso considerato è che sia possibile stabilire una comparazione fra C e B che modifica la norma data in 116 a 22 - 23. Ciò si ha quando, B supera D meno di quanto A supera B, in tal caso si asserisce che anche C supera B. Si assume $A : B = C : D$ come una specie di assioma generalmente valido (116 b 31 - 32). Ma, poiché B supera D meno di quanto A supera B e così meno di quanto C supera

⁴⁰⁴ ARISTOTELE, *Topiques*, ... J. BRUNSHWIG, *op. cit.*, pg. 156.

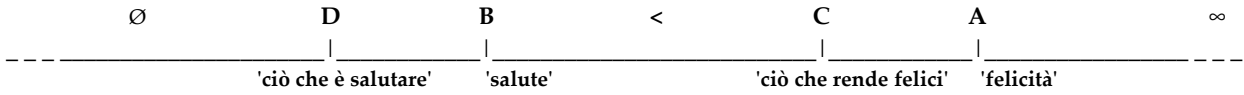
IV. COMPARAZIONE - Verità e *σύγκρισις* dialettica.

D, allora C supera D, infatti C supera D di più di quanto B superi D, quindi C supera B».

Sia la ricostruzione di Brunschwig, sia la ricostruzione di Zadro ci paiono tradurre efficacemente il ragionamento aristotelico. Tuttavia quanto qui è in gioco, a nostro avviso, si tratta propriamente di un tipo di comparazione che non è nè di tipo matematico, nè di tipo etico-proporzionale, ma di un tipo di proporzionamento che vorremmo indicare come *geometrico*. La traduzione più immediata del ragionamento, infatti, più ancora che quella simbolica o di valore, è quella che può essere rappresentata secondo rapporti tra segmenti.

[segue]

IV. COMPARAZIONE - Verità e σύγκρισις dialettica.



1. $(A : B) = (B : D)$
 $(A > B) > (B > D)$
 $\rightarrow (C > B)$

 "Se la felicità [A] prevale sulla salute [B]
 in misura maggiore >

 di quanto la
 salute [B]
 prevalga su
 ciò che è
 salutare [D],
 allora

demonstrandum il termine
 produttivo della felicità [C] sarà
 migliore della salute [B]

2. $(A > B) = (C > D)$

In effetti, -----
 la felicità [A] sovrasta la salute [B]
 nella stessa misura = in cui

 ciò che è produttivo della felicità [C]
 sovrasta ciò che è salutare [D],

ma si era detto che

3. $(B > D) < (A > B)$

 la salute [B]
 prevale su
 ciò che è
 salutare [D] -----
 in misura minore <

(sottointeso

 di quanto la felicità [A] prevalga sulla salute [B]).

Di conseguenza,

4. $(C > D) > (B > D)$
 |
 sostituibile con
 $(A > B) > (B > D)$, da 2.
 che così risulta essere
 l'antecedente di 1.
 condizionale che ora
 può essere scaricato in 5.
 |

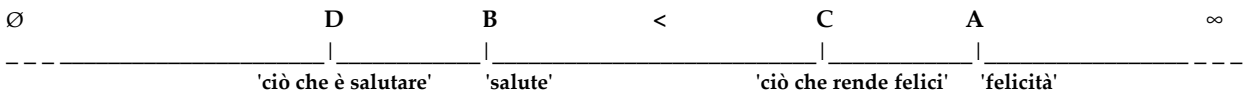
 ciò che è produttivo della felicità [C]
 sovrasta ciò che è salutare [D]
 in misura maggiore >

 di quanto la
 salute [B]
 sovrasta ciò
 che è
 salutare [D].

E' dunque evidente che

5. $(C > B)$

 il termine produttivo della
 felicità [C] è più desiderabile
 della salute [B]". C.v.d.



$(A : B) = (B : D), (A > B) > (B > D) \rightarrow (C > B), (A > B) = (C > D), (B > D) < (A > B), (C > D) > (B > D) \models (C > B)$

Come può essere in qualche misura apprezzabile dallo schema proposto, nel quale abbiamo cercato di esprimere graficamente il ragionamento aristotelico, la comparazione può essere efficacemente trasposta anche come una proporzione geometrica tra segmenti. In particolare, quel che è interessante è che nella struttura dell'implicazione è in atto qui il «teorema di transitività mista» di Eudosso, o meglio, la sua formula reciproca rispetto all'enunciazione che troviamo in Euclide, quale, come più sopra già riportavamo:

$$A : B = C : D \text{ e } A : B > E : F \text{ implica } C : D > E : F$$

La differenza è che il teorema di Eudosso prevede sei variabili distinte, mentre nel ragionamento aristotelico due coppie delle sei variabili sono le stesse e quindi ne risulta essere in qualche modo una semplificazione. Più complesso invece in Aristotele è l'arrivare ad inferire quello che per Eudosso è il secondo antecedente, processo che implica alcuni passaggi di sostituzione ulteriori, ma si può affermare che, complessivamente, lo schema è il medesimo.

Che cosa intende provare questa analogia? Non intende certo ridimensionare la validità delle ricostruzioni secondo logiche polivalenti di alcuni passaggi-chiave dei *Topici* aristotelici operate da Casari e Paoli, ma piuttosto intende proporre un'ipotesi sull'*origine* della dottrina aristotelica della comparazione, al fine di apprezzare ulteriormente il suo apporto originale su quello degli antecedenti che, anche se superati, forse lo resero possibile attraverso il loro stesso contributo e la loro impostazione del problema. È verosimile perciò pensare che modelli geometrici o schemi proporzionali, come quello appena mostrato, fossero alla base di alcuni dei più articolati confronti aristotelici.

Nel paragrafo successivo, cercheremo di mostrare in che senso la nozione aristotelica di verità, per come l'abbiamo precedentemente descritta, fosse un criterio fondamentale per la logica della comparazione.

Ma, diversamente da Casari, ed è questo il motivo dell'aver incluso la trattazione del suo tema della «logica della comparazione» in questa ricerca, è che egli, per spiegare tale logica da lui stesso riconosciuta nei *Topici* di Aristotele, senta l'esigenza di dover far ricorso ad una nozione polivalente di verità. Una possibilità

questa che invece noi abbiamo ripetutamente escluso appartenere alla prospettiva del dato testuale aristotelico. Il lavoro di Casari, ripetiamo, è stato pionieristico e prezioso, ma l'essere ricorsi a gradi di verità⁴⁰⁵ per spiegare delle dinamiche logiche che, come vedremo, si basano invece su un'assenza di gradi di verità, ovvero su *una* certezza veritativa di fondo, è una soluzione testualmente inaccettabile. Perciò nella restante parte del capitolo ci premureremo di provare a guadagnare una comprensione alternativa e forse più efficace di quegli stessi e ad altri testi aristotelici «sul più e sul meno» ai quali faceva riferimento Casari nei suoi articoli.

§ 3. Luoghi di confronto nei *Topici* di Aristotele

In quest'ultimo paragrafo, analizzeremo i *τόποι* «sul più e sul meno» presenti nei *Topici* di Aristotele, con particolare attenzione alla nozione di verità lì implicata. Questi luoghi dialettici, nel loro complesso, rappresentano il nucleo della cosiddetta logica comparativa aristotelica. L'intento è qui quello di comprendere i procedimenti del ragionamento comparativo e di mostrare come non sia indispensabile una nozione gradazionistica di verità per svolgere validamente questo tipo di argomentazioni, ma che anzi solo attraverso l'assunzione di una nozione di verità come precedentemente è stata definita è possibile attuare una efficace logica della comparazione. Uno degli scopi della dialettica è infatti quello di argomentare il pro e il contro delle questioni per discernere meglio la verità e la falsità, come ci viene ricordato proprio all'inizio⁴⁰⁶ dei *Topici*, e valutarne il pro e il contro significa anche sviluppare il «più» e il «meno», cioè trarre le conseguenze dei rapporti e delle reciproche proporzioni delle tesi alternative in analisi. In questa valutazione detiene un ruolo fondamentale il criterio di verità perché, sebbene non sempre richiamato esplicitamente, è un presupposto sotteso alla validità dei termini di comparazione, ad esempio circa l'adeguatezza di una

⁴⁰⁵ Casari scriveva: «Cominciamo con il mettere in evidenza quei tratti che, senza particolari forzature, ci sembra di poter riconoscere in quel complesso di rappresentazioni che sono in qualche modo associate al nostro uso corrente del termine «grado di verità»... ci pare del tutto naturale pensare a questi gradi come qualcosa di ordinato... questi gradi si ripartiscono in maniera equa fra il vero e il falso ed anzi si ripartiscono in maniera tale che il settore del vero e quello del falso sono in qualche modo l'uno l'immagine capovolta dell'altro». E. CASARI, «Logica e comparativi», in C. MANGIONE (a c. di), *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Garzanti, Milano, 1985, pp. 398 - 399.

⁴⁰⁶ ««La dialettica» 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 alternativa». ARISTOT., *Top.* I, 2, 101a 34 - 36.

definizione al suo definito o circa l'effettiva appartenenza di una specie al suo genere o di un proprio al suo soggetto. Anche l'estromissione di un accidente da una definizione è un'operazione che, qualora condotta correttamente, implica un presupposto di verità di riferimento.

Accidente, proprio, genere e definizione sono dei rapporti predicativi che costituiscono nel loro insieme il campo di applicazione primo della logica della comparazione in Aristotele. Ma perché proprio quattro e perché proprio questi quattro riferimenti? Perché l'approfondimento ulteriore rispetto alla semplice appartenenza o non appartenenza di un predicato ad un soggetto conduce a domandarsi *in che modo* tale appartenenza si dia o non si dia. Infatti, nel momento in cui un predicato si dice di un soggetto, è possibile che questo sia *coestensivo* rispetto al soggetto, oppure no, e, d'altra parte, è possibile che questo si predichi in maniera *essenziale* del soggetto, oppure no. In base a questa duplice distinzione, secondo essenzialità / non-essenzialità, coestensione / non-coestensione, Aristotele classifica i quattro rapporti predicativi possibili, che nel medioevo saranno poi denominati *predicabilia* («predicabili»), quali appunto *definizione, proprio, genere e accidente*. La definizione è un predicato coestensivo rispetto al proprio soggetto e che ne esprime l'essenza. Se invece un predicato è coestensivo rispetto al proprio soggetto, ma non esprime l'essenza, questo sarà un proprio. Il genere è un predicato non coestensivo rispetto al soggetto, ma più esteso (infatti il genere deve includere anche i "sottoinsiemi" relativi alle specie) e, in quanto elemento primario della definizione, il genere deve esprimere l'essenza del soggetto. Infine, se un predicato non è né coestensivo né essenziale, questo sarà un accidente del soggetto⁴⁰⁷. Quindi possiamo intendere per gli sviluppi che seguiranno, a livello formale, (1) la definizione essere il predicato essenziale e coestensivo del soggetto; (2) il proprio essere il predicato non essenziale e coestensivo di un soggetto; (3) il genere essere predicato essenziale e non coestensivo di un soggetto (più precisamente,

⁴⁰⁷ In realtà Aristotele definisce l'accidente in maniera diversa: fornisce infatti una prima definizione secondo la quale l'accidente è quella determinazione che non è né definizione, né genere né proprio e che tuttavia si predica del soggetto (il che in ultima analisi significa connotare l'accidente come predicato non coestensivo e non essenziale); fornisce poi una seconda definizione di accidente che equivale solo in parte alla prima: l'accidente viene infatti definito come quel predicato che, indifferentemente, può appartenere o non appartenere al soggetto: in questo caso Aristotele fa riferimento alla distinzione tra rapporti predicativi per come espressi nelle *Categorie* in cui, ad esempio, il predicato appartiene necessariamente o meno al soggetto (come ad esempio "animale" nei confronti di "uomo", visto che ogni uomo è necessariamente un animale e non può esistere un uomo che non sia animale) o a rapporti in cui il predicato può appartenere e non appartenere al soggetto (come, ad esempio, un uomo può essere o non essere seduto, per cui, nel momento in cui si asserisce che un uomo è seduto si esprime un accidente del soggetto).

secondo Aristotele, è genere ciò che si predica in maniera essenziale di molte cose differenti per specie) ed infine (4) l'accidente, secondo le parole di Aristotele, essere il predicato che non è né definizione, né proprio, né genere; oppure ciò che può appartenere e non appartenere ad uno stesso soggetto. Possiamo affermare che quindi la logica della comparazione costituisce un'estensione ed un'organizzazione strutturata della logica della predicazione, espressa in particolar modo nelle *Categorie*, che si basava sul più semplice rapporto predicativo di appartenenza (o di non-appartenenza) di un predicato ad un soggetto (inteso come sostanza individuale o sostanza seconda). La maggior compiutezza di questa logica è data non dalla elencazione di implicazioni isolate, ma dalla strutturazione di schemi argomentativi validi (che possono facilmente riproporsi) all'interno dei quali poter operare efficaci confronti e proporzioni tra termini. I meccanismi che regolano tali confronti sono chiamati da Sorbi «leggi comparative dei predicabili»:

[Sorbi, 1999, pg. 47 - 48] - «Tutti i predicabili assumono possibili rapporti comparativi; la logica comparativa applicata ai predicabili esprime il grado in cui un predicato può competere ad un soggetto, in funzione della sua maggiore o minore determinatezza o universalità. Quindi un predicato ha un proprio livello di universalità che può essere più o meno adeguato a rappresentare le note caratteristiche del soggetto a cui può essere riferito. Le leggi comparative che regolano il comportamento dei predicabili [...] consentono un'adeguata caratterizzazione dei predicabili <stessi> e ne permettono la coordinazione. [...] Tenendo presenti le leggi comparative enunciate da Aristotele si comprende questa relazione di coordinazione che compete a tutti i predicabili secondo la loro crescente o decrescente universalità e va osservato che ciascuna di queste serie si muove da un grado minimo di determinatezza fino al grado più elevato, oltre al quale non è più pensabile alcuna coordinazione. [...] La dimensione logica e quella ontologica si sviluppano sullo stesso piano: esiste per Aristotele, una corrispondenza tra pensiero ed essere. Le leggi comparative applicate ai predicabili trovano il loro fondamento nella visione aristotelica della molteplicità delle forme dell'essere da cui scaturiscono i vari gradi con cui queste forme appartengono ad un soggetto, ad un ente. [...] È indispensabile comprendere i termini per determinarli; e questo è lo scopo della logica comparativa applicata ai predicabili»⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Non siamo d'accordo invece con il seguito di questo stesso passo del Sorbi, che scrive: «I gradi di un ente sono i piani metafisici che costituiscono la struttura della realtà. Nella logica aristotelica è presente una gerarchia di concetti che è relativa alla determinazione ontologica di forma e materia. Questo modo di costruire la realtà (?) è conforme a tutta la filosofia di Aristotele». *Ibid.*, pg. 48. Come abbiamo mostrato al ns. Cap. II, questa prospettiva non è ascrivibile alla filosofia aristotelica.

Alla presentazione e all'analisi tali "leggi", ripartite in una decina di estratti da tutti i libri dei *Topici* (T4.12 - T4.23), dedicheremo queste pagine successive⁴⁰⁹.

È doveroso innanzitutto precisare che per Aristotele però non tutto è comparabile e non tutti i confronti meritano attenzione, ad esempio una cosa non sembra essere comparabile in sé (se non in rapporto al divenire nel tempo), e due termini di confronto omonimi solo impropriamente potranno essere oggetto di paragone, come apprendiamo da questa sua considerazione, già presente al primo libro dei *Topici*:

T4.12 [Aristot., *Top.*, I, 15, 107b 13 - 18] - «Bisogna esaminare se gli oggetti della ricerca non siano <eventualmente> comparabili fra loro secondo il più e il meno o secondo l'essere in modo simile (ἔτι εἰ μὴ συμβλητὰ κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ὁμοίως); per esempio voce bianca e mantello bianco, e sapore acuto e voce acuta (οἶον λευκὴ φωνὴ καὶ λευκὸν ἱμάτιον, καὶ ὀξύς χυμὸς καὶ ὀξεῖα φωνή). Queste cose infatti non si dicono né similmente bianche o acute, né l'una più dell'altra (ταῦτα γὰρ οὐθ'ὁμοίως λέγεται λευκὰ ἢ ὀξεῖα, οὔτε μᾶλλον θάτερον); cosicché è omonimo il bianco e lo è l'acuto (ὡσθ'ὁμώνυμον τὸ λευκὸν καὶ τὸ ὀξύ), infatti tutto ciò che è sinonimo è comparabile; lo si dirà infatti o similmente tale o l'uno più dell'altro (τὸ γὰρ συνώνυμον πᾶν συμβλητόν· ἢ γὰρ ὁμοίως ῥηθήσεται ἢ μᾶλλον θάτερον)».

In questo testo leggiamo l'invito ad esaminare preliminarmente la possibilità di comparazione dei termini di confronto («gli oggetti della ricerca», traduce Zadro⁴¹⁰) secondo rapporti di maggioranza, minoranza o somiglianza. Inoltre apprendiamo dagli esempi l'indicazione per la quale è opportuno indagare la possibilità del paragone, indicazione finalizzata a saggiare la *pertinenza* del paragone stesso che si vuole andare a proporre. È implicita qui la pratica accademica della *divisione* dialettica delle

⁴⁰⁹ È da dire a convalida della plausibilità di un'analisi così concepita che uno studio delle modalità comparative può integrare e trovare il suo spazio nel dibattito sul problema del *metodo* in Aristotele, in particolare rispetto al ruolo assunto dal suo metodo dialettico, e nella discrepanza tra il ruolo assegnatogli da Aristotele e quello che ne sembra poi il suo effettivo utilizzo in Aristotele, per lo meno per come tale metodo è esposto ed utilizzato in un'opera, quali i *Topici*, di certo non ancora esaurita nel suo problematizzare ed interrogarci al riguardo. Come ad es. ha sostenuto al riguardo Brunschwig: «Si deve riconoscere, inoltre, che l'interpretazione complessiva della filosofia aristotelica trae beneficio dal riferimento allo studio dei *Topici*. Il metodo dialettico, che Aristotele ha così nettamente differenziato dal metodo proprio della scienza, gioca in effetti, come sovente è stato dimostrato con successo (Burnet, Le Blond, Weil, Aubenque, Wieland, Berti), un ruolo d'uso più importante nella pratica aristotelica rispetto al metodo proprio della ricerca scientifica o filosofica [...]; a vedere poi quanto le effettive pratiche di Aristotele si allontanino dalla descrizione che aveva lui stesso posto per le esigenze ed i metodi della scienza dimostrativa, ci si potrebbe domandare se fosse stato opportuno assumere in modo così perentorio le sue stesse dichiarazioni di principio per le quali i poteri della dialettica sono definiti così ristrettivamente. Molti eccellenti interpreti dell'opera aristotelica, infatti, sono stati portati a riconsiderare l'esame dei *Topici*, con lo spirito di potervi trovare qualcosa come la teoria della sua *effettiva* pratica <metodologica>». J. BRUNSCHWIG, *Introduction à ARISTOTE, Topiques, Livres I-IV*, Paris, Les Belles lettres, 1967, 2002², pg. XVI - XVII. *Trad. e corsivo ns.*

⁴¹⁰ D'ora in avanti riporteremo sempre le traduzioni dei *Topici* di A. ZADRO, *op. cit.* qualora non diversamente indicato in nota.

accezioni dei termini in oggetto. Infatti ci si può facilmente ingannare nel mettere a confronto termini che invece non hanno niente a che spartire l'uno con l'altro, soprattutto nel caso di predicamenta accidentali. Anche se morfologicamente si tratta del medesimo vocabolo, è equivoco infatti comparare l'acutezza (ὀξύς) di una voce con l'asprezza (ὀξύς) di un suono: al di là della predicazione omonima comune, infatti, i due termini non hanno niente di attinente ai fini di un confronto.

Come ha scritto Smith al riguardo di questo passo, istituire una comparazione del genere, come per voce bianca (λευκή) e mantello bianco (λευκόν), non avrebbe alcun senso: «The test proposed <here> is straightforward: things to which an expression applies univocally can be meaningfully compared with respect to the degree to which it applies to them. Since, therefore, it makes no sense to ask whether this sharp taste is a sharp sound, the taste and the sound are equivocally sharp»⁴¹¹. È evidente che qui il «grado» non si riferisce all'intensità veritativa dell'asserzione presa a confronto, ma alla pregnanza di attribuzione più o meno attinente di una determinata predicazione del suo soggetto. È questa una sorta di condizione preliminare, intesa come un'esigenza di appropriatezza reciproca dei comparandi.

Perciò se omonimi si dicono enti che hanno in comune il nome ma non la definizione e sinonimi si dicono enti che hanno in comune sia il nome che la definizione, allora da questo testo possiamo perciò ricavare la seguente regola generale di pertinenza: termini di confronto omonimi sono solo accidentalmente e non propriamente comparabili, mentre solo termini di confronto sinonimi sono propriamente comparabili.

Come abbiamo avuto modo di vedere, infatti, il criterio generale comparativo, o «καθόλου θεώρημα», indicato da Porfirio nel suo *Commento alle Categorie*⁴¹² di Aristotele, può essere sintetizzato così: la comunanza della definizione è condizione necessaria ma non sufficiente per la comparazione. Ad esempio, rilevavamo, 'neve bianca' e 'mantello bianco' possono essere comparati secondo «più» e «meno» perché condividono la definizione di 'bianco' (condizione necessaria), ma due uomini che pure accolgono la stessa definizione di 'uomo', non possono essere comparati secondo «più» e «meno» (condizione non-sufficiente). Dunque, come anche apprendiamo

⁴¹¹ R. SMITH, *Commentary... op. cit.*, pg. 99.

⁴¹² Porph., *In Aristot. Cat.*, 137, 15 - 139, 16. *Cfr.* Cap. II.3

da questo stesso brano, la sinonimia tra termini di paragone è condizione necessaria, ma non sufficiente, per la comparazione.

È da dire che comunque la valutazione comparativa delle due tesi sembra sempre basarsi su un *prerequisito di prossimità*, vale a dire sulla condizione preliminare che le alternative di scelta siano (A) semanticamente vicine o avvicinabili, e non sovrapponibili (B) commisurabili, cioè pertinenti o attinenti l'una con l'altra, e perciò confrontabili sulla base di una medesima scala di valori e (C) non immediatamente decidibili. La comparazione si risolverà in modo tanto più accurato quanta più convergenza vi sarà tra le alternative, scrive infatti Aristotele: «*La nostra indagine non si rivolge agli oggetti assai divergenti, che abbiano grandi differenze l'uno rispetto all'altro... bensì agli oggetti prossimi, ed al cui riguardo noi siamo in dubbio, non vedendo alcuna preminenza dell'uno rispetto all'altro, a quale essere maggiormente favorevoli*»⁴¹³. (Zadro traduce in senso forte quest'ultima espressione, *δεῖ προσθέσθαι μᾶλλον*, «si deve dare il nostro voto di preferenza», intendendo forse che questa dinamica comparativa dovesse trovare la propria applicazione precipua nell'oratoria giudiziaria, dove alla fine si esprimeva il proprio giudizio attraverso il voto).

Da un punto di vista logico, comunque, il requisito di pertinenza tra i comparandi non è richiesto solo per il rapporto tra termini, ma anche ad esempio per il rapporto tra genere e specie, che deve essere altrettanto verificato. Sia per chi vuole “costruire” (cioè, articolare) un discorso, sia per chi lo vuole “demolire” (cioè, confutare), è detto indispensabile il verificare comparativamente l'appartenenza o la non appartenenza di un certa specie ad un certo genere e di osservare, agli stessi fini argomentativi, se alla variazione dell'uno corrisponde la variazione dell'altra (o viceversa), come apprendiamo dal seguente brano, che inizia la presente ricognizione contestuale sui τόποι «del più e meno» con il confronto reciproco (πρὸς ἄλληλα σύγκρισις) tra generi e specie:

T4.13 [Aristot., *Top.*, IV, 6, 127b 18 - 128a 12] - «*E ancora bisogna vedere, muovendo dal più e dal meno, e ciò deve fare (A) chi demolisce un discorso, se il genere accoglie il più, e la specie non lo accoglie, né essa stessa, né ciò che in base ad essa viene detto (ἔτι ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον, ἀνασκευάζοντι μὲν, εἰ τὸ γένος δέχεται τὸ μᾶλλον, τὸ δ'εἶδος μὴ δέχεται, μήτ'αὐτὸ μήτε τὸ κατ'ἐκεῖνο λεγόμενον). Per esempio se la virtù accoglie il più, allora lo accolgono anche a*

⁴¹³ Arist., *Top.*, III, 1, 116 a, 4 - 6.

giustizia e l'uomo giusto; si dice infatti piú giusto uno di un altro. Se dunque il genere attribuito accoglie il piú e la specie non lo accoglie, né essa stessa, né ciò che viene detto in base ad essa, quello che è stato attribuito non sarà genere (εἰ οὖν τὸ μὲν ἀποδοθὲν γένος τὸ μᾶλλον δέχεται, τὸ δ'εἶδος μὴ δέχεται, μήτ'αὐτὸ μήτε τὸ κατ'ἐκεῖνο λεγόμενον, οὐκ ἂν εἶη γένος τὸ ἀποδοθὲν). E, di nuovo, se ciò che sembra essere di piú, o essere parimenti, non è genere, è chiaro che non è genere neppure quello che è stato attribuito come tale (πάλιν εἰ τὸ μᾶλλον δοκοῦν ἢ ὁμοίως μὴ ἔστι γένος, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ ἀποδοθὲν). [...]

La medesima analisi vale anche a proposito della specie per chi la paragona ponendola in relazione a qualche altra cosa (ἢ αὐτὴ δὲ σκέψις καὶ ἐπὶ τοῦ εἶδους πρὸς ἄλλο τι συγκρίνοντι); se infatti il piú, o il parimenti, che sembra essere nel genere attribuito non è nel genere, è chiaro che neppure la specie attribuita è nel genere (εἰ γὰρ τὸ μᾶλλον ἢ τὸ ὁμοίως δοκοῦν εἶναι ἐν τῷ ἀποδοθέντι γένει μὴ ἔστιν ἐν τῷ γένει, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ ἀποδοθὲν εἶδος εἶη ἂν ἐν τῷ γένει).

E così da parte di chi demolisce un discorso si deve far uso come si è detto di questo luogo notevole. (B) Per chi invece lo costruisce (κατασκευάζοντι δέ) non è utile il luogo notevole del chiedersi se il genere attribuito, e la specie, accolgono il piú. Nulla infatti impedisce che, qualora due cose accolgano ambedue il piú, l'una non sia genere dell'altra (οὐδὲν γὰρ κωλύει ἀμφοτέρων ἐπιδεχομένων μὴ εἶναι θάτερον θατέρου γένος). E infatti il bello e il bianco accolgono il piú e nessuno dei due è genere di nessuno dei due. È invece utile il confronto reciproco sia dei generi che delle specie (ἢ δὲ τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν πρὸς ἄλληλα σύγκρισις χρήσιμος), come ad esempio se questa cosa e questa cosa sono parimenti genere, qualora una delle due sia veramente genere, allora lo è anche l'altra delle due (οἶον εἰ ὁμοίως τὸδε καὶ τὸδε γένος, εἰ θάτερον γένος, καὶ θάτερον).

E parimenti si dà anche che se è genere ciò che lo è di meno, lo è anche ciò che lo è di piú (ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τὸ ἥττον, καὶ τὸ μᾶλλον); per esempio se della padronanza di se stesso è genere di piú la capacità che la virtù, e la virtù è genere, anche la capacità lo è.

Le stesse cose si adatteranno se dette anche della specie. Se infatti questa cosa e questa cosa sono parimenti specie, lo è anche l'altra restante (εἰ γὰρ ὁμοίως τὸδε καὶ τὸδε τοῦ προκειμένου εἶδος); e se ciò che lo sembra essere di meno è tuttavia specie, lo è anche l'altra restante (εἰ θάτερον εἶδος, καὶ τὸ λοιπόν); e se ciò che lo sembra essere di meno è tuttavia specie, lo è anche quella che lo sembra essere di piú (καὶ εἰ τὸ ἥττον δοκοῦν εἶδος ἔστι, καὶ τὸ μᾶλλον)».

Secondo uno schema ben consolidato, l'argomentazione aristotelica, in questo come in molti dei successivi estratti, è strutturata nel far seguire ad alcune condizioni regolative (introdotte da εἰ) l'enunciazione di alcuni esempi (introdotti da οἶον). È opportuno avanzare innanzitutto alcune considerazioni su questo rapporto tra le une e gli altri. Si può avere forse l'impressione che di questi luoghi notevoli prima sia stato prodotto il caso particolare (l'esempio) e poi, su quel caso particolare sia stata modellata la regola (il τόπος), ma una piú attenta considerazione può invece portare a ritenere che sia quest'ultima ad essere stata desunta per induzione (ἐπαγωγῆ) da una molteplicità di casi particolari, dei quali uno soltanto viene scelto e riportato nella trattazione a titolo esemplificativo. La formulazione delle regole precedenti, però, non è forse

immediatamente perspicua nella sua sinteticità di esposizione, può perciò essere un criterio d'accesso alla comprensione a questo e agli altri argomenti «sul più e sul meno» il basarsi sul modello esemplare che già i casi riportati costituiscono di per sé. Tuttavia bisogna notare che nel loro complesso gli esempi comparativi nei *Topici*, anche qualora li si volesse limitatamente intendere come una sorta di «catalogo delle argomentazioni efficaci» a disposizione del dialettico, creano comunque alcuni problemi per l'interprete. Infatti tali esempi o non sono sempre riconducibili alla regola che dovrebbero esemplificare, o si basano sulla validità dei loro contenuti piuttosto che sulla validità della forma argomentativa stessa che essi dovrebbero illustrare oppure non ci sono dati, cioè, in più di un caso abbiamo la semplice enunciazione di una regola senza l'agevolazione di poterne apprezzare un esempio di attuazione.

Rispetto a questo, gli interpreti si sono sostanzialmente divisi in due filoni: coloro che, come ad esempio Primavesi⁴¹⁴ e Casari stesso, si sono impegnati nel cercare di “mettere ordine” e ripristinare con sistematicità, coerenza e completezza le molteplici ma cursorie intuizioni aristoteliche, e coloro che come ad esempio Brunschwig e Zadro, assumendo la natura dialettica dell'impostazione dell'opera, sono più indulgenti nel lasciarsi condurre dal testo valutandone di volta in volta gli apporti, ma senza mai pretendere l'analiticità del dettaglio o la compattezza di un sistema. Entrambe le strade sono perseguibili con profitto e l'una non esclude l'altra, come del resto quegli stessi lavori di commento hanno mostrato e continuano a mostrare nell'integrarsi a vicenda, ma, se bisogna accordare una preferenza, la seconda modalità di interpretazione ci sembra forse meno invasiva e più fedele alla natura del suo oggetto.

Ad esempio, non è arrendevolezza o disimpegno dell'interprete quella di limitarsi a notare, come fa Zadro circa il passo precedente, che, certo, «ci si può chiedere che cosa sia essere *γένος* ed *εἶδος* di più, di meno, o parimenti, ma dagli esempi si capisce che si tratta di problemi di classificazione empirica e di uso linguistico incerto... si tratta di applicazioni dialettiche, prevalentemente attente all'interpretazione di casi particolari»⁴¹⁵.

⁴¹⁴ O. PRIMAVESI, *Die Aristotelische Topik, Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, C. H. Beck, München, 1996.

⁴¹⁵ A. ZADRO, *op. cit.*, pg. 434

Quanto possiamo altrettanto riconoscere però è l'evidente ricerca di un sempre maggior livello di astrazione al fine di una maggior generalizzazione dello schema argomentativo, perché questo possa essere più efficace, cioè possa comprendere più casi e valere a maggior ragione per il maggior numero di situazioni dialettiche. Ad esempio alla riga 128a 5, l'espressione «πρὸς ἄλληλα σύγκρισις χρήσιμος» enuncia l'utilità di un confronto sovraordinato rispetto ad un mero paragone tra casi individuali come può essere invece quello tra sostanze seconde quali generi e specie, termini di paragone più comprensivi e per questo più adattabili ed esplicativi. Una maggior generalizzazione questa che però non prescinde dall'esemplarità esplicativa dei casi particolari dai quali ogni τόπος è indotto.

Spostare i confronti su un piano più generale, però, significa implicitamente ammettere l'esistenza di un livello "base" a partire dal quale l'innalzamento del discorso a confronti più generali è possibile. Come le forme comparative degli aggettivi implicano l'esistenza di una forma semplice originaria, così la possibilità di comparazione secondo «più» e «meno» implica sempre l'esistenza di un grado neutro a-comparativo rispetto al quale si dà tale possibilità:

T4.14 [Aristot., *Top.*, II, 11, 115b 3 - 10] - «Ancora se qualcosa è detto più o meno, allora esso appartiene anche in modo semplice (πάλιν εἶ τι μᾶλλον καὶ ἥττον λέγεται, καὶ ἀπλῶς ὑπάρχει). Ciò infatti che non è buono o bianco, neppure si dirà che è più o meno buono o bianco, e infatti il male non è di più bene, o di meno, di alcunché, ma si dirà più o meno male (τὸ γὰρ μὴ ὄν ἀγαθὸν ἢ λευκὸν οὐδὲ μᾶλλον ἢ ἥττον ἀγαθὸν ἢ λευκὸν ῥηθήσεται· τὸ γὰρ κακὸν οὐδενὸς μᾶλλον ἢ ἥττον ἀγαθὸν ἀλλὰ μᾶλλον κακὸν ἢ ἥττον ῥηθήσεται). Ma neppure questo locus si inverte ai fini della confutazione (οὐκ ἀντιστρέφει δ' οὐδ' οὗτος ὁ τόπος πρὸς τὸ ἀνασκευάσαι). Molti infatti di quelli che non si dicono di più o di meno appartengono semplicemente (πολλὰ γὰρ τῶν μὴ λεγομένων μᾶλλον καὶ ἥττον ἀπλῶς ὑπάρχει). Un uomo, infatti, non è detto più o meno, ma non per questo non è un uomo (ἄνθρωπος γὰρ οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἥττον, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος)».

Questo brano stabilisce l'esistenza di un grado zero del livello di appartenenza logica della predicazione al suo soggetto. Con "grado zero" si intende qui il senso di per sé non comparativo di quell'appartenere "semplicemente" (o "assolutamente") indicato come pre-condizione per la comparazione. L'avverbio ἀπλῶς infatti indica qui quel modo di essere *senza variazioni di intensità* rispetto al quale poi si possono eventualmente riconoscere maggiori o minori gradi di appartenenza. Se una

predicazione è detta appartenere “più” o “meno” ad un soggetto, allora tale predicazione sarà anche detta appartenergli semplicemente. Ma l’appartenenza “ἀπλῶς” di una predicazione ad un soggetto è condizione necessaria e non sufficiente per la comparabilità della predicazione medesima. Infatti non è sufficiente il possedere una determinata caratteristica o proprietà al grado semplice perché questo comporti la sua graduabilità secondo «più» e «meno» e quindi la sua comparabilità. È per questo che Aristotele precisa che questo schema dialettico «non è convertibile», che funziona, cioè, in un unico senso di lettura, ovvero quello che inferisce necessariamente il semplice appartenere dall’appartenervi «più» o «meno» e non quello che inferisce non necessariamente la possibilità di appartenere «più» o «meno» dal semplice appartenere. Già commentando la categoria della qualità, avevamo notato⁴¹⁶ che, come è scritto qui «molti di quelli che non si dicono di più o di meno appartengono semplicemente» o non appartengono affatto, come ad esempio «triangolare». Anche la predicazione aristotelica di «vero», riteniamo, può essere detta appartenere solamente “ἀπλῶς” o non appartenere affatto: come, nell’esempio di 115b 10, «uomo» per il fatto di non poter essere detto «più o meno uomo» non è che non possa essere detto semplicemente «uomo», così «vero» per il fatto di non poter essere detto «più o meno vero» non è che non possa essere detto semplicemente «vero». Perciò «ἀληθές» è una predicazione che in Aristotele può essere attribuita solo al grado neutro qui previsto o non essere attribuita affatto.

Se l’analogia prima proposta con gli aggettivi ci ha consentito di individuare un grado neutro, essa altrettanto ci consente di individuare un grado superlativo (μάλιστα) rispetto al quale la comparazione è possibile, come sembra prevedere il brano seguente, che si spinge in qualche modo a distinguere un superlativo assoluto, qualora questo sia «uno di numero», da un superlativo relativo, qualora questo sia in posizione subordinata (ὑπὸ) rispetto all’assoluto:

T4.15 [Aristot., *Top.*, VII, 1, 152b 5 - 30] - «E bisogna anche vedere se delle due cose, delle quali una si dice al massimo grado essere una qualsiasi cosa, di queste stesse cose anche l’altra delle due si dice essere quello che è al massimo grado, dallo stesso punto di vista (σκοπεῖν δὲ καὶ ὧν θάτερον μάλιστα λέγεται ὅτιοῦν, εἰ καὶ θάτερον τῶν αὐτῶν τούτων κατὰ τὸ αὐτὸ μάλιστα λέγεται), nello stesso modo in cui Senocrate dimostra che la vita felice e la vita onesta sono la stessa vita, poiché tutti i

⁴¹⁶ Cfr. Cap. II.

modi di vivere quello onesto e quello felice sono al massimo grado preferibili; è una sola, infatti, la cosa al massimo grado preferibile e al massimo grado grande (ἐν γὰρ τὸ αἰρετώτατον καὶ μέγιστον). E parimenti anche per le altre cose siffatte.

Ma bisogna che l'una e l'altra delle due cose, che vengono dette le più grandi o le preferibili al massimo grado, siano una cosa sola per numero, in caso contrario non sarà stato mostrato che sono identica cosa (δεῖ δ'έκκατερον ἐν ἀριθμῶ εἶναι τὸ λεγόμενον μέγιστον ἢ αἰρετώτατον· εἰ δὲ μή, οὐκ ἔσται δεδειγμένον ὅτι ταῦτόν). Non è infatti necessario, se sono, fra i Greci, i più coraggiosi i Peloponnesiaci e Lacedèmoni siano gli stessi, poiché non una cosa sola, per numero, è esser Peloponnesiaco e esser Lacedèmone, ma è necessario che l'uno sia compreso dall'altro, come i Lacedèmoni dai Peloponnesiaci, e se no, accadrà che gli uni siano migliori degli altri, qualora gli uni non siano compresi dagli altri.

È necessario infatti che i Peloponnesiaci siano migliori dei Lacedèmoni, se gli uni non sono compresi dagli altri; sono infatti migliori, quelli, di tutti gli altri. E parimenti è necessario anche che i Lacedèmoni siano migliori dei Peloponnesiaci. E infatti quelli sono migliori di tutti gli altri. Cosicché gli uni vengono ad essere migliori degli altri, reciprocamente.

È chiaro dunque che ciò che viene detto migliore e maggiore di tutti deve essere uno per numero, se si vuole dimostrare che è la stessa cosa (δηλον οὖν ὅτι ἐν ἀριθμῶ δεῖ εἶναι τὸ βέλτιστον καὶ μέγιστον λεγόμενον, εἰ μέλλει ὅτι ταῦτόν ἀποδείκνυσθαι). E, per questo, anche Senocrate non lo dimostra; non è infatti una, per numero, la vita felice e la vita onesta, cosicché non è necessario che sia la stessa vita per il fatto che sono ambedue al massimo grado preferibili, ma che l'una sia subordinata all'altra (οὐκ ἀναγκαῖον τὸν αὐτὸν εἶναι, διότι ἄμφω αἰρετώτατοι, ἀλλὰ τὸν ἕτερον ὑπὸ τὸν ἕτερον)».

Essere in grado di distinguere un superlativo assoluto da un superlativo relativo e sapere di cosa quest'ultimo è relativo consente di evitare molti equivoci. Ad esempio, in termini di maggiore preferibilità, ciò consente di non essere in dubbio riguardo ad alternative che si potrebbero rivelare essere delle alternative che non si escludono ma che sono l'una compresa nell'altra e dunque identiche per la scelta. Come non è un controsenso dire che i più coraggiosi sono i Lacedèmoni e i Peloponnesiaci, così non è un controsenso affermare che la vita preferibile è quella onesta e quella felice, perché i due termini di comparazione coincidono perfettamente l'uno nell'altro.

Da questo brano possiamo perciò desumere l'unicità del superlativo assoluto e, all'interno di un unico genere, l'unicità del superlativo relativo. In rapporto a tale unicità di riferimento si gioca la molteplicità del comparativo ed anzi la possibilità stessa della comparabilità. Così pensiamo accada per la nozione di verità in Aristotele che di per sè, senza connotazioni fisiche o metafisiche, sembra funzionare come un superlativo assoluto (ἀπλῶς) «uno di numero» rispetto al quale si danno comparativamente maggiori o minori gradi di falsità o errore.

Senza connotazioni fisiche perché nell'ambito del divenire non è possibile attribuire superlazioni di verità come del resto di alcuna predicazione, neanche se «propria»:

T4.16 [Aristot., *Top.*, V, 9, 139a 11 - 16] - «Accade infatti a coloro che così [sc. al superlativo] attribuiscono il proprio di qualcosa che la denominazione della cosa non sia detta con verità di ciò di cui si dice il discorso del proprio di qualcosa (συμβαίνει γὰρ τοῖς οὕτως ἀποδιδούσι τὸ ἴδιον μὴ, καθ'οὗ ὁ λόγος, τοῦνομα ἀληθεύεσθαι). E infatti una volta demolita la cosa per nulla di meno varrà il discorso del proprio di qualcosa (φθαρέντος γὰρ τοῦ πράγματος οὐδὲν ἦπτον ἔσται ὁ λόγος); apparterrà infatti assolutamente a qualcosa delle cose che sono (τῶν γὰρ ὄντων τινὶ μάλιστα ὑπάρξει). Per esempio ciò accadrà se qualcuno attribuisca come proprio del fuoco di essere il corpo più leggero (οἶον εἴ τις ἀποδοίη τοῦ πυρὸς ἴδιον σῶμα τὸ κουφότατον). Ove infatti il fuoco sia distrutto, sarà qualche altro dei corpi quello che è il corpo più leggero (φθαρέντος γὰρ τοῦ πυρὸς ἔσται τι τῶν σωμάτων ὃ κουφότατον ἔσται), cosicché non sarà proprio del fuoco di essere il corpo più leggero (ὥστ'οὐκ ἂν εἴη τοῦ πυρὸς ἴδιον σῶμα τὸ κουφότατον)».

In questo brano si sta compiendo un passo ulteriore rispetto al ruolo indispensabile del superlativo quale condizione di comparazione. Infatti l'attribuzione di un «proprio» al grado assoluto (καθ' ὑπερβολήν) deve *sempre* avere un soggetto, cioè deve sempre esserci un «massimo» di riferimento per una data caratteristica. Qualora questo massimo non ci dovesse essere allora verrebbe in qualche modo implicitamente assunto, e qualora questo massimo ci fosse ma venisse a mancare allora verrebbe immediatamente ripristinato dal riferimento massimale successivo nell'ordine delle attribuzioni di quel proprio. Non si capisce bene se Aristotele stia qui facendo un discorso logico o anche ontologico, Brunschwig ritiene quella espressa «una possibilità puramente logica»⁴¹⁷, ma quel che conta è la necessità di un “riferimento di massima” per la comparazione. Il motivo per «cui non è detto con verità» quel proprio di qualcosa attribuito al grado superlativo assoluto è precisamente perché in natura non c'è alcuna proprietà sensibile che possa essere intesa come “massima” e anche qualora vi fosse non lo sarebbe sempre, e dunque non sarebbe assoluta, perché questa finirebbe per corrompersi e venir meno, perciò subentrerebbe in sostituzione un altro proprio inteso al superlativo che, ancora, non sarebbe assoluto, ma relativo. L'intuizione aristotelica consiste nell'aver notato che anche «demolita la cosa», se non in concreto, in via teorica verrà a generarsi sempre un riferimento massimale (τὸ μάλιστα) di riferimento sostitutivo.

⁴¹⁷ J. BRUNSHWIG, *op. cit.*, vol. II, pg. 205.

Ora, per ciascuno dei quattro *predicamenta* quanto si misura rispetto ad un riferimento superlativo è il loro livello di «appartenenza» ad un soggetto. Aristotele intende indagare non solo l'appartenere in quanto tale (*ὑπάρχειν*), ad esempio se un certo animale può essere detto appartenere ad un dato genere, ma anche se questo si realizza «più», «meno» o «in modo uguale» rispetto a tale riferimento compiuto. L'indagine circa l'appartenenza logica (\subseteq) di un concetto ad un altro concetto ha una parte importante nell'uso operativo di una logica della comparazione in Aristotele. Soprattutto circa il sapere se e a quali termini «appartenga» una data definizione:

T4.17 [Aristot., *Top.*, VI, 7, 145b 34 - 146a 20] - «E bisogna anche osservare [1] se la cosa definita si dice secondo qualche altro discorso definitorio più che secondo quello che ad essa è stato attribuito (*σκεπτέον δὲ καὶ εἰ καθ' ἕτερόν τι μᾶλλον λέγεται τὸ ὀρισθὲν ἢ κατὰ τὸν ἀποδοθέντα λόγον*); per esempio se si dice che la giustizia è capacità di distribuire l'uguale. Infatti è giusto colui che preferisce distribuire l'uguale piuttosto che chi ne è capace, cosicché la giustizia non sarà capacità di distribuire l'uguale. In tal caso infatti sarebbe giusto più di tutti colui che è capace più di tutti di distribuire l'uguale.

[2] E ancora bisogna vedere se la cosa definita accoglie il più e non lo accoglie ciò che ad essa è stato attribuito in base al discorso definitorio (*ἔτι εἰ τὸ μὲν πρᾶγμα δέχεται τὸ μᾶλλον, τὸ δὲ κατὰ τὸν λόγον ἀποδοθὲν μὴ δέχεται*), o, all'inverso, ciò che ad essa è stato attribuito in base al discorso definitorio l'accoglie e la cosa no (*ἢ ἀνάπαλιν τὸ μὲν κατὰ τὸν λόγον ἀποδοθὲν δέχεται, τὸ δὲ πρᾶγμα μὴ*). Bisogna infatti che l'uno e l'altra l'accolgano o nessuno dei due, se è vero che sono la medesima cosa ciò che è attribuito alla cosa in base al discorso definitorio e la cosa stessa (*δεῖ γὰρ ἢ ἀμφοτέρα δέχεσθαι ἢ μηδέτερον, εἴπερ δὴ ταῦτόν ἐστι τὸ κατὰ τὸν λόγον ἀποδοθὲν τῷ πράγματι*).

[3] E ancora bisogna vedere se l'uno e l'altra accolgono il più, ma non assumono l'uno e l'altra l'incremento insieme (*ἔτι εἰ δέχεται μὲν ἀμφοτέρα τὸ μᾶλλον, μὴ ἅμα δὲ τὴν ἐπίδοσιν ἀμφοτέρα λαμβάνει*); per esempio se l'amore è desiderio di stare insieme. E infatti chi di più ama non per questo di più desidera di stare insieme, cosicché non accolgono insieme l'uno e l'altra il più e avrebbero dovuto farlo invece, se appunto, come si diceva, sono la stessa cosa.

[4] E ancora bisogna vedere se, proposte due certe cose, ciò che è secondo il discorso definitorio si dice di meno di quella di cui si dice di più il termine corrispondente alla cosa definita (*ἔτι εἰ, δύο τινῶν προτεθέντων, καθ' οὗ τὸ πρᾶγμα μᾶλλον λέγεται τὸ κατὰ τὸν λόγον ἦττον λέγεται*), per esempio se si dicesse che il 'fuoco' [definiendum] è il 'corpo più impalpabile' [definiens]. 'Fuoco' [genere] infatti è di più la 'fiamma' [specie⁺ del fuoco] che non la 'luce' [specie del fuoco] e 'corpo più impalpabile' [definiens] si dice di meno della 'fiamma' [specie⁺] che non della 'luce' [specie], mentre invece [se il definiens fosse stato del tutto adeguato al definiendum] l'uno [specie⁺] e l'altro [specie] sarebbero dovuti appartenere ambedue di più alla medesima cosa [al definiens dello stesso genere], se sono [definiens e definiendum (con tutte le sue specie)], come si diceva, appunto la stessa cosa.

[5] E di nuovo bisogna vedere se l'una delle due cose, definito e definizione, appartiene parimenti ad ambedue le cose proposte e l'altra non ad ambedue parimenti, ma di più all'una delle due (*πάλιν εἰ τὸ μὲν ὁμοίως ἀμφοτέροις ὑπάρχει τοῖς προτεθειῖσι, τὸ δ' ἕτερον μὴ ὁμοίως ἀμφοτέροις ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ μᾶλλον*).

In questo brano vengono elencati i luoghi notevoli del «piú» e del «meno» della definizione, in particolare ne abbiamo evidenziati cinque che ora andremo ad analizzare.

Il primo luogo notevole [1] è volto ad indagare se di un termine (*definiendum*) si possa dare una definizione migliore, cioè piú adeguata e conforme al proprio oggetto, di una già datane. Che una definizione non sia del tutto adeguata o che se ne possa dare una migliore è desunto dalle conseguenze argomentative che l'assunzione di tale definizione comporta, come prova l'esempio aristotelico. Se di 'giusto' infatti si forniscono due possibili definizioni, quali (A) 'essere inclini a distribuire l'uguale', e (B) 'essere in grado di distribuire l'uguale', domandandosi comparativamente: «Chi è piú giusto?», ci si renderà facilmente conto che non è "piú giusto" colui che "piú" può distribuire l'uguale, pertanto la definizione (B) sarà meno adeguata al *definiendum* in oggetto. Il secondo luogo notevole [2] enuncia la regola per la quale, dal momento che da un punto di vista logico definizione e definito sono considerati la stessa e medesima cosa, al variare dell'una deve corrispondere il variare dell'altro, o meglio ancora, la definizione nella sua formulazione deve comprendere anche il margine di variazione del definito. Il terzo luogo notevole della definizione [3] sviluppa la regola precedente per la quale *definiens* e *definiendum* devono variare in modo corrispettivo l'uno con l'altro: se ciò non avviene l'uno non sarà definizione dell'altro, cioè da un punto di vista logico non potranno essere considerati come un'unica e medesima unità. Questo *locus* ricorrerà in modo analogo anche al libro successivo:

T4.18 [Aristot., *Top.*, VII, 1, 152b 6 - 9] - «E, ancora, bisogna esaminare, muovendo dal piú, se l'una cosa accoglie il piú e l'altra no, oppure se l'accolgono ambedue, ma non simultaneamente (*ἔτι ἐκ τοῦ μᾶλλον, εἰ τὸ μὲν δέχεται τὸ μᾶλλον τὸ δὲ μή, ἢ εἰ ἄμφω μὲν δέχεται μὴ ἅμα δέ*), nello stesso modo in cui colui che di piú ama, non per questo desidera star insieme, cosicché non sono la stessa cosa l'amore e il desiderio di star insieme».

Il quarto luogo notevole [4] non è di immediata comprensione nella sua formulazione, ma crediamo di aver agevolato in qualche modo la traduzione di Zadro aggiungendo tra parentesi quadre i riferimenti non esplicitati. In generale il senso è che per aver conferma dell'effettività di una definizione di un genere, allora è sufficiente verificare tale validità per tutte le specie appartenenti a quel genere, cioè la definizione di un

genere perché sia davvero tale, non potrà valere più per una sua specie che per un'altra sua specie ma dovrà valere per tutte allo stesso modo. Per comprendere poi il senso dell'esempio bisogna accettare il fatto che nella prospettiva aristotelica "fuoco" è genere, mentre "luce" e "fiamma" sono delle sue specie. Brunshwig al riguardo scrive: «Pour déceler une distorsion entre le défini et la définition, lorsqu'il existe deux formes ou espèces de la chose définie, il suffirait que la chose définie et la définition soient telles que l'une des deux s'applique davantage à l'une qu'à l'autre»⁴¹⁸. Dell'ultimo luogo notevole [5] invece Zadro scrive: «Questo τόπος è una variante del <precedente> e considera il caso <da evitarsi> in cui a due termini (corrispondenti a due πράγματα) il *definiendum* (/o il *definiens*) appartenga in modo *ὁμοίως* e non *ὁμοίως* il *definiens* (/o il *definiendum*)»⁴¹⁹ e Gili, seguendo Brunshwig, sintetizza dicendo che «bisogna evitare di fare riferimenti nel *definiens* <e, aggiungiamo sulla base del testo, nel *definiendum* > che contengano due termini disgiunti da "o"»⁴²⁰. In breve, non è definizione asserire qualcosa essere qualcosa o qualcos'altro. Per parte propria, Casari esprime il nesso di questo e insieme del precedente luogo notevole (*Top.* VI, 7, 146a 3 - 20) nella formula⁴²¹:

$$A \equiv B \rightarrow (A^> \equiv B^> \wedge A^= \equiv B^=)$$

Come scrive Gili: «Questo capitolo ha un'importanza fondamentale per stabilire se i *Topici* siano un testo in cui Aristotele tratta da un punto di vista squisitamente formale le argomentazioni logico-dialettiche, oppure se ancora persistano delle considerazioni extra-logiche che fondano la validità delle argomentazioni che egli studia [...] <infatti> resta aperta la questione se il pensiero logico di Aristotele abbia subito una evoluzione radicale, e di conseguenza la fondazione di una scienza rigorosamente "formale" non troverebbe anticipazioni nelle opere che cronologicamente precedettero gli *Analitici Primi*, oppure se già nei *Topici* si incontrano strutture argomentative che prescindono dai contenuti che compaiono in esse, dalla loro materia. Un test particolarmente interessante, per verificare e suffragare questa seconda ipotesi, è data dalla cosiddetta "logica dei comparativi", che Aristotele affronta in *Topici* Γ e qui in Z, 7. Ettore Casari,

⁴¹⁸ J. BRUNSHWIG, *op. cit.*, vol.II, pg. 237.

⁴¹⁹ A. ZADRO, *op. cit.*, pg. 488.

⁴²⁰ L. GILI, *op. cit.*, pg. 111.

⁴²¹ E. CASARI, *Note sulla logica aristotelica della comparazione*, *art. cit.*, pg. 142 - 143.

che ha dato una trattazione rigorosa della “comparative logic”, ha ritenuto di ritrovarne un’anticipazione notevole in Aristotele»⁴²² e piú avanti aggiunge:

[Gili, 2010, pg. 114] - «Proviamo perciò a saggiare la tenuta del modello matematico proposto da Casari confrontandoci col testo dello Stagirita. In questo passo Aristotele enuncia alcune importanti leggi logiche. La prima [1] è che se B è la definizione di A, allora se B1 è B con un accrescimento, e A1 è A con il medesimo accrescimento, avremo che B1 è la definizione di A1 (in simboli: $A \equiv B \rightarrow A^> \equiv B^>$). La seconda legge [2] è che se B è la definizione di A, allora se c’è un’espressione equivalente a B, diciamo B1, e una equivalente a A, diciamo A1, allora B1 è la definizione di A1 (in simboli: $A \equiv B \rightarrow A^= \equiv B^=$)⁴²³. I luoghi che esamina Aristotele sono infatti realtivi alle condizioni di esistenza di una relazione definitoria fra un termine e una formula ($A \equiv B$). La prima condizione è che “la comparazione di maggioranza rispetto ad A è propria se e solo se tale è quella rispetto a B” [Casari, 1984, pg. 143]. Inoltre [3], se proprie, le comparazioni di maggioranza relative ad A ed a B devono procedere di pari passo (cfr. *Top. Z, 7, 146 a 8* : «ἄμα δὲ τὴν ἐπίδοσιν ἀμφοτέρω λαμβάνει»). L’argomento che segue [4] deve intendersi così: se $A \equiv B$, allora non può mai darsi che per qualche *a* e per qualche *b* (nell’esempio aristotelico, la fiamma e la luce) valga $A^>(a, b)$ e $B^<(a, b)$ - da intendersi: “*a* è maggiore di *b* rispetto ad A (cioè, *a* è piú A di *b*)” e “*a* è minore di *b* rispetto a B (cioè, *a* è meno B di *b*)”. L’interpretazione di questo passo mediante l’impiego della logica dei comparativi studiata da Casari sembra quindi pienamente soddisfacente»⁴²⁴.

Ma, rileviamo, questo impiego della formalizzazione logica sui testi di Aristotele è un impiego *descrittivo*, che a nostro avviso non aggiunge molto all’intelligibilità del testo se non riformulandolo in modo simbolico, dunque piú sintetico ma non piú esplicativo. Le strutture interne al ragionamento sono forse piú esplicite negli esempi forniti piuttosto che in un loro compendio simbolico (modalità espositiva che peraltro Aristotele stesso avrebbe potuto tentare se lo avesse ritenuto opportuno per questa materia, come negli *Analitici*). Ad ogni modo, non si può negare ai testi un’implicita esigenza di chiarezza e di ordine, che varrà non solo per le definizioni, ma anche per le attribuzioni di un proprio a generi e specie:

T4.19 [Aristot., *Top.*, V, 5, 134b 22 - 135a 8] - «Si sbaglia se non si è definito distinguendo che si è attribuito come proprio di qualcosa quello che è tale per specie, poiché a una sola cosa allora apparterrà fra quelle che sono subordinate a questa specie della quale pone il proprio di qualcosa (μη διαστειλας δὲ τὸ τῶ εἶδει, διότι ἐνὶ μόνῳ ὑπάρξει τῶν ὑπὸ τοῦτο ὄντων οὗ τὸ ἴδιον τίθησι); ciò che è per eccesso infatti appartiene a una sola cosa, come è proprio del fuoco essere la cosa piú

⁴²² *Ibid.*, pg. 112.

⁴²³ Questa, a nostro avviso, è una riformulazione banalizzante del *tópos* aristotelico, perché il testo è piú ricco e non dice semplicemente questo. Cfr. il punto dove spieghiamo [2].

⁴²⁴ *Ibid.*, pg. 114.

leggera (τὸ γὰρ καθ' ὑπερβολὴν ἐνὶ μόνῳ ὑπάρχει, καθάπερ τοῦ πυρός τὸ κουφότατον). E qualche volta si continua a sbagliare anche aggiungendo l'indicazione che è per specie (ἐνίοτε δὲ καὶ τὸ τῶ εἶδει προσθεῖς διήμαρτεν); occorrerà infatti che ci sia una sola specie delle cose enunciate, quando aggiunge l'indicazione che è per specie (δείξει γὰρ ἐν εἶδος εἶναι τῶν λεχθέντων, ὅταν τὸ τῶ εἶδει προστεθῆ), e questo per alcune cose non accade, come non accade neppure per il fuoco (τοῦτο δ' ἐπ' ἐνίων οὐ συμπίπτει, καθάπερ οὐδ' ἐπὶ τοῦ πυρός, οὐ γὰρ ἔστιν ἐν εἶδος τοῦ πυρός). Non c'è infatti una sola specie di fuoco; sono cose diverse, infatti, per specie il carbone acceso, la fiamma e la luce, pur essendo ciascuna di esse fuoco'. Per queste cose non bisogna, quando aggiunge l'indicazione che è per specie, che ci sia una diversa specie da quella che viene precisata, poiché <se non viene precisata> ad alcune <specie> di più, ad altre di meno, allora apparterrà il proprio di qualcosa che è stato enunciato (ὅτι τοῖς μὲν μᾶλλον τοῖς δ' ἦρτον ὑπάρξει τὸ λεχθὲν ἴδιον), come <dire, senza fare distinzioni specifiche> per il <genere> fuoco l'essere il corpo più impalpabile. <Tra le specie di fuoco> la luce infatti è più impalpabile del carbone acceso e della fiamma. E questo <equivoco> non deve risultare, quando cioè non si dica che anche la denominazione <del genere> si predichi di più di [sc. di qualche specie in particolare soltanto] della quale anche l'attribuzione del proprio si dica maggiormente con verità (τοῦτο δ' οὐ δεῖ γίνεσθαι ὅταν μὴ καὶ τὸ ὄνομα μᾶλλον κατηγορῆται καθ' οὗ ὁ λόγος μᾶλλον ἀληθεύεται) [...]

E, oltre a ciò, accadrà che sia identico il proprio di ciò cui appartiene semplicemente e di ciò che, essendo nell'ambito di questa cosa siffatta, lo possiede al massimo grado (ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ταῦτόν εἶναι συμβήσεται τὸ ἴδιον τοῦ τε ἀπλῶς καὶ τοῦ μάλιστα ὄντος ἐν τῶ ἀπλῶς τοιούτῳ), come si dà che sia per il fuoco l'essere la cosa più impalpabile. E infatti della luce sarà proprio questa stessa cosa, infatti la luce è ciò che è più impalpabile. Bisogna dunque confutare uno che attribuisce così il proprio di qualcosa e sia diverso da noi (ἄλλον μὲν οὖν οὕτως ἀποδιδόντος τὸ ἴδιον ἐπιχειρητέον), ma ad esso non bisogna concedere questo modo di obiettare, e appena uno abbia posto il proprio di qualcosa bisogna distingua in qual modo lo pone (αὐτῶ δ' οὐ δοτέον ἐστὶ ταύτην τὴν ἔνστασιν, ἀλλ' εὐθὺς τιθεμένῳ τὸ ἴδιον διοριστέον ὃν τρόπον τίθησι τὸ ἴδιον)».

Il passo soprariportato rientra in un'enumerazione di luoghi notevoli volti a circoscrivere e limitare la λέξις ovvero l'enunciazione, del proprio, nell'ottica di adottare quanti più possibili accorgimenti preventivi per evitare eventuali equivoci linguistici. La puntualizzazione cautelativa è finalizzata ad una maggiore accortezza dialettica, per non ingannarsi e per non farsi ingannare al momento dello stabilire 'cosa' è proprio di 'cosa': un'attribuzione generalista o in-appropriata renderebbe subito l'argomento passibile di confutazione. Ecco allora l'ultima frase (della linea 138a 8), che dà senso a tutto il passaggio: «non bisogna concedere questo modo di obiettare, e appena uno abbia posto il 'proprio' di qualcosa bisogna che distingua in qual modo lo pone». La comparazione allora è una procedura che permette di dirimere con relativa agevolezza le inappropriately, come nel caso dell'attribuzione di un 'proprio' ad un genere in modo indiscriminato rispetto a tutte le sue differenziazioni specifiche.

Piú in particolare ancora: un 'proprio' di un genere espresso al grado superlativo (καθ'ὑπερβολήν) può appartenere ad una ed una sola delle sue specie, quella della quale appunto è *piú* proprio. Attribuire ad un intero genere un 'proprio' al grado superlativo, senza ulteriori puntualizzazioni, sarà possibile solo nel caso di generi che sotto di sé hanno una ed una sola specie, senza ulteriori sottospecie - precauzione sempre al fine di evitare attribuzioni improprie e quindi errate. Quanto è proprio al grado superlativo assoluto (καθ'ὑπερβολήν) è proprio del genere in quanto tale, che ne è predicato «semplicemente» (ἀπλῶς), ma apparirà in modo identico (ταυτόν) anche a quella eventuale specie che soltanto deterrà lo stesso proprio al grado superlativo relativo (relativo ad altre specie, ma assoluto in generale). Questo è da tenere in considerazione soprattutto nel caso di generi con piú di una specie. Come ad esempio del genere del 'fuoco' il proprio 'essere il piú impalpabile' è proprio altrettanto e soltanto della sua specie 'luce'. Per quanto riguarda poi in particolare l'espressione «ὁ λόγος μᾶλλον ἀληθεύεται» della riga 134b 35, bisogna precisare che il «μᾶλλον» non si riferisce a «ἀληθεύεται», ma a «λόγος» che lo precede - o, se si vuole tradurre «ἀληθεύεται» come «dire secondo verità», si riferisce al «dire» e non a «verità». Infatti, quanto lì Aristotele sta dicendo è che non bisogna non precisare che un genere abbia un 'proprio' superlativo che non valga per tutte le sue specie per le quali tale 'proprio' altrettanto si dica maggioritariamente. Non è che se il genere si predichi di un qualche 'proprio' allora questo dovrà essere «piú vero» per le sue specie, perché innanzitutto questo non è necessario e, in secondo luogo, «ἀληθεύειν» non si può coniugare comparativamente. Così come una nozione gradazionistica di verità non sembra implicata neanche a livello dell'accidentale:

T4.20 [Aristot., *Top.*, I, 5, 102b 14 - 20] - «Siano poste in connessione con l'accidente anche le reciproche comparazioni che in qualsiasi modo si dicono dipendere dall'accidente (προσκειθωσαν δὲ τῷ συμβεβηκότι καὶ αἱ πρὸς ἄλληλα συγκρίσεις ὁπωσοῦν ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος λεγόμεναι); per esempio 'se è maggiormente preferibile il bello o l'utile' (οἶον πότερον τὸ καλὸν ἢ τὸ συμφέρον αἰρετώτερον), e 'se è piú piacevole la vita secondo virtù o godimento' (καὶ πότερον ὁ κατ'ἀρετὴν ἢ ὁ κατ'ἀπόλαυσιν ἡδίων βίος) e se qualche altra cosa accade che si dica in modo presso a poco simile a queste (καὶ εἴ τι ἄλλο παραπλησίως τυγχάνει τούτοις λεγόμενον). E infatti in tutti i simili casi la ricerca risulta nel chiedere a quale delle due alternative piuttosto che all'altra appartiene accidentalmente il predicato (ἐπὶ πάντων γὰρ τῶν τοιούτων ποτέρω μᾶλλον τὸ κατηγορούμενον συμβέβηκεν ἢ ζήτησις γίνεται)».

Aristotele aveva precedentemente definito l'accidente come qualcosa che indifferentemente può appartenere o non appartenere ad un soggetto. Si è detto, l'accidente non è genere, né definizione, né proprio di qualcosa e proprio per questa sua aleatorietà è difficilmente rilevabile, soprattutto qualora ci si debba impegnare in una scelta fra alternative che, come sopra, «in qualsiasi modo si dicono dipendere dall'accidente». Anche in questo caso il discrimine può essere colto e operato sulla base di un procedimento comparativo. Come ha rilevato Smith⁴²⁵, anche questa argomentazione, espressa già nel primo libro dei *Topici*, può essere riconducibile ai «pattern» di τόποι «sul piú e sul meno» presenti per ciascuno dei predicabili. Qui, di fronte al dilemma dialettico (1) se è maggiormente preferibile il bello o l'utile, viene fornita l'indicazione di stabilire se l'accidentale "preferibile" (accidentale rispetto al bello e all'utile *in sé*) sia *piú* nell'uno o nell'altro; così come, nel secondo dilemma dialettico, (2) bisogna stabilire se e a quali condizioni l'accidentale "piacevole" sia *piú* nella vita secondo virtù o *piú* nella vita secondo godimento. Non si tratta a nostro avviso come invece traduce alla fine Zadro, di accertare se l'accidentale sia in un termine «*piuttosto*» che in un altro, ma, dal momento che l'incertezza decisionale è data proprio dalla presenza dell'accidentale in entrambi, si tratta semmai di stabilire in quale dei termini tale accidentalità sia di piú e quindi in quale sia di meno. Solo la definizione propria di ciascun termine, qualora conforme (cioè, qualora conferita secondo verità), aiuterà a discriminare la maggiore o minore accidentalità del predicato: in questo consistono le «reciproche comparazioni» (*αί πρός ἄλληλα συγκρίσεις*) di riga 102b 15.

Come già indicava Casari⁴²⁶, la logica aristotelica della comparazione sembra prevedere anche il caso di confronti di secondo ordine, vale a dire di comparazioni tra comparazioni, ad esempio nei ragionamenti svolti per accordare una *preferenza "tra migliori"*. Apparentemente sembrerebbe trattarsi questa di una preferenza paradossale, perchè 'il migliore', in quanto superlativo, è una qualificazione esclusiva e dunque senza alternative. Tuttavia, anche grammaticalmente, 'il migliore' è un superlativo non assoluto, ma *relativo*. 'Il migliore' sembra essere spesso utilizzato da Aristotele nel senso di 'è massimamente preferibile tra- '. Il confronto secondo eccellenza è perciò possibile

⁴²⁵ R. SMITH, *op. cit.*, pg. 66.

⁴²⁶ E. CASARI, «Note sulla logica aristotelica della comparazione», *art. cit.*, pg. 144. *Cfr. supra.*

non solo all'interno dello stesso insieme di riferimento ('migliore di'), ma anche tra preminenze di diversi insiemi ('migliore tra i migliori'). Seguendo quanto ci dice Aristotele, si può immaginare che l'interrogazione dialettica a questo riguardo, con un esempio, potesse essere stata posta in questo modo: «E' preferibile uno schiavo o il migliore dei cavalli?» e il seguente è lo schema che il rispondente avrebbe dovuto ricordare:

T4.21 [Aristot., *Top.*, III, 3, 117 b 34 - 39] - «*Se inoltre una nozione, semplicemente come tale, è migliore di un'altra nozione [A>B], anche l'oggetto migliore tra tutti quelli contenuti nella prima nozione sarà migliore dell'oggetto migliore tra tutti quelli contenuti nell'altra nozione [a⁺>b⁺]* (ἔτι εἰ ἀπλῶς τοῦτο τοῦτον βέλτιον, καὶ τὸ βέλτιστον τῶν ἐν τούτῳ βέλτιον τοῦ ἐν τῷ ἑτέρῳ βελτίστου); *ad esempio, se 'uomo' è migliore di 'cavallo' [A>B], anche 'il migliore tra tutti gli uomini' sarà migliore del 'migliore tra tutti i cavalli' [a⁺>b⁺]. Così pure, se l'oggetto migliore tra tutti quelli contenuti in una nozione è migliore dell'oggetto migliore tra tutti quelli contenuti in un'altra nozione [a⁺>b⁺], anche la prima nozione, semplicemente come tale, sarà migliore dell'altra nozione [A>B]* (καὶ εἰ τὸ βέλτιστον τοῦ βελτίστου βέλτιον, καὶ ἀπλῶς τοῦτο τοῦτον βέλτιον); *ad esempio, se 'migliore tra tutti gli uomini' è migliore del 'migliore tra tutti i cavalli' [a⁺>b⁺], anche 'uomo', semplicemente, sarà migliore di 'cavallo' [A>B]*».

Quanto qui si sta sostenendo è che, se a^+ è l'individuo migliore dell'insieme A, e b^+ è l'individuo migliore dell'insieme B, allora se $A > B$ allora anche $a^+ > b^+$ e, viceversa, se $a^+ > b^+$ allora anche $A > B$. Nell'esempio aristotelico, assunto per primato di genere 'uomo' come preminente e dunque preferibile rispetto a 'cavallo', allora anche 'migliore degli uomini' è preferibile rispetto a 'migliore dei cavalli': se ('uomo' > 'cavallo'), allora ('il migliore degli uomini' > 'il migliore dei cavalli').

Inoltre, - è possibile integrare - , se il semplice fatto di essere 'uomo' assicura maggiore preferibilità rispetto a 'cavallo' ($A > B$) indipendentemente dal fatto di essere il migliore all'interno dell'insieme di genere, allora uno schiavo (qui inteso come 'il peggiore degli uomini'), anche se non è considerato 'migliore' cioè 'massimamente preferibile' tra gli uomini, per il solo fatto di essere 'uomo', è più preferibile e dunque migliore di qualsiasi cavallo, anche del migliore fra essi ($a^- > b^+$). Questa desunzione, che ovviamente risiede sull'accettazione di premesse opinabili ma condivisibili, intende offrire la possibilità di concludere valide preferenze tra individui migliori, dati i rapporti tra i rispettivi generi di appartenenza, oppure tra generi, dati i rapporti tra gli individui migliori di loro appartenenza. Lo stabilirsi di un certo rapporto di maggioranza (>) è dettato dall'esigenza di scegliere sempre *il meglio* (τὸ βέλτιον), che

risulta essere il criterio di ordinamento tra preferibili - ma, in questo caso, tra preferibili superlativi relativi, l'ordinamento si attua scegliendo il meglio del meglio (τὸ βέλτιστον).

Questa comparazione ha luogo tra generi o tra specie all'interno di uno stesso genere (come nell'esempio), ma un ragionamento analogo può essere svolto per decidere di una preferenza all'interno della stessa specie: la discriminante sarà in questo caso l'intensità di differenza specifica posseduta. Aristotele infatti scrive: «Tra membri contenuti in una medesima specie, quello che possiede l'eccellenza peculiare della specie <è preferibile> a quello che non la possiede. Quando entrambi posseggano tale eccellenza, preferibile sarà quello che la possiede in misura maggiore»⁴²⁷. Ad esempio, se 'essere razionale' è la differenza specifica di 'uomo', allora, rispettivamente alla specie, maggiormente preferibile sarà l'uomo che è detto 'essere razionale' in misura maggiore. Per la validità dello schema dialettico comunque è possibile anche prescindere dal merito dei contenuti, anche se poi, in termini di scelta, vigono dei criteri di ordinamento e di preferibilità desunti dall'ambito etico, che comunque Aristotele intende valere nell'argomentare così come operatori di preminenza logica [>]:

T4.22 [Aristot., *Top.*, III, 4, 119a 1 - 11] - «E, nel modo in cui si è detto, bisogna effettuare le comparazioni di una cosa con l'altra (τὰς μὲν οὖν πρὸς ἄλληλα συγκρίσεις καθάπερ εἴρηται ποιητέον). I medesimi luoghi notevoli sono utili anche per mostrare che una cosa qualsiasi è preferibile o rifiutabile (οἱ αὐτοὶ δὲ τόποι χρήσιμοι καὶ πρὸς τὸ δεικνύναι ὅτι οὖν αἰρετὸν ἢ φευκτόν), infatti (A) si deve soltanto eliminare l'eccedenza di superiorità <di una cosa> rispetto all'altra (ἀφαιρεῖν γὰρ μόνον δεῖ τὴν πρὸς ἕτερον ὑπεροχὴν).

(B) Se infatti ciò che è più degno di onore è maggiormente preferibile, anche ciò che è degno di onore è preferibile (εἰ γὰρ τὸ τιμιώτερον αἰρετώτερον, καὶ τὸ τιμιον αἰρετόν), e se ciò che è più utile è maggiormente preferibile, anche l'utile è preferibile (καὶ εἰ τὸ χρησιμώτερον αἰρετώτερον, καὶ τὸ χρησιμον αἰρετόν). E parimenti anche per le altre cose, quante sono quelle che hanno una siffatta comparazione (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὅσα τοιαύτην ἔχει τὴν σύγκρισιν).

(C) Per alcune cose infatti noi diciamo immediatamente, secondo una siffatta comparazione con l'altro <termine>, che ciascuna delle due alternative esaminate è preferibile oppure <possiamo dire preferibile soltanto> una delle due (ἐπ'ἐνίων γὰρ εὐθέως κατὰ τὴν πρὸς ἕτερον σύγκρισιν καὶ ὅτι αἰρετόν ἐκάτερον ἢ τὸ ἕτερον λέγομεν), per esempio quando diciamo che una cosa è bene per natura, l'altra non lo è per natura; infatti è chiaro che ciò che è bene per natura è preferibile (οἷον ὅταν τὸ μὲν φύσει ἀγαθὸν τὸ δὲ μὴ φύσει λέγωμεν· τὸ γὰρ φύσει ἀγαθὸν δῆλον ὅτι αἰρετόν ἐστιν)».

⁴²⁷ Aristot., *Top.* III, 3, 27 - 28.

È interessante notare innanzitutto (A) che il proporzionamento tra alternative si configuri come una sorta di “allineamento” tra le due tesi volto a mostrare la preminenza dell’una sull’altra, rispetto alla quale, si deve soltanto “fare la differenza” dell’eccedenza di una rispetto all’altra per operare poi scelta migliore. Tra due diverse alternative passibili di scelta poi si danno due casi (B) o una è preferibile e l’altra no, oppure (C) saranno tutte e due preferibili ma una lo sarà di più ed una lo sarà di meno, in questo caso, allora, bisognerà operare secondo criteri di scelta ordinata tra preferibili. Dall’uso che Aristotele ne fa questo sembra essere il loro ordinamento:

(1°) ciò che è bene per natura > (2°) ciò che è degno d’onore > (3°) ciò che è vantaggioso

I tre criteri però non sempre sono concordi (come forse Aristotele auspicherebbe fossero), perciò nell’operare la comparazione e quindi la scelta tra eligibili bisogna tenere presente l’ordinamento gerarchico dei criteri di scelta stessi, ovvero di ciò che è più eligibile tra eligibili.

Secondo Zadro⁴²⁸, l’ultimo luogo notevole (C) si riferirebbe alle «comparazioni non-graduate» (pg. 147) perché, come anche ha rilevato anche Brunschwig, qui a confronto non sono predicazioni comparative ma predicazioni di cui una ha una certa caratteristica che l’altra invece non ha affatto. Dunque, possiamo affermare, quella del gradazionismo logico non è una condizione indispensabile per la comparazione, che può essere operata anche «direttamente» (*εὐθέως*) con due valori soltanto, ad esempio: è bene per natura/non è bene per natura *quindi* è eligibile di scelta/ non è eligibile di scelta. Anche nei confronti di termini di paragone non graduabili, quindi non immediatamente commisurabili, per sapere cosa è “più” dell’altro è sufficiente (A) fare una sorta di “sottrazione” dell’uno rispetto all’altro e individuare così il maggiore dei due e quindi il più preferibile. Questo Aristotele avrebbe inteso dire con «eliminare l’eccedenza di superiorità» tra termini di comparazione.

Alla luce di queste analisi qui proposte, che hanno cercato di confrontarsi esaustivamente con tutti i luoghi notevoli «sul più e sul meno» dei *Topici* di Aristotele, è possibile affermare che la nozione di verità, anche quando non espressamente

⁴²⁸ A. ZADRO, *op. cit.*, pg. 147.

richiamata, è sempre implicitamente presupposta nel processo di attribuzione o di non-attribuzione di ciascuno dei quattro predicabili ad un soggetto. Ed oltre che presupposto è anche in qualche modo *fine* del processo di attribuzione stesso, volto ad appurare dialetticamente l'effettiva conformità di strutture logiche, come ad esempio gli schemi dei luoghi notevoli, a πράγματα. Tuttavia la dialettica e la logica della comparazione in particolare sono procedure "a-proairetiche", vale a dire che tra i pur molti vantaggi che offrono a chi vi si dedichi, non c'è la soluzione decisionale che si attua nel compiere la scelta. La dialettica infatti si ferma là dove comincia il compito e la responsabilità del filosofo:

T4.23 [Aristot., *Top.*, VIII, 14, 163b 12 - 16] - «In relazione alla conoscenza ed alla saggezza filosofica il poter vedere e il riuscire a vedere con uno sguardo complessivo ciò che risulta da ciascuna delle due ipotesi non è piccolo strumento; non resta, infatti, che scegliere correttamente una delle due (πρός 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).

E per compiere siffatte <scelte dialettiche> bisogna essere naturalmente portati ed è questo l'essere naturalmente portati secondo verità: l'essere capaci di scegliere bene il vero e di fuggire il falso, la qual cosa possono fare coloro che sono bene venuti al mondo: bene infatti sapendo amare e bene odiare ciò che loro è offerto, bene sanno giudicare ciò che è di maggior valore (δεῖ δὲ πρὸς τὸ τοιοῦτον ὑπάρχειν εὐφυνᾶ, καὶ τοῦτ' ἔστιν ἢ κατ' ἀλήθειαν εὐφυῖα, τὸ δύνασθαι καλῶς ἐλέσθαι τὰ ληθές καὶ φυγεῖν τὸ ψεῦδος· ὅπερ οἱ πεφυκότες εὖ δύνανται ποιεῖν· εὖ γὰρ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες τὸ προσφερόμενον εὖ κρίνουσι τὸ βέλτιστον).

Di questo passaggio abbiamo modificato la traduzione di εὐφυῖα data da Zadro («nobiltà di natura») in «essere naturalmente portati», preferendo seguire in questo Smith, il quale precisa: «The term *euphuēs* I have translated 'naturally gifted' means, by its etymology, 'well-grown': it's senses include 'of good natural disposition', 'naturally suited (to something)', or 'naturally clever'. It could be applied to the naturally virtuous <men>, and it could also apply to those with a natural talent or genius for understanding things»⁴²⁹ - precisazione con la quale concordiamo, diversamente appunto da Zadro che intende «la capacità di cui si parla come una sorta di non solo acquisita nobiltà, che invano Tricot cerca di ridurre alla capacità "des les gens bien donés"»⁴³⁰. Ma se non è l'aver natali altolocati determinate per il raggiungimento di

⁴²⁹ R. SMITH, *op. cit.*, pg. 154.

⁴³⁰ A. ZADRO, *op. cit.*, pg. 541.

una buona risoluzione dialettica, non lo è nemmeno, come scrive Barnes, l'apprendistato o «l'esercizio di una tecnica (*l'entraînement dialectique*) in quanto tale»:

[Barnes, 1991, pg. 111] - «Ainsi, "l'aptitude à apporter au problème des arguments dans les deux sens", ici exprimée par l'aptitude à inférer indifféremment à partir de deux hypothèses contradictoires, est supposée présenter quelques avantages philosophiques. Cependant, savoir faire un choix définitif entre le vrai et le faux est clairement attribué au fait d'une "bonne disposition naturelle" ou à un "don naturel" [*εὐφροῦν*]. La dialectique offre, sous la forme qui convient, le matériau sur lequel on peut exercer ce don. Ainsi, ce n'est pas l'entraînement dialectique en lui-même qui nous rend plus apte à choisir le vrai et à rejeter le faux». ⁴³¹

Smith, dal canto suo per spiegare questo passo, introduce la nozione di «buona salute epistemica» (*epistemic health*), una sorta di appurata onestà intellettuale del dialettico, quale pre-condizione deontologica indispensabile per l'adempimento di una seria attività di ricerca, soprattutto qualora basata sul confronto:

[Smith, 1998, pg. 154 - 155] - «Aristotle wishes to show that the technique of becoming familiar with the arguments for and against any thesis is an important instrument for theoretical inquiry. Now the purpose of theoretical inquiry is to discover the truth; and this requires choosing the right alternative with respect to any problem. A natural talent for doing this will be a natural disposition to choose the true and flee from the false, analogous to the natural dispositions to hate and love possessed by those with natural virtue. Such a natural disposition would be a kind of epistemic health: a person so disposed would be inclined to regard that which is true and primary by nature as most convincing». ⁴³²

Da un punto di vista operativo, la dialettica può porre gli elementi di scelta, chiarire le alternative, portare a conseguenza determinate premesse e confrontare l'una con l'altra le conclusioni tratte, ma non potrà *mai* risolvere meccanicamente il problema dilemmatico nell'operare una decisione che non interpelli l'indole personale di chi tale strumento adotta, come Brunshwig precisa distinguendo qui «*éléments du choix*» da «*moyens de choisir*»:

[Brunshwig, 2007, pg. 302] - «Une fois que l'exercice dialectique a permis d'inventorier les conséquences de deux hypothèses opposées, c'est-à-dire d'argumenter *pro* et *contra*, l'étape qui rest (*λοιπόν*) à franchir relève du «don naturel» (*εὐφροῦν*), capable d'opérer «le bon choix» entre le vrai et le faux. L'on

⁴³¹ J. BARNES, *Philosophie et dialectique*, in AA.VV., *Penser avec Aristote, Études reunies sous la direction de M. A. SINACEUR*, Eres, Toulouse, 1991, pg. 107 - 114.

⁴³² *Op. cit.*, pg. 154 - 155.

constate que l'habileté dialectique n'est plus en jeu à ce stade; elle fournit les éléments du choix, non les moyens de choisir. On notera les connotations éthiques (et politiques?) de la description: le choix du vrai de préférence au faux est l'application, «au niveau de la vérité» («in respect to truth», Smith), du «discernement du meilleur»; ceux qui jouissent de ce don naturel «aiment» comme il faut et «détestent» comme il faut»⁴³³.

È probabile che nel fare riferimento nella sua traduzione ad una «nobiltà di natura» del soggetto di scelta Zadro avesse in mente l'altrettanto celebre passo aristotelico sull'εὐφροσύνη di *Eth. Nic.* III, 5, 1114a 31 - 1114b 12, ma, diversamente da quel passo, nel descrivere i limiti strumentali dei *Topici* si sta esponendo quella preconditione di attitudine alla verità, che in ultima analisi "fa la differenza" rispetto al mero padroneggiamento di una tecnica. Nel passo dell'*Etica*, effettivamente Aristotele sembra implicare una sorta di autocondizionamento endogeno del carattere individuale che si ripercuote primariamente nell'atto di scegliere «il vero bene»:

T4.24 [Aristot., *Eth. Nic.* III, 5, 1114a 31 - 1114b 12] - «Se, poi, uno dicesse che tutti seguiamo il bene che ci appare tale (εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ), ma che non siamo padroni del modo in cui le cose ci appaiono (τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι), ma che ad ognuno, sulla base delle caratteristiche che possiede, appare <buono> un fine diverso (ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ), <gli si dovrebbe rispondere> che se ciascuno è in qualche modo causa del proprio stato abituale, lui stesso sarà, in qualche modo, anche causa del modo in cui gli appariranno le cose (εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἐξέως ἐστὶ πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἐστὶ πως αὐτὸς αἴτιος). Se, al contrario, nessuno è causa dell'agir male, ma ognuno compie atti viziosi per ignoranza del fine, pensando che per mezzo di tali atti arriverà all'ottimo (εἰ δὲ μὴ, οὐθεις αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὐτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι), allora perseguire il fine non risulta frutto di scelta personale (ἢ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ ἀνθαίρετος), ma deriva dal fatto che, per natura, si deve essere dotati come di un occhio <particolare> con cui giudicare correttamente e scegliere il vero bene (ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἢ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται) e, ben dotato dalla nascita, sarà colui per cui ciò avviene naturalmente in modo corretto (καὶ ἔστιν εὐφροσύνης ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν). Infatti la conoscenza del bene è la cosa piú grande e piú bella, conoscenza che non è possibile né apprendere né ricevere da un altro (τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὁ παρ' ἑτέρου μὴ οἶόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν), ma ognuno la possederà così come gli è stata data per natura, e il possedere naturalmente tale conoscenza, in modo bello e nobile, verrà ad essere la perfezione naturale vera e completa (ἀλλ' οἶον ἔφυ τοιοῦτον ἔξει, καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἢ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἂν εἶη εὐφροσύνη)».⁴³⁴

⁴³³ *Op. cit.*, pg. 302.

⁴³⁴ Aristot., *Eth. Nic.* III, 5, 1114a 31 - 1114b 12. Ed. critica: I. BYWATER, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford, 1894¹, 1962; Trad. it. ARISTOTELE, *Le tre etiche*, a c. di A. Fermani, Bompiani, Milano, 2008, pg. 545.

Nei *Topici*, a nostro avviso, non si sta facendo un discorso classista ed elitarista in riferimento ad una presunta “eugenetica” aristocratizzante, ma, al termine di una trattazione di metodologia dialettica (e la collocazione del passo al termine dell’opera non è casuale) quanto vuole esprimere è probabilmente che la sola tecnica non è sufficiente a ben decidere ad esempio in un dilemma etico; e là dove non arriva l’esperienza, l’esercizio o la logica, arriverà soltanto l’indole e l’inclinazione affinata del dialettico-filosofo, - in questo diverso dalla figura del dialettico-sofista -, nel suo “innato” (εὐφροσύνης) ed incondizionato perseguimento della verità. Dove non arriva la ragione, può arrivare forse un qualche sentire interiormente: sia nell’*Etica* che nei *Topici*, Aristotele sembra parlare di uno «sguardo» (ὄψις), o comunque di una capacità di osservazione d’insieme, ulteriore rispetto alla semplice vista (συννοεῖν), che può essere intesa come una sensibilità personale che, qualora sia ben connaturata, nella capacità di decidere supera *d’emblée* ogni ponderazione logico-dialettica. Aristotele sembra perciò infine indulgere ad un confrontarsi e ad uno scegliere *non sola ratio* la cui decisione ultima spetta alla sensibilità naturale del «ben prediligere» (εὖ... φιλεῖν). La logica e la logica della comparazione in particolare, per quanto «non strumento da poco» (οὐ μικρὸν ὄργανον), non può arrivare oltre; nell’ultimo tratto, quando tutti i confronti possibili sono già stati compiuti, il filosofo che ama la verità deve «ben giudicare» da sé (εὖ κρίνειν) e scegliere infine per «ciò che è di maggior valore» (τὸ βέλτιστον)

V.

- INTERPRETAZIONI -

L'OMBRA DI TOMMASO. Interpretazioni su verità e comparazione in Aristotele

Nel presente capitolo saranno presentate e discusse alcune posizioni interpretative rilevanti in merito al tema della verità e della comparazione in Aristotele. In un certo senso, sarà qui ripreso il discorso del capitolo II della presente ricerca, dove si arrivava ad escludere un'origine aristotelica di quel gradazionismo logico e ontologico, che presumeva, a partire dal passo di *Metaph. α 1, 993b 19 - 31 (T1.1)*, più *gradi di verità*, corrispondenti a più *gradi* incrementali *di essere*, per cui si sarebbe detto "più vero" ciò che fosse stato "più essere". Sempre al cap. II, si postdatava questa concezione, forse ad Alessandro di Afrodisia o comunque ad una sensibilità di foggia più tardiva, quale quella medio- e neoplatonica: dalle Ipostasi della tarda antichità fino alle teologie scolastiche medioevali avevamo osservato come si andò affermando l'idea di una graduabilità del reale, estranea all'originaria *Weltanschauung* di Aristotele, ma che tuttavia traeva più d'un suo riferimento dottrinale dalla stessa logica aristotelica, una logica che sarà poi detta «comparativa» (*συγκριτικόν*), perché capace di permettere il confronto argomentativo a diversi livelli, secondo maggiore o minor grado.

Questa logica doveva meglio rispondere a quelle esigenze trascendentistiche o creazionistiche che andavano via via imponendosi, e perciò, in tema di verità, accanto al corrispondentismo classico si fece strada - in nome di quella stessa autorità logica di Aristotele - un «comparativismo gradazionista», che pure non gli poteva autenticamente appartenere:

T5.1 - «Questo modo <scil. proprio della logica aristotelica> di considerare la verità, quale eventuale proprietà delle proposizioni, è rimasto presente in tutto il pensiero occidentale, sino ad oggi; tuttavia, si è talora contestato che esso fosse l'unico legittimo. Nella tradizione platonizzante (anche se terminologicamente non in Platone medesimo, <ma nel neoplatonismo>) si trova infatti anche un'accezione ontologica della nozione di verità, intesa del tutto indipendente dal pensiero e dai discorsi degli uomini: come l'Essere «vero» o la Realtà «vera». [...] In questo senso, «vero» si contrappone non al falso o all'erroneo, bensì a ciò che è soltanto apparente [...] o comunque dotato d'un grado di realtà inferiore e derivato (come le cose sensibili, nel platonismo, in quanto copie delle Idee). Con il cristianesimo si ebbe addirittura l'identificazione della Verità con Dio stesso («Io sono la via, la verità, la vita» riporta il Vangelo giovanneo) e in particolare, nel quadro del dogma trinitario, con il Verbo o Logos divino. Ma il dogma della creazione imponeva poi un'attribuzione della verità (naturalmente nel senso ontologico) anche alle cose sensibili, dal momento che ogni elemento del creato, anche il più modesto, è necessariamente conforme all'idea archetipa, presente nell'intelletto divino, in base alla quale esso è stato creato. E per questo motivo il termine «vero» venne annoverato, dalla scolastica, fra i termini cosiddetti "trascendentali". Nel lessico scolastico, questa è la verità «metafisica», da distinguere dalla verità «logica», relativa cioè alla conoscenza umana, e dalla verità «morale» che è la semplice sincerità o veridicità. Ma già S. Tommaso avvertiva <in un certo qual modo> che il senso più proprio della nozione di verità rimaneva il secondo, come a suo tempo definito da Aristotele»⁴³⁵.

La grande maggioranza degli interpreti è concorde nell'attribuire alla lettura tommasiana di Aristotele la teoria della verità come corrispondenza. In realtà, come abbiamo visto nel precedente capitolo, la storia della verità come «corrispondenza» è molto più antica dell'interpretazione di Tommaso. Ma, quanto deve essere qui aggiunto è che l'Aquinate, come è ha notato Künne, «è assai distante dall'attribuire ad Aristotele la formula della verità come corrispondenza. Infatti egli considerò il secondo termine della relazione essere l'oggetto (*res*) al riguardo del quale si dà il pensiero vero, e immediatamente dopo aver spiegato la verità in termini di concordia, egli procedette nello spiegare la <sua> formula della verità come corrispondenza servendosi dell'aiuto <non di quanto era stata la definizione completa, ma servendosi solo di quanto era stato> il *definiens* di 'vero' per Aristotele in *Metaph.* Γ 7, 1011b 26 - 27»⁴³⁶:

T5.2 [Thomae Aquinates, *Summa contra gentiles*, I, 59] - «La verità dell'intelletto è la concordia tra l'intelletto e la cosa; secondo ciò che l'intelletto [n.b. solo da qui in

⁴³⁵ S. LANDUCCI, voce «Verità» in AA.VV., *Filosofia, Grande Enciclopedia Tematica - L'Universale*, Garzanti, Libri, 2003, pg. 1192, *Cors. ns.*

⁴³⁶ W. KÜNNE, *Conceptions of Truth*, OUP, Oxford, 2003, pg. 103.

poi comincia la citazione da Aristotele] “dice essere ciò che è che è o ciò che non è che non è” (veritas intellectus <est> adaequatio intellectus et rei; secundum quod intellectus ‘dicit esse quod est vel non esse quod non est’).

Quanto si vuole qui rilevare è che fu Tommaso ad introdurre, forse consapevolmente, l'aspetto intellettuale (*intellectus*, ripetuto due volte, in prossimità della citazione aristotelica) della *sua* dottrina della verità come corrispondenza, costruita con un “pezzo” preso dalla definizione aristotelica di vero (il quale diceva semplicemente “il vero è...” e poi seguiva la parte citata da Tommaso, ma senza riferimento all'intelletto). Riteniamo che qui Tommaso non volesse spiegare il testo di Aristotele, ma avesse il deliberato intento di servirsi di esso. L'introduzione di una verità specificata come «dell'intelletto» in riferimento alla dottrina aristotelica della verità, portò a domandarsi e a distinguere quell' “altra” verità che non fosse la verità «dell'intelletto», identificata poi essere la verità «delle proposizioni». Ed è indubbio che nel confronto tra «verità delle proposizioni» e «verità dell'intelletto», quest'ultima fosse ritenuta *più* importante della prima, tanto da arrivare forse a ritenere, in virtù di questo primato, la verità dell'intelletto *più vera* della verità delle proposizioni dando così adito all'intendimento d'esistenza di verità superiori rispetto a verità sottordinate⁴³⁷. Come è altrettanto vero, abbiamo visto al Capitolo II, che Tommaso stesso contribuì attraverso la sua interpretazione di Aristotele a suffragare la concezione d'esistenza di quella Verità *ontologico-metafisica* di matrice neoplatonizzante.

Alla luce di questo, nel presente capitolo osserveremo come l' “onda lunga” dell'influenza di Tommaso, per quel che concerne questo tema specifico, ebbe

⁴³⁷ «Poiché per Tommaso la verità è adeguazione e poiché l'adequazione è da concepirsi come una specie di uguaglianza tra intelletto e cosa, ne segue che, affinché permanga costantemente questa uguaglianza, ogni volta che muta la cosa, anche l'intelletto dell'uomo deve mutare il suo giudizio su di essa nello stesso modo e nella stessa misura secondo cui essa muta (cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 6). Non è l'intelletto a misurare la cosa nel conoscerla, ma è piuttosto la cosa a misurare l'intelletto nel farsi conoscere (cfr. *Ibid.*, q. 1, a. 2). L'uomo non può mai possedere mai definitivamente la verità delle cose. Poiché la verità delle cose si forma nel suo intelletto dipende costantemente dall'essere che le cose manifestano mutevolmente nel tempo, l'uomo ha l'obbligo continuo di osservare l'essere che le cose via via manifestano e di riformulare continuamente i suoi giudizi sulle cose in base alle nuove conoscenze che ne acquista. Del resto, se le cose sono causa della verità che si origina nell'intelletto dell'uomo e se, quindi, il giudizio che l'uomo formula intorno alle cose ne è l'effetto, è evidente che mutate le cose, che sono causa, devono mutare anche i giudizi, che sono effetto. [...] <Per Tommaso> qualsiasi conoscenza di ogni uomo, in se stessa considerata, è sempre vera come verità soggettiva [...] Ciò che l'intelletto di un uomo pensa è vero rispetto a ciò che è nel suo intelletto e in pratica ogni uomo è sempre nella verità (soggettiva), anche se, rispetto alla verità delle cose (o oggettiva), egli potrebbe trovarsi nella più completa falsità. Perché l'intelletto sia nella verità occorre che l'intelletto si lasci misurare dalle cose, nelle quali la verità essenziale non muta né nel tempo né nello spazio né si adatta alle capacità apprensive dell'intelletto umano che le indaga». F. FIORENTINO, *Introduzione* (in particolare § 10. *La verità in S. Tommaso*), in TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a c. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005, pg. 83 e 84.

ripercussioni di lontano e impensato termine nelle interpretazioni di A. Trendelenburg, di F. Brentano e di M. Heidegger.

PARTE PRIMA – TRENDELENBURG E BRENTANO SU VERITÀ E COMPARAZIONE IN ARISTOTELE.

§ 1. TRENDELENBURG SU VERITÀ, RELAZIONE E ANALOGIA DI PROPORZIONALITÀ

Andremo ora a mettere in luce alcune considerazioni di Adolf Trendelenburg (1802 - 1872) in merito a verità e comparazione in Aristotele. In merito al tema della verità, ne rileveremo due diverse concezioni giustapposte, in merito al tema della comparazione ci confronteremo in particolare con il suo intendimento di analogia e di relazione. Nell'economia della nostra trattazione, la scelta di confrontarsi con un autore quale Trendelenburg non è casuale, perché, per quanto non abbia egli tematizzato esplicitamente dottrine comparativiste, nel suo apporto di filosofo e di studioso di Aristotele è possibile leggere il suo farsi tramite di una certa lettura scolasticheggiante circa la topica del «più» o «meno vero» che qui ci proponiamo ancora di indagare.

Questo interprete, forse più noto come attento critico della dialettica hegeliana, può essere infatti collocato di diritto anche all'inizio di una rinnovata tradizione di studio della logica aristotelica e delle sue categorie in particolare. Alle categorie di Aristotele, del resto, già aveva dedicato la sua prolusione accademica «*De Aristotelis categoriis*» nel 1833, ma è alla sua ampia «*Storia delle categorie*» del 1846 e, in modo specifico, alla sua prima parte, «*La dottrina delle categorie in Aristotele*», a cui qui faremo riferimento.

In questa sua opera si possono essenzialmente rinvenire due indicazioni in merito alla nozione di verità in Aristotele, e, più precisamente, in merito ai “luoghi” di verità, ovvero rispetto a *dove* è possibile individuare razionalmente qualcosa come «vero». Secondo Trendelenburg, i due luoghi crocevia di verità in Aristotele sono il *giudizio* e *l'intelletto*. Queste due indicazioni, che danno rispettivamente origine a *verità di giudizio* e *verità intellettive* (o *di concetto*), traggono la loro origine, oltre che dall'interpretazione di Tommaso, da due diversi passi, due tra i più importanti e influenti passi in merito alla nozione di verità del *Corpus aristotelicum*, quali quello sul

“discorso apofantico” e quello cosiddetto sulla “intellezione degli indivisibili”, il cui contenuto, rispettivamente, qui riportiamo in forma succinta:

T5.3 [Aristot., *De Int.* 4, 17a 2 - 3] - «Non ogni <discorso> è enunciativo, bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o dire il falso (ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς <λόγος>, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει)».

T5.4 [Aristot., *De An.*, III 6, 430b 27] - «L'intelletto però non sempre lo è <vero o falso>, ma è vero quando il suo oggetto è il che cosa nel senso dell'essenza (ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς <ἀληθῆς ἢ ψευδῆς>, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς) e non predica qualcosa di qualcosa».

Rileviamo qui soltanto come, nel primo brano, luogo della verità viene indicato essere il «λόγος ἀποφαντικός», il giudizio predicativo, quel particolare tipo di asserzione della cui formulazione soltanto è possibile poter propriamente dire «vero» o «falso», mentre, nel secondo brano, luogo della verità viene indicato essere il «νοῦς» stesso, la facoltà intellettuale dell'uomo, qualora essa comprenda l'essenza propria del suo oggetto di conoscenza. Intelletto e giudizio sembrerebbero perciò avere in comune la caratteristica di poter accogliere entrambi ed entrambi soltanto la proprietà di «essere vero». O almeno così Trendelenburg sembra intendere quando, innanzitutto in merito al giudizio (*Urtheil*), in tre suoi differenti passi, scrive:

T5.5. a - «Soltanto col giudizio, il quale è orientato su ciò che raffigura idealmente la realtà, può esserci istanza di verità (*Erst mit dem Urtheil, das darauf gerichtet ist, das Wirkliche geistig darzustellen, tritt der Anspruch auf Wahrheit auf*)»⁴³⁸.

b - «In realtà, è solo col giudizio che sorge la possibilità della predicazione vera e di quella falsa (*Zwar entsteht erst mit dem Urtheile die Möglichkeit der wahren und falschen Aussage*), e senza una tale relazione i concetti isolati come le categorie restano vuoti. Poiché però sono elementi del giudizio, all'interno del quale servono ad esprimere il reale e le sue relazioni, ecco allora che pure le categorie recano in sé il riferimento alla realtà e un significato oggettivo»⁴³⁹.

⁴³⁸ A. TRENDELLENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre, Zwei Abhandlungen. I., Aristoteles Kategorienlehre*, Verlag von G. Bethge, Berlin, 1846 (Nachdruck Hildesheim, Olms, 1963²); trad. it. *La dottrina delle categorie in Aristotele, con in appendice la prolusione accademica del 1833 «De Aristotelis categoriis»*, a c. di G. Reale, trad. di V. Cicero, Vita & Pensiero, Milano, 1994, pg. 91.

⁴³⁹ *Ibidem*, pg. 95. Cfr. su questo: «Soltanto col giudizio sorgono per Aristotele verità ed errore: verità si ha quando la connessione o separazione di predicato e soggetto (ossia il giudizio affermativo o negativo) corrispondono rispettivamente a una relazione o scissione reali; il giudizio contiene dunque, come sottolinea il passo degli *Analitici Secondi* <I, 22, 83a 1 - ss. commentato da Trendelenburg> un'essenziale riferimento alla realtà, riferimento nel quale il pensare vero e proprio (il *kategorēin* in senso forte) trova la propria misura: ecco perché la sostanza è il fondamento del giudizio, quale soggetto del giudizio originario nel quale i predicati esprimono le proprietà della cosa secondo la loro *genesi reale*. Le categorie allora, benché definite al di fuori del vero e del falso, esprimono come elementi del giudizio

c. - «É dunque verosimile che Aristotele abbia preso le mosse dall'esame della proposizione o del giudizio come da quel tutto logico nel quale è innanzitutto presente l'istanza di verità (*Es ist wahrscheinlich, dass Aristoteles von der Untersuchung des Satzes oder Urtheils als eines logischen Ganzen ausging, das zuerst auf Wahrheit Anspruch macht*)»⁴⁴⁰.

Si può qui già notare come, nell'ultimo passo (c.), venga detto «il giudizio» o (*oder*), con un sinonimo che dice di più di quanto vorrebbe dire, «la proposizione» (*Satz*), anticipando e lasciando trasparire che cosa per «giudizio» Trendelenburg intendesse, vale a dire «la frase» intesa come correttezza logico-grammaticale, l'asserzione predicativa nella sua formulazione essenzialmente *linguistica*. Questo per Trendelenburg è dunque il primo luogo nel quale risiede la verità. Ma più interessante ancora è forse il secondo, quello che egli stesso chiama «*die Wahrheit des νοῦς*», la verità dell'intelletto, che ha luogo quando, nella conoscenza, essenza e definizione si incontrano. Il rilievo di tale riferimento è tanto saliente che per due volte in poche pagine viene testualmente citato per intero:

T5.6. a. - «Non mancano i luoghi secondo cui l'«essenza» e il «che cos'è» [*scil.* la definizione] (*τὸ τί ἦν εἶναι* e *τὸ τί ἐστὶ*) significano la stessa cosa e sembrano scambiarsi vicendevolmente. [...] Altri luoghi, invece, ne presuppongono la radicale differenza, come per esempio *De An.*, III 6, 430b 27, «L'intelletto però non sempre lo è <vero o falso>, ma è vero quando il suo oggetto è il che cosa nel senso dell'essenza (*ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς <ἀληθῆς ἢ ψευδῆς>, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς*)», in cui il significato pregnante di entrambe le locuzioni - *τὸ τί ἦν εἶναι* e *τὸ τί ἐστὶ* - viene utilizzato al fine di esprimere con formula concisa la verità dell'intelletto (*die Wahrheit des νοῦς*)»⁴⁴¹ [...].

b. - «Da qui <dalla considerazione secondo cui l'essenza di qualcosa è detta nella suo "che cosa" definitorio> si ricava anche il senso della breve espressione con cui Aristotele definisce la verità dell'intelletto (*die Wahrheit des νοῦς*) nel *De An.*, III 6, 430b 27, «L'intelletto però non sempre lo è <vero o falso>, ma è vero quando il suo oggetto è il che cosa nel senso dell'essenza (*ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς <ἀληθῆς ἢ ψευδῆς>, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς*)». L'intelletto pensa il vero quando pensa l'essenza del fenomeno secondo il fondamento generativo (*Der Verstand denkt wahr, wenn er das Wesen der Erscheinung nach dem hervorbringenden Grunde denkt*). In questa attività che si contrappone all'apparenza materiale, Aristotele vede il *proprium* dell'intelletto in modo analogo al *proprium* della vista, che è quello di

relazioni reali, e quindi si riferiscono a un contenuto oggettivo». M. MANGIAGALLI, *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg*, Cusl, Milano, 1983, pg. 42.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, pg. 83.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pg. 119.

percepire i colori e di separare in questo modo una forma sensibile dalla materia sensibile (ὥσπερ τὸ ὄραν † τοῦ ἰδίου ἀληθές)»⁴⁴².

Il contesto del brano aristotelico menzionato è quello nel quale si espongono le due operazioni proprie dell'intelletto, quali l'intellezione dei cosiddetti "indivisibili" e della capacità di formulazione in giudizi dei contenuti di intellesione. Della formulazione dei giudizi, si è già detto: essi possono essere veri o falsi e in questo primo «luogo» vale il principio di bivalenza. Non altrettanto è possibile dire nel caso dell'intellezione degli indivisibili. Gli "indivisibili" - «ἀδιαίρετα» (che, come abbiamo visto, possono essere associati a quanto Aristotele in *Metaph.* Θ 10, 1051b 17 chiama «ἀσύνθετα», le realtà "incomposte"), sono a suo avviso nozioni singole, quali enti matematici, come ad esempio, "diagonale" o "incommensurabile", o enti fisici, come "Cleone" o "bianco", che vengono colti con un atto unico di intellesione. L'intellezione, in quanto intero coglimento di realtà non scomponibili perché incomposte, è "sempre vera", nel senso che non si può mai sbagliare perché o coglie queste realtà integralmente così come esse sono oppure non le coglie affatto, ed allora di esse non vi sarà falsità o errore, ma non-conoscenza. E - scrive Trendelenburg - «*proprium*» dell'intelletto che coglie le essenze è l'essere nel vero, «*il pensare vero*». Il fatto che Trendelenburg ricordi con una certa insistenza questa caratterizzazione intellettiva della verità sarà, come vedremo, di notevole influsso su Franz Brentano.

Ma come possono coesistere questi due luoghi, apofantico e intellettuale, in un'unica nozione di verità? In Trendelenburg non ne troviamo una conciliazione e tantomeno una sintesi: sembrano rimanere due momenti distinti e giustapposti, originariamente affrontati in ambiti diversi, l'uno nella logica e l'altro nella psicologia aristotelica. Il fatto però che Trendelenburg non si preoccupi di differenziare esplicitamente verità di giudizio da verità intellettive può significare che per lui queste due concezioni non dovessero essere in alternativa e che l'una non fosse «più verità» dell'altra, ma che, possiamo arguire, entrambe le accezioni concorressero ad un unico senso di «vero».

⁴⁴² *Ibidem*, pg. 134.

Per meglio comprendere questa posizione trendelenburghiana, soprattutto in riferimento al tema della comparazione, è ora opportuno addentrarsi maggiormente nella sua “grammatica” delle categorie aristoteliche.

L'operazione concettuale che Trendelenburg svolge è, potremmo dire, quella di una scomposizione del giudizio, inteso né più né meno che come proposizione, nelle sue parti costitutive (*partes orationis*) e di un rimando all'intelletto per la sua formulazione logica. La destrutturazione operata da Trendelenburg è volta ad individuare nel giudizio-proposizione isolato i *patterns* logico-grammaticali che lo costituiscono. Questi *patterns*, poi detti «πτώσεις» (cioè, i *case* all'origine delle differenziazioni morfologiche dei termini), saranno identificati proprio con le *categorie*, spogliate, conseguentemente, di qualsiasi valore ontologico. L'«aristotelicissimo» filologo Trendelenburg, con l'acribia di un linguista analitico, suddivide la frase nelle sue unità semantiche e pone ciascuna di esse all'origine di ciascuno dei *praedicamenta*. Rispettivamente: la sostanza trova corrispondenza con il sostantivo, la quantità e la qualità con l'aggettivo, la relazione con il comparativo, il dove e il quando con l'avvebio di luogo e di tempo e le ultime quattro - agire, patire, giacere e avere - con il verbo nelle sue varie forme e diatesi. Il tanto cercato *Leitfaden*, il «filo conduttore», delle categorie aristoteliche non risulterà altro che la regolamentazione grammaticale che le tiene insieme e insieme ne garantisce il senso. (Ma, come è stato spesso rilevato⁴⁴³, quest'interpretazione non convince e già non convinse neppure allora personaggi della caratura di Ritter, Bonitz, Prantl, Zeller, e Spengler).

Per quel che riguarda nello specifico la nostra analisi, quanto si avvicina maggiormente all'idea di «comparazione» in questa ricostruzione di Trendelenburg è la categoria del «relativo» (*πρός τι*), che, secondo l'autore, non si limita al solo aggettivo comparativo di grado, appunto, comparativo, ma è ogni espressione che implica in sé un proprio complemento. Egli infatti scrive:

T5.7. a «La relazione (*πρός τι*) ha un significato più ampio di quello che potrebbe esprimere il comparativo relativo, ma come si ricava dalla trattazione successiva (*Cat.*, 7), porta sicuramente in sé tracce di riflessioni grammaticali (*Das πρὸς τι hat eine weitere Bedeutung, als dass es durch den*

⁴⁴³ Cfr. ad es. G. REALE, *Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 49, 1957, pg. 423 - 458.

relativen Comparativ begrenzt werden könnte; aber es trägt, wie in der näheren Behandlung erhellt, die Spuren der grammatischen Betrachtung deutlich an sich)».

b «La norma definitoria della relazione è individuata nella seguente condizione: il concetto, grammaticalmente espresso, deve implicare il riferimento ad un caso complementare (... *wird die Norm der Relation darin gefunden, ob der Begriff, grammatisch ausgedrückt, den Bezug auf einen ergänzenden Casus*)».

c «L'essenza della relazione viene infatti indicata nella circostanza per cui un'espressione, in sé incompleta, ha bisogno del completamento di un caso, per esempio genitivo o dativo (*Wenn nämlich der Ausdruck, für sich unvollständig, die Ergänzung eines Casus, z. B. des Genitivs, Dativs, bedarf*)». ⁴⁴⁴

Anche questa concezione in particolare andò incontro a critiche. Ad esempio, Bonitz, se fu pronto a concedere che i relativi necessariamente implicassero un riferimento ad un altro concetto (rispetto al quale essi si dicano appunto "relativi"), criticò il fatto che questa dipendenza fosse di carattere meramente linguistico, come invece voleva Trendelenburg. Nella polemica, Bonitz sostenne invece che questa dipendenza fosse, appunto, di carattere concettuale e di certo presente, ma non perché *soltanto* richiesta dalle regole della grammatica greca. Il riferimento del relativo al suo relato è necessario perché si regga concettualmente la categoria della relazione e non perché dicendo «figlio» o «maggiore» debba immediatamente seguire il suo complemento di specificazione (o di paragone) «di chi?, di che cosa?», infatti già di per sé ogni «figlio» *concettualmente* implica un relativo «padre» e ogni «maggiore» un «minore». La comparazione di relativi perciò non sarebbe un esito di specificazioni linguistiche, ma piuttosto un meccanismo logico già previsto dallo statuto dei relativi stessi. Anche perché -rilevava Bonitz - non esiste un "caso" o una "parte" del discorso in senso stretto che esclusivamente indichi la relazione:

T5.8 - «Ora, però, è possibile indicare un contrassegno contenuto nella forma *grammaticale* della parola per questa necessità di aggiungere un caso dipendente? Certamente no. Solo dal concetto della parola risulta la necessità di questa aggiunta complementare. Così si spiega infatti, poiché in nessun modo la forma grammaticale è il *prius* per il rapporto logico, che Trendelenburg, il quale per tutte le altre categorie indica agevolmente la parte del discorso che ha fornito il filo conduttore per scoprire proprio quella categoria, a proposito della relazione si mantenga molto sulle generali: "la relazione (*πρός τι*) ha un significato più ampio di quello che potrebbe esprimere il

⁴⁴⁴ A. TRENDELENBURG, *op. cit.*, pg. 103 e 111.

comparativo relativo, ma come si ricava dalla trattazione successiva (Cat., 7), porta sicuramente in sé tracce di riflessioni grammaticali»⁴⁴⁵.

In generale, insomma, la forzatura di Trendelenburg sarebbe stata quella, per così dire, di aver preso Aristotele “troppo alla lettera”, nel senso di essersi limitato ad interpretare la letteralità delle categorie (e il giudizio “luogo-di-verità” che le esprime) come mera formulazione linguistica. In sostanza, proprio la sua tesi di impianto, nonché la più originale ed innovativa, oltre che non trovare sostegni testuali forti, non dava sufficiente ragione della valenza d'organizzazione del reale in riferimento alla sostanza individuale, valenza peculiare delle categorie aristoteliche.

Ma quanto invece si deve riconoscere è che Trendelenburg si pose correttamente in quella tanto dibattuta *querelle* sulla «rapsodicità» o «indeducibilità» delle categorie di Aristotele, oggetto di critica a partire da Kant e poi da Hegel. Quanto Trendelenburg infatti riconobbe fu la non-riducibilità delle molte categorie ad uno, la loro non-omologabilità semplificazionista in rispetto ad un unico genere. Peculiarità di ciascuna delle categorie è infatti quella di poter individuare e *distinguere* un diverso aspetto della realtà, quasi fossero una sorta di griglia concettuale entro cui poter catalogare il dato sensibile. Ma, se le varie «voci» di questa griglia (per Trendelenburg, «voci» individuate a base grammaticale), servono a distinguere diversi aspetti del linguaggio e della realtà, allora devono essere esse stesse fra loro “distinte” e diversificate per poter indicare qualcosa di diverso: le varie categorie, in questo senso, risultano essere parametri diversi che indicano aspetti diversi e che non possono essere semplificabili in uno o l'uno all'altro. Sorge allora il problema di capire cosa accomuna la diversità propria delle varie categorie, di che cosa tiene insieme le varie voci della griglia nella loro strutturata intelaiatura logica. «Nella *logica* le categorie servono per distinguere l'omonimia»⁴⁴⁶ e, certo, ricorda giustamente Trendelenburg, «la *sostanza*, la quale precede le altre categorie, che è anteriore per natura, è apparso come il vero punto di vista della classificazione categoriale»⁴⁴⁷, ma questo ancora non gli è sufficiente per spiegare l'unità della configurazione aristotelica delle categorie. Ciò che

⁴⁴⁵ H. BONITZ, *Über die Kategorien des Aristoteles*, «Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist Klasse», Bd. X, Heft 5. (1853); trad. it. *Sulle categorie di Aristotele*, a c. di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano 1995, pg. 114.

⁴⁴⁶ A. TRENDELENBURG, *op. cit.*, pg. 255.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, pg. 276.

sorregge lo schema è, secondo Trendelenburg, *l'unità di analogia*, un'unità metagenerica, accomunante nella differenza⁴⁴⁸.

Seguire Trendelenburg nel suo studio sull'analogia può aiutare meglio a capire la comparazione in Aristotele. Egli infatti, riferendosi ad *Eth. Nic.* V 6 e 7, rileva come l'analogia aristotelica si fondasse originariamente su un rapporto di proporzione, intesa ora come *proporzione aritmetico-quantitativa*, ora come *proporzione geometrico-qualitativa*. La proporzione aritmetico-quantitativa, come dice il nome, è basata su grandezze numeriche, la proporzione geometrico-qualitativa su grandezze spaziali. Che si tratti di due proporzioni distinte «viene confermato dal fatto che Aristotele contrappone l'analogia <geometrica> - scrive Trendelenburg - proprio al *più-e-meno* (*μᾶλλον καὶ ἧττον*), il quale corrisponderebbe alla proporzione aritmetica (*De part. anim.*, I 4, 644a 16)»⁴⁴⁹. Si tratterebbe cioè di due procedimenti di confronto o di commisurazione, istituibili in base ad *una certa regolarità di rapporti* dei termini di paragone, e stabilire la regolarità di questi rapporti è quanto dà fondatezza alla analogia. «Tale uguaglianza di rapporti - aggiunge - non è legata al fatto che il genere sia lo stesso, ma anzi l'analogia può valere anche tra termini che non appartengono allo stesso genere e questo a suo avviso è il caso delle categorie. L'analogia che Trendelenburg ha in mente, come è stato scritto⁴⁵⁰, è la cosiddetta *analogia di proporzionalità*, vale a dire quel rapporto che utilizza, in senso proprio o metaforico, un termine per vari soggetti, ma secondo la *diversa* misura che conviene (che è proporzionata) ai singoli soggetti⁴⁵¹. La molteplicità dell'essere, in questo senso, viene salvaguardata dalla molteplicità delle sue categorie (e prima tra esse dalla sostanza individuale), espresse, secondo Trendelenburg, dalle molteplici forme grammaticali.

⁴⁴⁸ «L'unità dell'analogia va al di là di quella del genere e può determinare il rapporto reciproco tra le categorie ... la comunanza dell'analogia non è intaccata dalla diversità delle categorie», A. TRENDELEBURG, *op. cit.*, pg. 243.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, pg. 245.

⁴⁵⁰ «Sotto un certo aspetto l'interpretazione di Trendelenburg ha colto nel segno, nel senso che ha dimostrato come la dottrina aristotelica delle categorie abbia effettivamente il carattere rapsodico denunciato da Kant e da Hegel. Il filo conduttore grammaticale infatti, non è sufficiente a conferire alle categorie una vera unità, poiché per Aristotele, osserva giustamente il filosofo tedesco, le categorie non si lasciano né ridurre l'una all'altra, né ridurre a un principio comune. La sola unità che le categorie possiedono è l'unità di analogia, intesa correttamente da Trendelenburg come *analogia di proporzionalità*. Ma questo tipo di analogia non serve a conferire unità all'intera realtà, né è possibile stabilire se le categorie, e l'analogia che le riguarda, si applichino anche a Dio, perché di questo Aristotele non dice nulla. Probabilmente per Trendelenburg questo non è un pregio, ma un difetto, pertanto si può pensare che, a suo avviso, Aristotele non si sottragga completamente alla critica di Kant, che appare in gran parte giustificata». E. BERTI, *La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger*, in AA. VV., *Categorías e inteligibilidad global*, Actas del primer Congreso internacional de ontología, Bellaterra, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1994, pg. 78. *Cors. ns.*

⁴⁵¹ Cfr. B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, vol. 2, pg. 558.

Che l'autore deliberatamente avesse preferito questa forma di analogia per spiegare il nesso tra le categorie di Aristotele è evidente dal fatto che ne rifiutasse l'alternativa, e cioè, che rifiutasse quell'*analogia di attribuzione* che invece sarà fatta propria, come vedremo, dal suo allievo Brentano. Trendelenburg, infatti, in una sua nota, prende le distanze proprio da Plotino, originario sostenitore dell'attribuzione *ad uno*, il quale, «dopo aver affermato che i generi supremi sono gli stessi ... specifica «*Dicendo "medesimi" intendiamo però in senso analogico e omonimo* (Δεῖ μέντοι τὸ «ταῦτά» ἀναλογία καὶ ὁμωνυμία λαμβάνειν, - Plot., *Enn.*, VI 3, 1, 1130 13 [ed. Creuzer])»⁴⁵². Non è questo il tipo di analogia che Trendelenburg vede in Aristotele, a differenza di Tommaso, Suarez e degli altri aristotelisti di matrice scolastica, maggiormente influenzati dal neoplatonismo.

C'è da chiedersi come Trendelenburg fosse riuscito a trovare un proprio percorso al di fuori da quell'andamento di interpretazione teologizzante che l'ombra lunga d'influenza tomista andava proiettando. Ed in effetti, è stato osservato come in Trendelenburg si assista ad un Aristotele mutuato non tanto da quella scolastica tomista che ne accentuava l'aspetto metafisico, ma piuttosto mutuato da quella scolastica «protestante», che ne andava a studiare soprattutto l'aspetto logico nella sua autonomia. «Petersen⁴⁵³ sottolinea, nel suo saggio su Trendelenburg, l'importanza che nello sviluppo del pensiero tedesco ha avuto l'Aristotele *non cattolico*, ma *riformato*, ossia quell'aristotelismo interpretato in chiave paolina e agostiniana, e soprattutto filtrato da Melantone e, più generalmente, dall'umanesimo protestante: questa interpretazione del pensiero aristotelico determinò il sorgere di una vera e propria «scolastica protestante» durante il XVI secolo, rappresentata in particolare dagli aristotelici tedeschi di Jena, i quali si occuparono per lo più della *logica aristotelica*»⁴⁵⁴. Da tale temperie culturale avrebbero avuto origine le sue *Logische Untersuchungen*,

⁴⁵² A. TRENDELENBURG, *op. cit.*, pg. 246, n. 220.

⁴⁵³ P. PETERSEN, *Die Philosophie F. A. Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, Hamburg, C. Boysen, 1913. Cfr. anche ID., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner, 1921; G. RONCAGLIA, *La ripresa della tradizione logica scolastica nella Germania delle theologische Streitigkeiten*, in *Atti del convegno «Pensiero medievale e modernità»*, Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, 12 - 13 Settembre 1996, qui disponibile http://www.merzweb.com/testi/saggi/theologische_streitigkeiten.htm.

⁴⁵⁴ M. MANGIAGALLI, *op. cit.*, pg. 208.

forse più che dall'esigenza di critica circostanziata alla logica di Hegel⁴⁵⁵. Ma tomista o riformato che fosse, in ogni caso, assistiamo in Trendelenburg ad un Aristotele recuperato e rinnovato. Recuperato e rinnovato perché studiato attraverso il positivismo d'una filologia teutonica, forse condizionante in senso linguistico, ma che certo gli consentì di riguadagnare dai testi l'aspetto multivoco dell'ontologia aristotelica.

In ultima analisi, questa analogia categoriale è ciò che secondo Trendelenburg consente la comparazione, sia come proporzionamento aritmetico-quantitativo, sia come proporzionamento geometrico-qualitativo, in Aristotele. Per Trendelenburg, dunque, non tanto i presunti gradi di essere, ma l'intrinseca diversità "non omologizzabile" del reale risulta allora essere la condizione di possibilità del metodo comparativo in Aristotele e del suo costitutivo non-conformismo *pros hen* d'una nozione di verità *una* ma multivoca. Una prospettiva la sua, che gli consentì di riuscire a guardare più lontano di molti dei suoi contemporanei. Come è stato scritto: «Trendelenburg si propose, e ottenne in senso storico, di provare come il realismo aristotelico (da lui interpretato *ontologicamente*) fosse adeguato a comprendere le esigenze soggettive e progressive della filosofia moderna, e, reciprocamente, come i problemi fondamentali di questa potessero trovare in quello la base più sicura per una soluzione»⁴⁵⁶.

§ 2. BRENTANO SU "ESSERE INTELLETTIVAMENTE COME VERO" E ANALOGIA DI ATTRIBUZIONE

Pubblicando nel 1862 la dissertazione «*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*», dedicata proprio al suo maestro Adolf Trendelenburg, Franz Brentano si inserì a pieno titolo nel vivo del dibattito sulla genesi e lo statuto delle categorie di Aristotele. Sembra che Trendelenburg stesso avesse "aggiustato" la propria posizione

⁴⁵⁵ Cfr. su questo C. ROSSITTO, *The Aristotelian Theory of Opposites in the Criticism of F.A. Trendelenburg of Hegel's Dialectic*, in AA.VV., *Proceedings of the World Congress on Aristotle, Publication of the Ministry of Culture and Science*, Athenai, 1982, vol. III, pp. 37 - 42.

⁴⁵⁶ S. CARAMELLA, *I realisti post-kantiani, IV, Adolf Trendelenburg* in M. F. SCIACCA, M. SCHIAVONE (a c. di), *Grande Antologia Filosofica, Il pensiero moderno*, vol. XIX, Marzorati, Milano, 1973, pg. 484. *Cors. ns.*

in tema di categorie, oltre che a seguito delle molteplici critiche ricevute, anche a seguito dei risultati qui conseguiti dal suo allievo.⁴⁵⁷

Proprio a partire dal noto *titolo* di questa sua opera prima si rende necessario un importante rilievo preliminare: il tedesco «*Bedeutung*» è un singolare e perciò si dovrebbe tradurre «Sul molteplice *significato*... » in modo aderente alla lettera e alle intenzioni dell'autore, e non come la traduzione italiana di quest'opera ha invece reso «*Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*»⁴⁵⁸. La precisazione non è di puntiglio: infatti, come vedremo, Brentano piegherà *ad uno* i molteplici significati dell'essere e alla fine un significato unico, - quello *secondo le categorie*, ed i particolare *secondo la sostanza* -, risulterà essere quello da cui gli altri possono a suo avviso essere fatti derivare e ricondotti. Rendere invece, come stato fatto, con un plurale, senz'altro avvicina di più all'originale *πολλαχῶς λεγόμενον* aristotelico, che comunque è un singolare, ma non offre al lettore di Brentano quella sottesa indicazione univocistica, che diremo ancora essere d'ascendenza neoplatonica e scolastica, propria della sua opera.

Circa l'ascendenza scolastica⁴⁵⁹, è altrettanto necessario preliminarmente ricordare che oltre ad A. Trendelenburg, maestro di Brentano negli anni di formazione «1859 - 1860, presso l'Akademie di Münster <fu> Clemens - una della figure di spicco del neotomismo tedesco dell'Ottocento e interprete di un cattolicesimo intransigente - <dal quale> fu introdotto allo studio delle interpretazioni medievali del pensiero di Aristotele, iniziando a realizzare come fosse Tommaso il maestro a cui affidarsi sul piano dell'esegesi aristotelica, pur nel perseguimento di una fondamentale autonomia»⁴⁶⁰. Sotto la guida di Clemens egli conseguì, e non a caso, il dottorato con una tesi sul Suarez⁴⁶¹. Inoltre, come, scrisse Brentano in una sua nota autobiografica: «*Io, innanzitutto, mi sono formato come maestro di me stesso. Ma dal momento che nacqui quando la filosofia languiva nel più commiserabile stato di decadimento* <a suo avviso, i

⁴⁵⁷ A. KASTIL, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Lehnen, München, 1951, pg. 10. Cfr. anche M. MANGIAGALLI, *Franz Brentano interprete di Aristotele*, Aracne, Roma 2009; V. DE PALMA, *La ripresa brentaniana della dottrina aristotelica delle categorie e il suo influsso su Husserl*, in *Isonomia. Rivista dell'Istituto di Filosofia. Università degli Studi di Urbino*, 2002.

⁴⁵⁸ F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Br., 1862, trad. it., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a c. di G. Reale, trad. di S. Tognoli, Vita & Pensiero, Milano, 1995.

⁴⁵⁹ Cfr. su questo tema e i relativi rimandi A. RUSSO, *La scuola cattolica di Franz Brentano*, EUT, Trieste, 2003.

⁴⁶⁰ S. BESOLI, *Profilo della vita e delle opere* in F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos. Con un'appendice riguardante l'attività del Dio aristotelico*, trad. di B. Maj e R. Sega, a c. di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2007, pg. LXIV.

⁴⁶¹ Cfr. L. ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, Laterza, Roma - Bari, pg. 6.

postumi dell'idealismo tedesco»⁴⁶², allora non potei trovare miglior maestro che l'antico Aristotele, per comprendere il quale, cosa che non è sempre facile, mi giovai dell'aiuto di Tommaso d'Aquino»⁴⁶³. (Questa sua inclinazione all'aiuto di Tommaso gli costò l'accusa di scarso rigore storico da parte di Zeller ed altri contemporanei, ma Brentano si difese sempre rivendicando la propria stima filosofica all'opera di Tommaso, oltre che la propria autonomia speculativa)⁴⁶⁴. Oltre che indirettamente, una volta diventato professore Brentano diede *direttamente* vita ad una vera e propria sua "scuola" di pensiero neoscolastico, che ebbe tra i suoi allievi due importanti (anche se poco conosciuti) domenicani come H. Denifle e L. B. Adler, - una scuola che intendeva «re-inserire l'Aquinate sul terreno della storia <dell'interpretazione aristotelica> dalla quale - a suo dire - era stato sconsideratamente sradicato»⁴⁶⁵. Tutto questo influenzò non poco il suo modo di intendere Aristotele.

In questo paragrafo, studiando l'interpretazione della nozione aristotelica di verità, cercheremo di mostrare come questo filtro tomistico operi effettivamente in Brentano, e ciò anche circa il rapporto tra analogia di attribuzione e conseguente impossibilità di comparazione in un Aristotele così concepito.

La struttura dell'opera del giovane Brentano è desunta dalla quadruplica divisione dei significati dell'essere, che si trova indicata in vari passi dell'opera aristotelica, questi significati, com'è noto, sono: 1. *essere secondo le figure delle categorie*, 2. *essere come potenza e come atto*, 3. *essere per accidente*, 4. *essere come vero e non essere come falso*. Brentano inverte l'ordine dell'elenco originale, al fine di lasciare per ultimo quanto secondo lui detiene il significato più proprio, vale a dire l'essere nel significato della categorie. Ci occuperemo di quanto nell'originale era l'ultimo significato, e il secondo nell'ordine di Brentano, ovvero dell'essere come vero.

⁴⁶² R. GEORGE, G. KOEHN, *Brentano's relation to Aristotle*, in D. JACQUETTE (a c. di), *The Cambridge Companion to Brentano*, CUP, Cambridge 2004, pg. 20.

⁴⁶³ F. BRENTANO, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlaß, Philosophische Bibliothek, Band 314. Meiner, Hamburg 1966, pg. 291, trad. ns.

⁴⁶⁴ «Brentano freely and repeatedly acknowledged his debt to Thomas Aquinas's commentaries on Aristotle. Consulting a scholastic philosopher who had no Greek, [he wrote]: "seemed so paradoxical to most [Aristotle scholars], that they ... formed the suspicion, suggested by my position in Catholic Church, that ... I had introduced Thomistic doctrine into Aristotle, and that I was less interested in explaining Aristotle than in adding more glory to the reputation of the Doctor Angelicus". Brentano's disagreement with most established Aristotle scholars was summed up in the complaint that (unlike St. Thomas) they did not have the philosophical depth to reconstruct Aristotle's system of thought, however profound their knowledge of Greek language and history». R. GEORGE, G. KOEHN, *Brentano's relation to Aristotle*, op. cit., pg. 37.

⁴⁶⁵ A. RUSSO, *La scuola cattolica di Franz Brentano*, EUT, Trieste, 2003, pg. 49. In questo testo inoltre si trova conferma degli avvenuti "carteggi" epistolari tra maestro e allievi in tema, tra le altre cose, di interpretazione tomistica di opere aristoteliche.

Bisogna già rilevare che «verità» qui per Brentano non sia una caratteristica o una proprietà logica, o linguistica come poteva essere per Trendelenburg, ma *un modo d'essere dell'«essere»*. Infatti in Brentano si studia l'essere come vero: l'accento di ricerca è posto sull'essere, del quale la verità è solo una delle modalità possibili.

A partire dall'elenco di *Metaph.* E 2 1026a ss., Brentano prende in attenta analisi quello che concerne l'ὄν ὡς ἀληθές, l'«essere come vero», e il suo rispettivo opposto, μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, il «non-essere come falso». Brentano precisa subito che il “come”, ovvero la paticezza “ὡς” presente in queste designazioni, a suo avviso non vuol dire altro che “...nel significato di...”: vero e falso, perciò, sarebbero innanzitutto da intendersi come *significati*, o meglio, *sensi*, che l'essere può assumere nelle sue accezioni d'uso. La trattazione in merito poi si articola in due parti: una prima, più generale, «*Sul vero e sul falso*» in Aristotele e una seconda, più specifica, «*Sul vero e sul falso considerati in relazione all'essere come vero e al non-essere come falso*».

La prima parte contrappone due diverse concezioni - secondo Brentano concezioni rinvenibili entrambe in Aristotele -, che potremmo indicare, sulla scia della distinzione implicita già in Trendelenburg, come *verità logiche* contrapposte a *verità psicologiche*. Se rispetto alla prima concezione Brentano si pone nel solco di una ben assestata tradizione interpretativa, è nell'attribuire il primato alla seconda che egli mostrerà particolarmente la propria originalità.

Circa la *verità logica*, Brentano esordisce ricordando che di vero e falso si parla in molti passi delle opere di Aristotele, dal *De Anima* alla *Metafisica*, ma ricordando anche che per lo Stagirita il luogo privilegiato di verità e falsità sembra rimanere il *giudizio*, o affermativo o negativo. In sostegno testuale a questa concezione di verità, egli cita: *De An.* III 8, 432a 11, «*il vero o il falso consistono in una connessione di concetti con l'intelletto*»; *Metaph.* Γ 8, 1012b 8, «*vero o falso non sono altro che un affermare o negare*»; *De Int.* 4, 17a 2, «*non ogni discorso è un enunciato, ma solo quello che consiste nel dire il vero o il falso*». L'«essere come vero» o «il non-essere come falso» non si riferiscono alla copula (“è” o “non è”) dell'asserzione predicativa, preciserà poi Brentano, ma è l'asserzione predicativa nella sua intera espressione a dirsi vera o falsa (“A è B” o “A non è B”), cioè, appunto, il giudizio in quanto tale⁴⁶⁶.

⁴⁶⁶ C. PARSONS, *Brentano on Judgment and Truth*, in D. JACQUETTE (a c. di), *op. cit.*, pg. 168-196.

Rispetto a questo, l'autore sostiene esista in Aristotele anche un altro tipo di conoscenza del vero e del falso, che non è giudizio. Egli parla di «un altro tipo di conoscenza spirituale» (*eine andere Weise des geistigen Erkennens*), una sorta di meta-giudizio che si realizza direttamente all'interno dell'attività sensitiva o intellettuale del giudicante. In sostegno testuale a questa seconda concezione di verità, egli si riferisce a *Metaph.* Δ 29, 1024b 17 ss., sui modi di dirsi “falso” non riconducibili a giudizio logico e a *De An.* III 3, 428b 18 ss.; 6, 430b 26 ss., su verità e falsità presenti nella sensazione, nell'immaginazione e nell'intelletto (e dunque, ancora, non riconducibili in senso stretto al giudizio logico quale unico luogo di verità e falsità).

L'autore presenta le due concezioni in termini di vera e propria contraddizione (*Widerspruch*), che egli armonizza soltanto arrivando ad indicare una spiccata polisemia d'uso del termine “vero”.

T5.9 - «Come risolviamo, allora, la contraddizione tra queste ultime affermazioni del nostro filosofo e quelle riportate per prime? Semplicemente in questo modo: distinguendo tra *vero* e *vero*, *falso* e *falso*. Come il termine essere, che stiamo conoscendo in questa trattazione nei suoi diversi significati, anche il “vero” è un termine polivoco, che viene usato, di volta in volta, in modo omonimo (*ist auch “das Wahre” ein vieldeutiges Wort, das dem Einen und Andern in homonymer Weise zugesprochen wird*). Si parla della verità, in un senso, se ci si riferisce all'intelletto giudicante; in un altro, se si discute della verità delle semplici rappresentazioni e definizioni, o se si dicono vere le cose stesse. A tutti questi non appartiene *un unico* e medesimo significato, sebbene tutti siano in rapporto a *un significato unico* e medesimo. Non si dicono veri in uno stesso modo, bensì in modo analogo (non *in modo univoco* [«καθ'ἑν»], sebbene forse *in riferimento a una unità e a una realtà determinata* [«πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν»], *Metaph.* Γ 2, 1003a 33]; non *per un'unica idea* [«κατὰ μίαν ιδέαν»], sebbene *per analogia* [«κατ'ἀναλογία», *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 25])»⁴⁶⁷.

Per arrivare infine a concludere che «la verità è per lui [per Aristotele] la concordanza della conoscenza con la cosa»⁴⁶⁸, «per Aristotele la verità consiste nella concordanza dell'intelletto con la cosa, nella loro conformità (*Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache*)»⁴⁶⁹ citando, sul tema del concordismo secondo congiunzione e separazione, *Metaph.* E 4 e Θ 10. Da quest'ultimo brano, Brentano rileva l'importante distinzione tra *verità temporali e mutevoli* e *verità eterne e necessarie*: di queste ultime «sostanze - dice -

⁴⁶⁷ F. BRENTANO, *op. cit.*, pg. 37.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

come la divinità», l'essere vero, dato il loro carattere «sempre unito», indivisibile ed incomposto, consiste in un semplice intuire - *ein einfaches Erfassen*.

In una noticina troviamo spiegato che tipo di verità eterne e necessarie egli vada cercando: sostanze, appunto, come la divinità, dal momento che «noi non possediamo un'idea di Dio corrispondente alla sostanza divina, che sia di questo tipo e che nella sua semplicità sia completa... Se Aristotele avesse voluto attribuirci in questo passaggio la capacità di avere pure questa conoscenza, con ciò si sarebbe posta anche la possibilità di una prova ontologica [di Dio]. Dalla natura così intuita dell'essenza in sé necessaria, sarebbe potuta seguire immediatamente la sua esistenza». Il riferimento al già menzionato passo del *De Anima* è d'obbligo, forse ancor più, agli occhi di Brentano, nel commento di Tommaso:

T5.10 [Thomae Aquinates, *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 11 n. 15 - 16] - «[...] Non sempre l'intelletto è vero o falso perché intellesione si dà <anche> degli indivisibili i quali, per quanto ne è colto intellettivamente, non sono né veri né falsi (*intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est incomplexorum, qui neque verus aut falsus est quantum ad id quod intelligitur*). Infatti verità (e falsità) consiste in una certa conformità o comparazione dell'uno <intelletto> all'altro <oggetto d'intellezione>, conformità <o non conformità> che hanno luogo nella composizione o divisione dell'intelletto (*Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus*) e non nell'indivisibile intelligibile. Perciò si può dire che l'indivisibile intellegibile non sia <di per sé> né vero né falso, ma che invece sia l'intelletto stesso, cogliendolo intellettivamente, ad essere "vero", in quanto si conforma al suo oggetto di intellesione (*Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, in quantum adaequatur rei intellectae*). E perciò è sottinteso, che l'intelletto, al quale appartiene <comunque> ciò che è per come la qual cosa <gli> risulterà essere, cioè per ciò che esso comprende intellettivamente che la cosa è, è *sempre vero*, - e non perché esso intellige qualcosa riguardo a qualcosa (*Et ideo subdit, quod intellectus, qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse, scilicet secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo*)»⁴⁷⁰.

Questa esegesi tomista doveva essere ben nota a Brentano, dal momento che, di fatto, la fece propria. Il carattere unito, indivisibile ed incomposto degli oggetti semplici non consente la connettività o la separabilità predicativa operabile dalle verità di giudizio. Il "vero" delle realtà semplici "come puro intuire" sarà opinione ben radicata nel primo

⁴⁷⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 11 n. 15 - 16, trad. ns.

Brentano, opinione che peraltro egli riconfermerà ancora alcuni anni più tardi nella sua ancora inedita *Geschichte der Philosophie* del 1866/67, nell'estesa sezione dedicata ad Aristotele:

«Cos'è dunque in questo caso <delle realtà semplici, dove non è possibile connessione o separazione> il vero? Esso è - scrive Brentano - «*Ein einfaches Erfassen des Gegenstandes, ein "Wahrnehmen, gleichsam Berühren, innerliches Aussprechen, Nennen"*. *θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές. Dieß erinnert an die Perception des Sinnes*». In tal caso dunque l'atto del giudizio assomiglia ben più alla percezione del senso, è quasi un toccare (*θιγεῖν, Berühren*), un dire (*φάναι, Aussprechen, Nennen*) ciò che è vero (*ἀληθές*), che a un affermare, assentire (*καταφάναι*) o a un negare, ricusare (*ἀποφάναι*). La struttura della frase che pronuncia in modo composto ciò che è semplice non deve indurci in confusione: la cosa è. A questo vero non può contrapporsi un falso: la mente, in questo caso, non può sbagliare. Quando astraiano il concetto dell'essere non è possibile che l'essere non sia; anche nel caso del senso, la sensazione semplice ad esempio, dell'amaro e del dolce non è suscettibile di errore, l'errore è semmai possibile nella combinazione. *L'ens tanquam vero* esiste solo nell'intelletto e dunque non viene considerato dalla metafisica che si occupa dell'essere che è al di fuori della mente e che è in quanto tale, non *per accidens*»⁴⁷¹.

La presenza di un processo gnoseologico di pura intellesione, capace di garantire una verità scevra da errore, doveva aver convinto il Brentano tomista e proto-psicologo del primato delle verità intellettive sulle verità di giudizio. Le verità intellettive dovevano meglio rispondere di quella concezione d'intenzionalità di conoscenza astrattiva che Brentano andava embrionalmente qui sviluppando, con positivista fiducia. «Il nostro intelletto raggiunge veramente il suo scopo - scriverà - solo quando grazie alla scienza perviene a questa conformità con le cose, ossia alla verità»⁴⁷². La mente, come punto di vista da cui guardare al mondo e oggetto essa stessa di studio, andava infatti acquisendo centralità nello studio brentaniano di Aristotele e anche in questa analisi prima sulla verità, anzi, la mente gli risulterà esserne il luogo ultimativo: «La verità è nella mente che conosce» e aggiunge «sennonché la mente conosce la verità solo quando giudica... così il termine verità appartiene innanzitutto al giudizio vero, ma è trasferibile poi al concetto»⁴⁷³ e ancora «l'essere come vero ha il suo fondamento nelle operazioni dell'intelletto umano che congiunge e separa, afferma e nega, non nei

⁴⁷¹ P. TOMASI, *Una nuova lettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, Editrice Uni Service, Trento, 2009, pg. 78 - 79.

⁴⁷² F. BRENTANO, *op. cit.*, pg. 39.

⁴⁷³ *Ibidem*, pg. 40.

principi supremi della realtà, a partire dai quali la metafisica si sforza di discernere il suo *essere in quanto essere*»⁴⁷⁴.

In questo modo Brentano riesce a salvare il primato della verità intellettuale e a giustificare l'esclusione aristotelica dell'«essere come vero», come già «l'essere per accidente», dall'indagine genuinamente metafisica, relegandolo all'ambito «puramente formale» della logica. L'esclusione, infatti, sarebbe motivata dall'attinenza del «giudizio» all'ambito di studio specificatamente logico⁴⁷⁵ e non a quello metafisico perchè, come ha concluso G. Reale⁴⁷⁶, interprete contemporaneo che con Brentano condivide l'idea e l'ascendenza scolastica: «L'essere come vero consiste, pertanto, non altro che nel rispecchiamento da parte del pensiero della realtà e nel pieno adeguarsi di questo a quella. L'essere come vero e il non-essere come falso, pertanto, hanno un'esistenza puramente mentale; non esistono nelle cose (ἐν τοῖς πράγμασιν), ma solamente nel pensiero (ἐν διανοίᾳ). Di conseguenza, l'essere così inteso differisce profondamente dall'essere vero e proprio (ὄν κυρίως); più precisamente: l'essere come vero e il non-essere come falso non sono se non una maniera d'essere della mente o un'«affezione» (πάθος) della mente, mentre l'essere vero e proprio deve esprimere una natura oggettivamente esistente ἔξω τῆς διανοίας e non un πάθος τι τῆς διανοίας... L'essere come verità e il non essere come falsità rientrano, come giustamente ha osservato il Brentano, nel campo d'indagine della logica»⁴⁷⁷.

Dunque, riassumendo e sistematizzando quanto fin qui esposto si rilevano non solo molteplici significati dell'essere, ma anche molteplici significati della verità e Brentano stesso enumera i diversi sensi da lui individuati del «concetto molteplice di vero e di falso», in quattro punti:

⁴⁷⁴ *Ibidem*, pg.46.

⁴⁷⁵ F. BRENTANO, *Die Lehre vom richtigen Urteil, nach den Vorlesungen über Logik mit Benutzung anderer Manuskripte aus dem gebiete der Erkenntnistheorie aus dem Nachlass*, a c. di F. Mayer-Hillebrand, Bern, Francke, 1956.

⁴⁷⁶ Anche Pearson, che nota questa continuità tra Brentano e Reale, sembra pensarla allo stesso modo, ma rimarca la distinzione tra l'essere-come-vero in quanto tale, dall'essere semplicemente vero per le realtà composte: «F. Brentano mistakenly takes these lines (*Metaph.* E 4, 1027 b 33 - 1028 a 4) to indicate that being-as-truth belongs to a different enquiry (sc. logic), whereas they clearly refer to being-as-truth for simples, not to the enquiry as a whole. Nevertheless, he and G. Reale [*cf. sotto*] are probably right in thinking that unlike accidental being (*cf. Metaph.* E 2, 1026 b 3 - 5), Aristotle does not actually claim that there can be no science of being-as-truth, only that since it is an affection of thought it does not belong to the science of being *qua* being». G. PEARSON, «Aristotle on Being-as-Truth», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 28, 2005, pg. 210, n. 14. *Cfr.* Cap. III.

⁴⁷⁷ G. REALE, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008 (1961¹), pg. 163. Più estesamente qui già citato al ns. Cap. III.

(1). «Abbiamo verità ed errore in un senso primo e più proprio. Essi si trovano solo nel giudizio. (*Wahrheit und Irrthum im ersten und eigentlichsten Sinne. Sie finden sich nur im Urtheile.*) Inoltre, di questo vale innanzitutto che non può essere contemporaneamente vero e falso (*Von diesem gilt es denn auch zunächst, das es unmöglich zugleich wahr und falsch sein könne*)».

(2). «Abbiamo vero e falso nel senso in cui questi si riferiscono alla semplice percezione dell'intelletto, alle definizioni e ai sensi (*Wahr und falsch, wie es der einfachen Verstandesperception, den Definitionen und den Sinnen zukömmt*)».

(2a). «Una rappresentazione o un pensiero si dicono falsi, quando non corrisponda ad essi nulla di reale, altrimenti sono veri (*insofern eine Vorstellung oder ein Gedanke falsch genannt wird, wenn ihm gar nichts Wirkliches entspricht; alle übrigen find insofern wahr;)*)».

(2b). «Sono false ogni percezione e ogni definizione, nella misura in cui si applicano a qualcosa di diverso da ciò di cui sono propriamente definizione o immagine, mentre sono vere nei casi contrari (*ist jede Perception und Definition falsch, insofern sie einem Andern beigelegt wird, als dem, dessen Definition und Aehnlichkeit sie eigentlich ist, während sie im entgegengesetzten Falle wahr genannt wird*)».

(3). «Abbiamo la verità e la falsità nelle cose... Ma è ... solo ... in riferimento al nostro giudizio ... che le cose si dicono vere o false (*Die Wahrheit und Falschheit in den Dingen... aber... nur... in Rücksicht also auf unser Urtheil werden die Dinge wahr oder falsch genannt*)».

(3a). Quando le cose "possono" essere ed effettivamente sono, allora l'asserzione della loro esistenza è vera; le cose sono "vere" quando non contengono una contraddizione interna (come invece accade nel caso della <pretesa> commensurabilità della diagonale). «*Ogni cosa per quanto prende parte all'essere, altrettanto prende parte alla verità ("Iegliches soviel es am Sein, soviel auch an der Wahrheit Theil habe" - Metaph., α 1, 993b 30)*. Tutto ciò che è unito a proprietà contraddittorie, tutto ciò che è impossibile, è perciò stesso sempre falso, ed è anzi l'assolutamente falso. Ciò che ha un essere casuale, è talvolta vero, talvolta falso. L'essenza necessaria, invece, libera da ogni potenzialità, è eternamente vera ed è l'assolutamente vero (*Das, was widersprechende Eigenschaften vereinigt, was unmöglich ist, ist hienach immer falsch und das Falschste, was zufälliges Sein hat, bald wahr, bald falsch, das nothwendige, von aller Potentialität freie Wesen dagegen ewig wahr und das Wahrste*)».

(3b). «Le cose sono vere o false, in quanto tali da provocare un'opinione vera o falsa di sé (*Sind die Dinge wahr oder falsch, insofern etwas der Art ist, das es eine wahre oder falsche Meinung von sich hervorruft*)».

(4). «Abbiamo verità e falsità attribuite in modo particolare all'uomo (*insbesondere dem Menschen Wahrheit oder Falschheit beigelegt*)». Falso è chi è nel falso, cioè in errore, falso è anche chi suscita negli altri idee false.

Questi elencati non sono gradi incrementali di verità. Si tratta appunto di una rassegna dei significati che la parola «verità» può assumere in Aristotele. Quale ne è allora il

significato-guida? Già abbiamo letto, infatti, come secondo Brentano «il vero <in Aristotele> sia un termine polivoco, che viene usato, di volta in volta, *in modo omonimo*» (T5.9). Come per i molti significati dell'essere rispetto all'essere secondo le categorie, come sarà per le categorie rispetto alla sostanza, Brentano conclude il suo elenco sostenendo che, a suo dire, non vi è contraddizione tra questi diversi significati di vero/falso e che «il concetto cardine della verità <aristotelica> resta quello della concordanza della mente conoscente con la cosa conosciuta». Perciò possiamo ancora una volta rilevare, con B. Müller, che «seguendo Aristotele, il 'primo' Brentano fu un difensore della teoria corrispondentista del vero e sostenitore della dottrina secondo la quale il senso ontologicamente rilevante di "esistere" è quello di "essere vero"»⁴⁷⁸. Riportiamo per intero questa conclusione alla quale giunge Brentano, perché ci indica anche secondo quale principio metodologico egli vi giunga:

T5.11 - «Così, noi riconosciamo in base all'analogia (*aus der Analogie*) tra i diversi concetti indicati con i termini *vero* e *falso*, come Aristotele non si contraddica in nessun modo, nelle diverse accezioni sopra riportate. Il concetto cardine della verità <aristotelica> resta quello della concordanza della mente conoscente con la cosa conosciuta».

«Aus der Analogie»: a partire dall'analogia. Oltre che proporzionale, il tipo di analogia che consente a Brentano, per così dire, di "fare il denominatore comune" tra i vari sensi di "verità" è lo stesso che consente di ridurre l'essere alle sue categorie e le categorie alla sostanza in nome di quella *attribuzione* convergente ad uno di tomistica e pre-tomistica memoria⁴⁷⁹. Certo tra i vari termini è possibile individuare una relazione o

⁴⁷⁸ B. MÜLLER, *Introduction*, in F. BRENTANO, *Descriptive Psychology*, a c. di B. Müller, Routledge, London and New York, 1995 (1982¹), pg. xii, *ns. trad.* Cfr. anche F. MAYER - HILLEBRAND, 'Franz Brentanos Einfluss auf die Philosophie seiner Zeit und der Gegenwart', in *Revue Internationale de Philosophie*, 78, (1967), pg. 373 ss. *Trad. ns.*

⁴⁷⁹ «Tra l'*ousia* e le altre categorie infatti sussiste, secondo Brentano, un rapporto di analogia, che non è solo analogia di proporzionalità, ma è anche quella che gli Scolastici chiamarono «analogia di attribuzione», la quale permette alla metafisica di costituirsi come scienza unitaria e pertanto, a suo avviso, conferisce unità allo stesso essere... <ma> nei testi di Aristotele non c'è traccia né dell'analogia di attribuzione (la comune dipendenza delle categorie dall'*ousia*, infatti, non è per Aristotele una forma di analogia), né di alcuna deduzione delle categorie». E. BERTI, *op. cit.*, pg. 78. «La Scolastica parlerà di *analogia dell'essere*, ma non Aristotele. Infatti l'unità dell'essere [...] pur essendo *transpecifica*, *transgenerica* e *transcategoriale*, non è impiantata su una *proporzione* di quattro termini, cosa, questa che costituisce l'essenza dell'analogia aristotelica. Il primo che si è avveduto di questo con tutta chiarezza, è stato Brentano, il quale ha fatto notare come, effettivamente, i vari significati dell'essere non siano relazionabili tra loro, in maniera da formare una proporzione di quattro termini», G. REALE (*a c. di*), *Aristotele, Metafisica*, Milano, Bompiani, 2004 (Loffredo, Napoli 1968¹), pg. 908 - 909. Non è a nostro avviso troppo apprezzabile il macelato tentativo di tomisticizzare il "non-detto" del testo aristotelico operato da V. Melchiorre in tema di analogia: «Dobbiamo però chiederci se una lettura che miri alle condizioni di possibilità dello stesso ordine proporzionale non esiga infine <nel non-detto aristotelico> un passaggio ulteriore: il passaggio che va dallo *ἄλλο πρὸς ἄλλο* <dell'analogia proporzionale> al *πρὸς ἔν* <dell'analogia attributiva> concludendo così nella prospettiva di un rapporto di partecipazione. Il commento di Tommaso sembra portarci proprio da questo lato, procedendo ben oltre il testo aristotelico e tuttavia con gli stessi strumenti concettuali approntati dallo

una dipendenza, ma basta questo a consentire la loro uniformazione? «La dipendenza causale - osserva Raimondo Spiazzi riportando il punto di vista tomistico - è il fondamento ontologico che rende possibile l'analogia di attribuzione nell'ordine gnoseologico; la trascendenza delle proprietà analoghe - che si infrangono nei diversi termini proporzionali costituendoli in reciproche somiglianze - è il fondamento dell'analogia di proporzionalità nell'ordine gnoseologico. Se noi possiamo stabilire dei rapporti o proporzioni o analogie tra la creazione e Dio è perché nella realtà stessa esistono dipendenze e somiglianze: fondamenti di analogia»⁴⁸⁰. Attribuzione e proporzionalità si fondono perfettamente nella prospettiva di Tommaso, ma, malgrado lo sforzo di Brentano, non in quella di Aristotele. Se si può giustificare un'analogia di proporzione in Aristotele, come da più voci è stato rilevato, non si può fare altrettanto con l'analogia *riduttivistica* dell'attribuzione. Questa soluzione può essere forse compresa studiando ancora più a fondo le fonti che Brentano utilizzò nel suo studio di Aristotele. «Questa soluzione <di Brentano>, che mira a cogliere la struttura unitaria dell'essere e il suo fondamento, lascia trasparire evidenti influssi scolastici. Essi emergono soprattutto nella tendenza a concepire l'essere - ferma restando anche per Brentano l'interdizione aristotelica a porlo come genere - come quell'elemento comune

stesso Aristotele... il commento di Tommaso raggiunge una conseguenza implicita [?] nel testo aristotelico: l'analogia dice delle differenze, ma solo in quanto le connette *ad unum* [?] e, in questa connessione, lascia che si manifesti una stessa identità sostanziale, *aliquid commune*. I passaggi ricordati dai libri Γ, Δ e Κ [ma il libro Κ, sul quale si basa buona parte dell'interpretazione di Melchiorre, è inautentico] sembrano portare proprio a questa conclusione, anche se non raggiungono mai chiaramente l'idea di partecipazione, che invece è ben sottesa alla dizione tommasiana dell'*aliquid commune*... Tutto questo - dobbiamo ripeterlo - non ci esime dalla cautela filologica: se da un lato sembra difficile spiegare diversamente, sul piano della fondazione ultima, quanto Aristotele dice a partire dal secondo capitolo del libro Γ [nella formulazione di Melchiorre, pg. 244: «L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata, e non per omonimia»], per altro verso si deve ancora notare che una lettura dell'essere secondo i modi dell'*analogia attributionis* resta nell'impensato della pagina aristotelica [sc. letta in modo così "orientato"], se non nell'interdetto che deve salvaguardarsi dal parmenidismo della tradizione platonica. L'interprete si trova qui in quella oscillazione che giustamente è stata indicata da P. Aubenque («Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être, in *Les études philosophiques*, 1, 1978, pg. 7): per un verso, si deve dunque riconoscere che in Aristotele si dà analogia solo nel senso dell'analogia di proporzionalità e che dunque una lettura nel senso dell'*analogia attributionis* è filologicamente impropria, come impropria fu la lettura della scolastica medievale; per un altro verso, si deve anche riconoscere che la lettura scolastica e, prima ancora, quella dei commentatori di marca platonica, non fu certo dovuta ad un abbaglio o ad una scarsa consuetudine con i testi, bensì, a quanto la stessa parola di Aristotele doveva, *suo malgrado*, supporre». V. MELCHIORRE, *La via analogica*, V&P, Milano, 1996, pg. 251 - 252 e 268. *Cors. ns.* «In realtà - concordiamo piuttosto con Berti - la dottrina della cosiddetta analogia di attribuzione è totalmente estranea ad Aristotele ed è una creazione del neoplatonismo, pervenuta alla Scolastica cristiana attraverso gli Arabi, che si applica essenzialmente al rapporto tra Dio e le creature, basato sulla partecipazione, per cui Dio è l'essere per essenza e le creature sono l'essere per partecipazione, cioè un essere derivato dall'essere di Dio. È tipico delle interpretazioni scolastiche *confondere* la relazione delle categorie con la sostanza, cioè l'omonimia *pros hen*, certamente affermata da Aristotele a proposito dell'essere, con la neoplatonica analogia di attribuzione, che presuppone la tendenza ad una concezione univocizzante dell'essere». E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma - Bari, 1992¹, 2008², pg. 47. *Cors. ns.*

⁴⁸⁰ R. SPIAZZI, *Natura e grazia: fondamenti dell'antropologia cristiana secondo san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pg. 46.

a partire dal quale si possono dedurre per divisione le categorie. Del resto, proprio nel tentativo di una deduzione sistematica delle categorie Brentano si rifà esplicitamente non solo a Tommaso (cap. V, § 14), nella cui concezione dell'essere - com'è stato mostrato - sono presenti influssi univocisti d'origine neoplatonica, ma anche a commentatori d'orientamento neoplatonico come Ammonio, lo Pseudo-Agostino e Isidoro di Siviglia (cap. V, § 14). [...] il confronto con l'ontologia aristotelica che la lettura di Brentano richiede ... < è > di cogliere l'unitarietà dell'essere, cioè di ricondurre la molteplicità dei suoi significati ad un fondamento unitario»⁴⁸¹.

Brentano opera quindi «una lettura platonizzante dell'ontologia aristotelica»⁴⁸² e c'è addirittura chi ha parlato di vero e proprio «tradimento dell'eredità aristotelica»⁴⁸³. Ma, in sede di giudizi complessivi, è anche da rilevare come «la sintonia che Brentano ebbe a manifestare nei confronti di molteplici dottrine aristoteliche non può tuttavia far da schermo al senso di autonomia che egli più volte rivendicò in una ricerca della verità che non ammetteva deroghe, e che lo condusse non solo a non condividere per intero la visione del mondo aristotelica, ma a constatare un emergente conflitto nella sfera delle proprie convinzioni religiose. In ogni caso, se è certo che Aristotele ha costituito il punto fermo dell'iniziale approccio metafisico brentaniano, relegando <come ci conferma il suo allievo C. Stumpf⁴⁸⁴> Tommaso d'Aquino al ruolo di tramite esegetico privilegiato, non vi è dubbio che il suo deviare da alcuni assunti dell'ontologia aristotelica (inerenti ad esempio al problema delle categorie e quello del rapporto tra materia e forma) ha da subito determinato un distacco, seppur «graduale», da quel pensiero che egli aveva eletto a modello di concretezza filosofica e a ideale di adeguatezza metodologica, più che in effetti apprezzato per il grado di sistematicità»⁴⁸⁵.

⁴⁸¹ F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma - Bari 2010², (Daphne, Padova 1984¹); cfr. anche ID., *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova 1976.

⁴⁸² M. ANTONELLI, *Alle origini del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora, Bologna, 1996 pg. 102.

⁴⁸³ S. BESOLI, *Il tradimento di un'eredità, Franz Brentano a confronto con l'originaria vocazione aristotelica*, in F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, op. cit.

⁴⁸⁴ C. STUMPF, *Erinnerungen an Franz Brentano*, in O. KRAUS, *Franz Brentano, Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, Beck, München, 1919, pg. 98.

⁴⁸⁵ S. BESOLI, *Il tradimento di un'eredità, Franz Brentano a confronto con l'originaria vocazione aristotelica*, in F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, a c. di S. Besoli, Quodlibet, Macerata, 2007 (1867¹), pg. XIV.

Quanto alla «comparazione», Brentano non ne fa menzione. Dal nostro punto di vista, l'aver sintetizzato attraverso il processo analogico-attributivo *l'omonimia del reale* è il motivo che non ha consentito a Brentano di coglierne la sua potenziale comparabilità intrinseca. Se Trendelenburg salvava la comparazione in Aristotele, relegandola alla categoria della relazione espressa attraverso un attributo o un complemento, la comparazione che Brentano sembra concepire è il riferimento a quella sostanza da cui poter dedurre "creazionisticamente" tutte le altre categorie.

L'unico termine di paragone che il soggetto potrà assumere *hic et nunc* sarà allora interno, come sarà poi per il Brentano della maturità "fenomenologo *ante litteram*", sarà la mente del soggetto conoscente. Non a caso Brentano si servirà del metodo comparativo nella sua opera maggiore, *La psicologia dal punto di vista empirico*, entro i confini del solo intelletto. La mente intelletteva soltanto, - convinzione che, tra l'altro, valse a Brentano la critica di psicologismo -, gli risulterà essere il parametro per discernere la verità dell'essere e per formularne la sua verbalizzazione predicativa:

T5.12 - «A tale ambito <psicologico> apparterrà in generale ogni oggetto del pensiero, ossia tutto ciò che, in quanto esiste obiettivamente nella nostra mente, può divenire soggetto di una proposizione vera, affermativa. Nulla di quanto noi formiamo nella nostra mente, infatti, è spogliato a tal punto di qualsiasi realtà, da essere completamente escluso dall'ambito dell'essere come vero (*ὄν ὡς ἀληθές*) ... sarà sempre per omonimia che esso porterà il medesimo nome dell'essere reale, l'essere della copula, sarà connesso a cose a cui non manca l'esistenza reale al di fuori della mente»⁴⁸⁶.

Quell'intelletto di *De An.*, III 6, 430b 27 arriverà ad essere in M. Heidegger, attraverso l'interpretazione scolastica di Brentano, *νοῦς* capace di "cogliere" (*greifen*) immediatamente l'interezza dell'essere della verità nella sua semplice presenza.

§ 3. HEIDEGGER (1930) SU INTUIZIONE, *ΑΛΗΘΕΙΑ* ANTEPREDICATIVA E COMPARAZIONE

Dopo aver analizzato l'apporto di Franz Brentano e il suo approccio d'impostazione scolastica al tema della verità aristotelica, offriremo nelle conclusive pagine che

⁴⁸⁶ F. BRENTANO, *Sui molteplici...*, op. cit., pg. 45.

seguono una contestuale lettura di parte del corso friburghese di Martin Heidegger «*Sull'essenza della libertà umana*»⁴⁸⁷, ad oggi non ancora disponibile in lingua italiana (e per questo forse non ancora molto considerato dalla critica a noi più vicina), che riteniamo possa presentare, e non solo per gli aspetti che concernono la presente ricerca, molteplici motivi di interesse.

Molto è già stato scritto sull'ormai comprovata influenza di Franz Brentano sull'opera di Martin Heidegger, un'influenza implicita e persistente lungo buona parte del lungo arco di produzione filosofica heideggeriana, così come è già stato perfettamente identificato da Franco Volpi lo schema brentaniano secondo il quale Heidegger ha fatto avanzare i suoi interessi nei confronti della filosofia aristotelica⁴⁸⁸. Quanto emergerà dalla lettura di questo testo confermerà quelle acquisizioni e aprirà forse ulteriori prospettive di ricerca specifica.

Questo ciclo di lezioni è particolarmente significativo, infatti, perché assistiamo in corso d'opera ad un importante mutamento di prospettiva: dal considerare l'essere come vero quale aspetto principale dei significati dell'essere aristotelico, si arriva, anche se in modo non ancora netto e definito, a considerare l'essere come atto quale significato guida della problematica "fondamentale".

Rispetto alla questione filosofica giudicata da Heidegger "fondamentale", ovvero che *cos'è l'essere e quale è il suo rapporto con il tempo*, in questo corso si tenta infatti

⁴⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [corso tenuto a Friburgo nel semestre estivo del 1930], HGA XXXI, a c. di H. Tietjen, Frankfurt a. M., 1982, pg. 88 - 89; trad. ingl. ID., *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, a c. di T. Sadler, Londra - New York, 2002, pg. 63. I numeri di pagina delle citazioni si intendono riferirsi all'originale edizione tedesca e nostre sono tutte le rispettive traduzioni.

⁴⁸⁸ «È probabilmente questo l'aspetto [della riduzione dell'essere ad un unico significato fondamentale] della tradizione brentaniana del problema dell'essere in Aristotele che più di altri incide tematicamente sulla formazione filosofica di Heidegger. L'ipotesi che tale incidenza suffraga è che, se il confronto con l'ontologia aristotelica che la lettura di Brentano richiede sta alle origini del pensiero heideggeriano dell'essere, tale confronto venga attuato nell'orizzonte dell'esigenza, già presente in Brentano, di *cogliere l'unitarietà dell'essere, cioè di ricondurre la molteplicità dei suoi significati ad un fondamento unitario*. Quest'istanza fondamentale rimane poi sostanzialmente presente anche negli sviluppi successivi della speculazione heideggeriana. Anche in seguito, infatti, quando Heidegger affronterà il problema dell'essere in Aristotele indipendentemente dall'interpretazione brentaniana, le sue riflessioni rimarranno saldamente legate al filo conduttore rappresentato dalla ricerca del *senso unitario fondamentale dell'essere*». Sempre Volpi scriveva: «Si può vedere come l'idea che questo significato fondamentale sia quello della sostanza, cioè dell'essere nel senso delle categorie, come Brentano sosteneva, venga rapidamente abbandonata da Heidegger. Egli matura piuttosto la convinzione che tale significato sia quello dell'essere come vero, e in ragione di questa convinzione egli si sforza di mostrare come già in Aristotele sia presente una comprensione ontologica del fenomeno della verità (che nel suo pensiero viene poi ripresa e radicalizzata nell'equazione di essere e *aletheia*). Infine, probabilmente già a partire dagli inizi degli anni trenta (come si può vedere sulla base del corso del semestre estivo 1931, dedicato a un'interpretazione dei primi tre capitoli del IX libro della *Metafisica*), [ma già a partire da questo stesso corso qui in analisi] all'essere nel senso di vero subentrerà come significato fondamentale l'essere nel senso dell'*energeia*, giacché in esso Heidegger vedrà il riverbero dell'originaria comprensione dell'essere come *Physis* (che dopo la svolta, come si sa, è quella dimensione che Heidegger vuole tematizzare in quanto precedente e altra rispetto alla metafisica)». F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma - Bari, 1984¹, 2010, pg. 29.

di rispondere che l'essere è "*presenza costante*" e per suffragare questa risposta si vanno indagando i significati del concetto greco di essere come "sostanza" (*οὐσία*) ed in particolare, per la parte che qui interessa, nel suo senso privilegiato di "essere come vero".

Il porre il problema in termini di *essere e tempo*, come la sua più importante e celebre opera pubblicata intendeva già dal titolo⁴⁸⁹, è giudicato "fondamentale", perché, come viene qui ribadito, la comprensione umana del senso dell'essere non può non accadere che in termini di tempo. Un impostazione del problema che consente ad Heidegger di addentrarsi, partecipare e comprendere la storia della metafisica, nella quale l'interrogazione sull'"essere come vero" può costituire una chiave d'accesso preferenziale.

Questo accesso inizialmente viene consentito da Heidegger attraverso una serie di semplici esempi - non si deve dimenticare che il corso dal quale sono tratte queste lezioni era di *introduzione* allo studio della filosofia (e anche gli esempi erano tratti dall'esperienza didattica).

Gli esempi introduttivi che Heidegger fa sono questi tre: (1.) '*il gesso è bianco*', questa frase dice del gesso l'essere in un certo modo, il suo stato, una sua caratteristica non sostanziale; (2.) '*il gesso è una cosa materiale*', invece, ci dice del gesso un aspetto che è indispensabile che gli appartenga (la materialità) perché esso possa essere ciò che è; (3.) '*il gesso è presente*', infine, ci dice la sua attualità, la sua effettività di esistenza, il suo darsi *hic et nunc*. Ognuna di queste considerazioni dice qualcosa del proprio oggetto ne descrive un aspetto. Ma nessuna di queste asserzioni, nota Heidegger, esaurisce da sola il senso complessivo dell'essere, rappresentato da quella particella comune "è" che da sola esprime l'intensità, l'"enfasi" della verità dell'essere a cui le altre modalità sembrano fare riferimento. Il linguaggio stesso sembra richiedere per il fondamento della propria espressività un riferimento ultimativo più probante.

Così Heidegger doveva introdurre questa parte di corso ai suoi studenti:

T5.13 - «Perciò, io ora proverò brevemente ad offrire un'interpretazione dell'essere come vero. In che modo l'asserito significato fondamentale di presenza costante si riferisce anche all'essere come vero? Quale connessione possiamo osservare tra l'essere-

⁴⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1927¹; ed. it., ID., *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi &Co., 2005.

vero e l'essere in quanto tale? Mostrare questa connessione è difficile, non solo perché noi ci scontreremo con la communis opinio dell'essere vero, ma anche perché l'antica dottrina greca dell'essere vero, ed in particolar modo la dottrina aristotelica al riguardo è stata omologata ai termini di questa stessa concezione comune. E questo ha fatto sì che l'autentica problematica aristotelica sia stata complessivamente fraintesa, tanto da arrivare ad alterare il testo - quale più facile via d'uscita - di modo che esso potesse corrispondere all'opinione comune senza essere motivo così di alcun imbarazzo apparente. La nostra interpretazione dell'essere vero, che è finalizzata a mostrare che anche questo <significato> è relazionato all'indicato significato fondamentale <di essere> procederà attraverso il riferimento ad un testo aristotelico in particolare [Metaph. Θ 10]. Mostreremo come il concetto greco di essere-vero è anche compreso in termini di "presenza costante"»⁴⁹⁰.

Contro tendenza rispetto alle principali linee d'interpretazione a lui contemporanee, Heidegger sosteneva che il problema-guida delle metafisiche antiche fosse la domanda riguardante l'essere, il che cosa fosse l'essere in quanto essere. A suo dire, Aristotele avrebbe impostato la sua risposta al problema sostenendo che «l'essere si dice in molti modi», o, piuttosto, se si vuole girare il problema, siamo noi che non possiamo che non averne una comprensione polivoca («*wir verstehen Sein in einer mehrfachen Weise*»)⁴⁹¹.

Ora, se da una parte Aristotele circoscrive il campo di indagine a quattro modi fondamentali (1. *essere secondo le categorie*, 2. *essere come potenza e come atto*, 3. *essere per accidente*, 4. *essere come vero e non essere come falso*), dall'altro delimita ulteriormente l'oggetto di "messa a fuoco" particolare a due soltanto di questi. Non ci viene detto espressamente quali siano stati i criteri di selezione di tali modi, né perché proprio quei due siano degni di attenzione metafisica: quanto sappiamo, a detta di Heidegger, è perché i restanti due debbano essere estromessi da un'analisi così concepita. L'essere per accidente è troppo indeterminato nella sua contingenza e non si riferisce in alcun modo al senso di essere nel suo significato autentico di "presenza costante", cioè di compiutezza dell'atto di essere, come Heidegger qui lo intenderà; e così l'essere come vero «*pertiene alla conoscenza degli enti, alle proposizioni, al λόγος (come 'discorso') riguardante gli enti. Aristotele chiama questa τῆς διανοίας τι πάθος (Metaph. E 4 1028 a 1), una caratteristica che non è degli enti stessi, ma della loro determinazione nel pensiero. L'essere-vero pertiene al cogliere gli enti nel pensiero, non agli enti in quanto tali. O, per formulare la questione i termini tradizionali, il problema dell'esser vero (il vero e il falso) è competenza della logica e dell'epistemologia, non della metafisica... Ma invece questa - aggiungerà più avanti -*

⁴⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit., pg. 77. Ns. Trad.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pg. 77.

è una questione metafisica ed una questione metafisica delle più pure e non ha niente a che fare con una cosiddetta epistemologia»⁴⁹². L'essere come vero, nel senso meramente predicativo, proposizionale o logicistico, non direbbe né aggiungerebbe nulla al senso dell'essere propriamente inteso (*das eigentliche Seiende*), ma l'essere come vero inteso invece come piena autenticità e compimento dell'atto sembra una ri-comprensione più completa del fenomeno ontologico fondamentale. Heidegger in questa pagine va abbandonando il modello di spiegazione "essere come vero" inteso in senso tradizionale e comincia ad adottare il modello "essere come atto", perché sembra convincersi che «l'essere propriamente inteso - come ripeterà spesso in queste pagine - è ὄν ἐν ἐργείᾳ»⁴⁹³. Per questo motivo la sua ricerca non può non concentrarsi sul testo di *Metaph.* Θ 10, dove, se l'ultimo capitolo viene dedicato all'essere come vero, i primi nove sono tutti dedicati all'essere nel suo significato di *atto*.

Tuttavia Heidegger stesso solleverà delle domande circa le condizioni di interrogabilità di questo testo per certi aspetti problematico e, qualora confrontato con altri passi, controverso. Tali domande, che occupano una parte cospicua del testo, diventeranno condizioni di confronto ineludibili per chiunque poi si sarebbe voluto avvicinare criticamente ad esso (alcune di queste questioni già le abbiamo accennate e riprese attraverso la ricostruzione della teoria aristotelica del vero di P. Crivelli⁴⁹⁴), che qui è opportuno tornare ad approfondire contestualmente.

Innanzitutto ci si domanda il perché, se in E 4 si era escluso l'essere come vero dall'indagine metafisica, qui in Θ 10 si dice invece che esso sia il «κυριώτατα ὄν»: perché, insomma, se in quest'ultimo passo è qualificato al superlativo (anche a prescindere da cosa esso significhi), nel primo è escluso?

⁴⁹² *Ibid.*, pg. 78 e 92.

⁴⁹³ «Notiamo anzitutto ... che esiste una stretta continuità fra il tema del corso del 1930 (l'essenza della libertà umana, cioè del *Dasein*, intesa in senso ontologico, come "condizione di possibilità della manifestatività dell'essere dell'ente, cioè della comprensione dell'essere") e l'indagine del 1931, circa "l'essenza e l'effettività della *dynamis*": quest'ultima è infatti in Aristotele concepibile come la condizione ontologica dell'apparire in generale, del farsi o determinarsi delle determinazioni ontiche dell'ente attraverso la motilità. Ed è d'altronde nel suo farsi che il *Dasein* si apre all'incontro con l'essere dell'ente, e quindi alla comprensione dell'Essere. [...] Ma questo <passaggio> avviene <secondo Heidegger perché Aristotele avrebbe utilizzato il binomio atto-potenza come esplicativo circa il divenire e circa l'apparire dell'essere nell'ente, e anche circa la trascendenza su di esso di un *summum ens* che si configura in lui come pura *enèrgheia*, pura "vita" e puro pensiero, e <Aristotele> non avrebbe avvertito la possibilità di interpretare invece la *dynamis* come presenza-assenza, come una sorta di "non essere positivo" che potrebbe mettere in crisi e far superare proprio quella concezione dell'essere come presenza, quindi come "logicità", determinabilità, che ne mistifica e oblia la vera e impensabile trascendenza». G. PENATI, «Aristotele e Heidegger. Prospettive e momenti di un'interpretazione», in *Giornale di Metafisica*, Nuova serie, XIV (1992), pg. 490 - 491.

⁴⁹⁴ *Cfr.* Cap. III.

In secondo luogo, data la contraddizione dottrinale e l'insolita collocazione del capitolo inserito alla fine di un libro ad esso tematicamente estrinseco, ci si domanda dell'autenticità o meno di questo passo e quindi del suo periodo di composizione e delle ragioni del suo posizionamento in quel momento, apparentemente ingiustificato, dell'esposizione aristotelica. Heidegger stesso riporterà le interpretazioni al riguardo di Schwegler e di Jaeger: il primo avrebbe ritenuto che Θ 10 non dovesse appartenere al libro Θ e allo stesso modo avrebbe pensato il secondo, avanzando inoltre anche l'ipotesi che a collocarlo in quella posizione "editoriale", come una sorta di appendice, sarebbe stato lo stesso Aristotele.

In terzo luogo, ci domanda se questa collocazione, oltre a problemi di natura formale non porti a sollevare anche problemi di connessione di contenuti, perché, come scriveva Heidegger «noi possiamo vedere come la questione testuale del posizionamento di questo capitolo finale del libro Θ sollevi pure il problema sostanziale del significato dell'essere-vero stesso, o più precisamente, la questione della relazione tra l'essere in quanto essere-vero e l'essere in quanto essere-attuale»⁴⁹⁵.

Jaeger avrebbe cioè pensato che chiunque avesse inteso questo capitolo appartenere al resto del libro, sarebbe stato poi portato a farsi un'idea fuorviante, se non del tutto erronea, della nozione aristotelica di "essere". Viceversa Heidegger gli contestava che l'appartenenza di Θ 10 al resto del libro Θ non fosse solo possibile, ma anzi necessaria, ritenendo addirittura che lì «venisse indicata la più fondamentale concezione dell'essere dell'intera metafisica greca nel suo giungere alla sua prima e ultimativa formulazione radicale»⁴⁹⁶.

Un ostacolo a questa comprensione è stato dato dal fatto che, come si diceva, la questione dell'"essere come vero" sia sempre stata considerata come un problema di logica, e non nella sua ampiezza metafisica. Un secondo ostacolo, più circoscritto, ma non per questo più facilmente aggirabile, è dato dalla problematica interpretazione di «*κυριώτατα*». Infatti se davvero qui l'"essere come vero" è qualificato essere come così importante, non si capisce perché il suo approfondimento tematico sarebbe stato escluso da parte di Aristotele stesso in *Metaph.* E 4 dall'ambito della filosofia prima. Heidegger, perfettamente al passo con gli aggiornamenti degli studi specialistici a lui

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pg. 80.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pg. 83.

coevi, rilevava come due fossero state le strategie di spiegazione per eludere questa contraddizione: o espungere il termine dal testo, o reinterpretarlo in senso neutrale fino a eludere la carica di controversia alla quale esso dava luogo. La prima strategia sarebbe stata seguita da Ross, il quale pur con qualche perplessità, nella sua edizione della *Metafisica* avrebbe spostato il «*κυριώτατα*» post-ponendolo in un altro punto più avanti nel testo. La seconda strategia sarebbe stata invece seguita da Schwegler e da Jaeger, i quali avrebbero minimizzato la questione, traducendo il «*κυριώτατα*» con avverbi non compromissori quali “*principalmente*” - il primo -, e “*nel senso più comune d'uso*” - il secondo. Heidegger non considerava affatto queste proposte risolutive, anzi *expressis verbis* le contestava. Se Heidegger era d'accordo nel riconoscere che l'essere come vero è l'essere della copula (ad es. “è”) nel suo significato affermativo-confermativo, non riteneva sufficiente considerare che questo fosse così “*principalmente*” o “*più comunemente*”, né, non trovandone alcuna conferma linguistico-testuale, riteneva che così dicendo, si intendesse far riferimento ad una maggior frequenza di utilizzo nel parlato di questo senso del verbo essere. «*Κύριον*» secondo Heidegger significa “*più proprio*”, dove “*più proprio*” in riferimento ad un contesto linguistico quale quello di *Metaph. Θ 10*, indica in particolare la *prima accezione di senso* di un termine e il senso “*più proprio*” è da lui inteso come contrapposto all'eventuale senso figurato di quel termine o ad accezioni di senso secondarie. Solo perché l'accezione d'uso di un termine è la più frequente *perché è la più propria* si può dire che è la più comune - non viceversa, nota Heidegger, cioè non è che se un termine ha un'accezione più comunemente utilizzata questa sia necessariamente il suo significato più proprio. Aristotele stesso nei suoi testi, ma in altri passi, avrebbe fornito una serie di casi nei quali poi, come mostra Heidegger, tradurre «*κύριος*» e derivati con “*comune*” invece che con “*proprio*” sarebbe impreciso se non addirittura del tutto insensato.

Una volta perciò assunto il significato di *κυριώτατα* come quello di “*più proprio*” diventa forse più agevole, sostiene Heidegger, tratteggiare un'interpretazione contestuale a *Metaph. Θ 10*. L'originalità della proposta heideggeriana consiste a nostro avviso nell'aver riformulato il problema della collocazione e dell'appartenenza o meno di $\Theta 10$ a Θ in un problema di contestualità e compatibilità *rispetto agli argomenti* che

l'avrebbero preceduto e introdotto, antepoendo così nella sua interpretazione ad un problema di forma (*che cosa significa qui κυριώτατα?*) un problema di contenuto (è plausibile tornare a parlare di "essere come vero" dopo aver parlato a lungo di "essere come atto"?). La soluzione alla quale perverrà Heidegger è affermativa: sì, Θ 10 appartiene a Θ e, anzi, ne rappresenta il migliore completamento e il compimento "più proprio".

Gran parte degli sforzi di questa analisi sono tesi perciò a mostrare la massima pertinenza dell'argomento (Θ 10) in quello che egli ha identificato essere il suo contesto (Θ), perché, a detta dell'interprete, «il capitolo mira a mostrare la prova della tesi secondo la quale *l'esser-vero costituisce il più proprio essere degli enti propri*»⁴⁹⁷. Anzi Heidegger è convinto che il testo che egli sta analizzando costituisca il nucleo dell'intera metafisica aristotelica, che ne costituisca anzi "la chiave di volta": «La questione riguardante l'esser-vero mostra come fondamentale il problema dell'essere proprio degli enti stessi e come tale sta nella più prossima relazione con quanto è stato trattato nei precedenti capitoli del libro Θ [...]. In Θ 10 è concentrata la più radicale concezione del problema basilare di Θ . Θ 10 non è quindi un'appendice estrinseca, ma piuttosto la chiave di volta del libro Θ , che già di per sé è il centro dell'intera *Metafisica*».⁴⁹⁸

L'essere degli enti continua perciò a rimanere il tema di fondo di Θ 10 ed è sullo sfondo di questa tematica generale che, senza soluzione di continuità, viene raccomandata la lettura consequenziale del tema del vero. Ed è l'operazione che infatti Heidegger cerca qui di condurre quella di ricomprendere e, in un certo senso, superare, la 'verità' dell'essere dell'ente nell'intendimento della 'verità' della presenza costante dell'essere in atto. In questo senso Heidegger arriva a dire, non senza un certo autocompiacimento, che questo passaggio concettuale «non solo costituisce un problema situato completamente nel pieno ambito della *πρώτη φιλοσοφία*, ma ne è esso stesso l'ultimo e il più radicale problema»⁴⁹⁹.

Ma quali risultano essere allora le determinazioni dell'essere come vero? In risposta della questione assistiamo alla ripresa di una delle principali e più celebri acquisizioni di *Essere e tempo*, circa il che cos'è della verità, che anche in questo nuovo

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pg. 87.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pg. 106.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pg. 88

contesto viene introdotta: «*Ἀλήθεια* è non-nascondimento, non-celatezza [*Unverborgenheit*] ... il palesarsi stesso, fuori dal nascondimento»⁵⁰⁰. Ma oltre a questo famoso intendimento rileviamo come il lessico heideggeriano della verità, anche in questo corso, sia quantomai elaborato. Ad una 'verità' [*Wahrheit*] come 'disvelatezza' [*Entborgenheit*] si contrappone non soltanto una 'falsità' [*Unwahrheit*] come 'nascondimento' o 'celatezza' [*Un-Entborgenheit*], ma anche una 'falsità' [*Falschheit*] intesa come 'distorsione' o 'deformazione falsificante' [*Verstelltheit*], dove quest'ultima sembra aver a che fare soprattutto con l'inganno percettivo e con l'errore.

Heidegger ritiene che, ad una più puntuale analisi, il concetto greco di verità risieda su una sorta di *ambivalenza*, o per meglio dire di *ambiguità*, tra il suo senso originario, in riferimento agli enti (*ὄν ἀληθές*), ed un suo senso derivato, in riferimento alle frasi (*ἀληθεύειν*) e che questa ambiguità non sia mai stata opportunamente considerata nella sua differenza ontologica.

Egli procede con la sua disamina volta a riprovare come il più proprio significato dell'essere è quello di essere vero nel nuovo senso dal lui inteso, anche attraverso una serie di incalzanti domande che egli rivolge in forma diretta al suo stesso interrogare il testo aristotelico:

T5.14 - «Quando la verità esiste e quando no, e cioè, quando gli enti sono tali da poter essere veri? Come dev'essere l'essere degli enti, perché gli enti possano essere veri, vale a dire, disvelati? Quando gli enti possono così essere in senso proprio veri? Risposta: quando ogni possibilità di non-verità degli enti è esclusa sotto ogni loro aspetto. E che cosa quindi verità significa quando questo accade? Risposta: quando la verità appartiene all'essere. Com'è possibile questo? Risposta: quando l'essere-vero costituisce ciò che è più proprio riguardo l'essere come tale. Ma che cos'è l'essere? Risposta: presenza costante. Così quando la verità non è nient'altro che la più alta e più propria presenza, allora la verità esiste»⁵⁰¹.

Quanto nel testo di questo corso, bisogna notare, ricorre con pedante ripetitività è l'affermazione secondo la quale «*ἡ ἀληθὲς ὄν* è il *κυριώτατον ὄν*»: il significato più proprio dell'essere è l'essere vero ci viene ripetuto con un'insistenza finalizzata forse, più che all'argomentazione, ad un reiterato convincimento, che appare già il superamento di se stesso. Infatti, ciò a cui punta l'interpretazione heideggeriana è una sintesi, o una unità *semplice*, come comprensione unitaria del fenomeno problematico

⁵⁰⁰ *Ibid.*, pg. 90.

⁵⁰¹ *Ibid.*, pg. 92.

fondamentale dell'essere, capace di spiegare tutto il valore onto-teologico di quel *κυριώτατον*, non solo nel suo esclusivo aspetto veritativo.

A tal fine, Heidegger introduce a questo punto della sua analisi tre premesse da anteporre alle considerazioni che seguiranno nella sua ricerca circa il significato unitario dell'essere. La prima premessa connette la dimensione dell'*esistenza* alla generale dimensione dell'*atto* aristotelico, tanto che, viene detto, «tutto ciò che propriamente esiste è *ὄν ἐνέργεια*»⁵⁰². La seconda premessa puntualizza due sensi dell'*ambiguità* costitutiva del "disvelamento" (cioè, della verità): uno relativo agli enti (*τῶν πραγμάτων*) e uno, in senso "derivativo" da questo, relativo a quanto si dice sugli enti (*ἀληθείαι*): constatiamo dunque una scissione operata internamente al concetto aristotelico di verità, dove l'accezione proposizionale è secondariamente derivata rispetto all'accezione fattuale della stessa. Ma più esplicita ancora è la terza premessa del discorso che Heidegger intende condurre, e che introduce una sorta di correlazione, particolarmente significativa per la presente ricerca: «è perché l'essenza della verità è il disvelamento degli enti che *vari generi di verità sono determinati da vari generi di enti*, in accordo con l'essere di questi enti (*die jeweiligen Art der der Entborgenheit (Wahrheit) nach der Art des Seienden, d. h. nach dessen Sein*)»⁵⁰³. Come abbiamo precedentemente osservato, quest'idea della correlazione tra diversi livelli di essere e pari livelli di verità è una persistente quanto implausibile idea di una certa tendenza neoplatonizzante dell'interpretazione di Aristotele, alla quale anche Heidegger, qui evidentemente, non si sottrae. Anzi, più ancora che correlazione, egli è incline a parlare di «connessione» o di «*corrispondenza* [sc. *ὁμοίωσις*] tra modi di disvelamento (di verità) e generi di essere» - (e si notino i plurali); una corrispondenza giudicata «chiara e ovvia»⁵⁰⁴ e non poteva mancare a conferma di questo la citazione testuale di *Metaph. α 1*, che compare puntuale: «*ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας*».

Il modo in cui Heidegger interpreta questa considerazione è particolarmente significativo per la presente ricerca (anche alla luce di quanto egli ne fa conseguire). Egli scrive infatti: «come ogni cosa è rispetto all'essere, così è rispetto alla verità (disvelamento). Il modo d'essere degli enti determina il modo del loro possibile

⁵⁰² *Ibid.*, pg. 93.

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*

disvelamento e quest'ultimo quindi procede insieme all'essere»⁵⁰⁵. Ora, il fatto che per Heidegger esistano in Aristotele certi enti propri, cioè che attiene loro propriamente l'essere, significa che esistono anche enti che rispetto a quelli non sono propri (o che lo sono di meno). Questo conduce inevitabilmente a presumere una sottostante gerarchia ontologica, che punta "verso l'alto", ovvero verso quanto è nel senso più autentico a discapito di quanto è impropriamente o accidentalmente. Questa gerarchia di essere implica una *gerarchia di corrispettive qualificazioni secondo verità*, dal momento che quest'ultima è detta esserne la caratteristica descrittiva per eccellenza. Il retroterra tomistico-brentiano non tarda a mostrare qui i suoi frutti.

Né l'essere accidentalmente vero, né l'essere vero nel senso dell'unione predicativa attuata dalla copula tra soggetto e oggetto possono stare al vertice di questa "scala" che Heidegger legge in Aristotele. Infatti questi due tipi di essere vero non offrono sufficienti garanzie di stabilità e di durata. Heidegger originariamente struttura questa sorta di graduatoria dell'essere in base alla variabile *tempo*. Tempo, si intende, come intensità di perduranza ontologica, ovvero di "costante presenza", dello stato di essere vero. Ora, né l'essere vero per accidente (*συμβεβηκέναι*), ad esempio, ha infatti un'incidenza di verità aletoria e incostante, dunque non può essere sempre vero, né l'essere vero proposizionale (*ἀληθεύειν*), capace di unire attraverso la copula il soggetto e l'oggetto (*συγκειῖσται*), può sempre volgersi ("distorcersi") in falsità o in errore. La verità che Heidegger va perseguendo come fondativa del senso unitario dell'essere non può essere suscettibile di incostanza: «dal momento che non è possibile per il disvelamento <autentico> volgersi in distorsione, - egli scrive - un tipo superiore di verità (*ein höhere Art von Wahrheit*) deve allora appartenere al che-cos'è degli enti»⁵⁰⁶. Perché, rileva l'Heidegger interprete di Aristotele (ma è soprattutto l'Heidegger fenomenologo qui a parlare), *più* aumenta la disvelatezza degli enti, *più* diminuisce la loro possibilità di ingannevole distorsione. In altri termini, *più* proprio è l'essere degli enti, *più* pura è *più* costante è la loro presenza, fino a raggiungere il più proprio e più elevato grado di verità «che *assolutamente* esclude la possibilità della distorsione»⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, pg. 94.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pg. 99.

⁵⁰⁷ *Ibid.* - *Cors. nel testo.*

Ecco allora che, nei termini heideggeriani, ritorna quell'idea neoplatonizzante dalla quale eravamo partiti⁵⁰⁸ (e ritorna ancora nell'interpretare Aristotele) secondo la quale all'aumentare dell'essere aumenta la verità. All'intensificarsi dell'uno corrisponderebbe così una maggior autenticità dell'altra, al perdurare dell'essere consegue la prevalenza della verità, fino al livello supremo dove la presenza reciproca coincide come totale ed eterna. Alla correlazione tra essere e verità in Aristotele, Heidegger dedica ben due richiami testuali oltre a quelli di α 1, riportati per confermare la sua interpretazione "incrementalista": a *Metaph.* Θ 10, 1051 b 22 viene detto «*ἄσπερ ... τὸ ἀληθές ... οὕτως ... τὸ εἶναι*», e poco sotto, alla linea b 33: «*τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές*». Ma queste asserzioni provano soltanto che tra essere e verità per Aristotele sussiste una correlazione isomorfica, risultano essere cioè di fatto la stessa cosa essendo l'una la perfetta descrizione dell'altro, e non provano quel gradazionismo ontologico-veritativo che Heidegger sembra volervi vedere quando domanda al testo di Aristotele: «Qual è la verità più propria che *assolutamente* esclude la possibilità di distorsione falsificante? (*Welches ist die eigentlichste Wahrheit, die schlechthin auch die Möglichkeit von Verstellen ausschließt?*)»⁵⁰⁹. Con questa domanda non vuole riferirsi certo ad un parametro massimale di *esattezza* epistemica.

Come quell'idea neoplatonica, anche qui il «più vero» ricercato, pretestuosamente aristotelico, è qualificato come «più alto», «più elevato», quasi a volerlo collocare spazialmente in un luogo irraggiungibile o assai difficilmente accessibile, se non attraverso un movimento subitaneo del pensiero. È evidente che nel testo aristotelico di Θ 10 non ci sia niente di tutto questo (e che, riteniamo, nell'Heidegger "gesuita mancato" torni prepotentemente ad emergere il suo implicito background neoscolastico). Inoltre il contestualizzare il tutto in una insistita propensione di ricerca orientata verso un significato unitario dell'essere (*πρὸς εἶν*) finisce con il tradire l'intendimento polivoco dell'essere aristotelico, per sua conformazione non riducibile ad un unico genere. Questa considerazione ci aiuta a capire di più anche riguardo al modo in cui Heidegger intende il metodo della comparazione, più ancora che come riscontro di analogia, come un rilievo dell'essenza di ciò che è identico. In un altro corso Heidegger scriverà al riguardo di questo metodo:

⁵⁰⁸ Cfr. Cap. II.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pg. 102.

T5.15 - «Crediamo di sapere che cos'è il comparare [das Vergleichen]. Crediamo di saperlo perchè nel comparare, le «cose» da comparare sono già in qualche modo equiparate l'una all'altra per il solo fatto di essere scelte e rappresentate appunto come comparande. In esse è già previamente scorto, benchè per lo più in maniera indeterminata e sfuggente, qualcosa di pari, di uguale, un comune motivo di comparabilità. Ma nel comparare è quasi come se il pari servisse solo a far rilevare in esso, come in uno sfondo, il diverso. Il comparare è un procedimento che si impone ovunque al «pensare» umano, perchè presumibilmente gli giace vicino come ovvio. Noi non abbiamo ancora ponderato a fondo le ragioni da cui proviene questa ovvietà, dalla quale scaturiscono poi lo strano primato del procedimento comparativo, la sua diffusione e la sua popolarità». [...] «Qualsiasi cosa può essere comparata con qualsiasi altra, se nel comparare importa solo stabilire una qualche parità e una qualche diversità. La possibilità di comparare senza riguardo al «contenuto» - dunque questa possibilità in sè formalmente presa - è illimitata. Lo vediamo facilmente se riflettiamo anche solo di sfuggita riguardo ad una possibilità di comparazione in sè indebita. [...] Proprio perchè la possibilità di comparare è illimitata, in ogni esecuzione di comparazione è implicita una decisione -consapevole o presentita, oppure non consapevole e non presentita - sulla parità in cui sono messe le cose comparate e in base a cui sono scorte. Ecco perchè l'autentico comparare è sempre più che un mero comparare. Il comparare non deve certo avere per risultato solo la constatazione di parità e diversità. Nel comparare genuino noi miriamo a scorgere il diverso mediante il pari <,la differenza mediante ciò che è comune> e, mediante il diverso del pari, l'essenza via via propria di ciò che sta nella comparazione. A questo aspira inesprensamente ogni comparare, ma solo raramente vi giunge. Comparare e comparare non sempre pari sono».⁵¹⁰

La comparazione sembrerebbe per Heidegger un volersi fare totalmente prossimo all'oggetto di paragone, un assimilarsi ad esso fin quasi ad identificarsi con esso: una sorta di *ὁμοίωσις* intellettiva che egli sembrerà voler perseguire anche nei confronti di quelle realtà che saranno giudicate "più vere".

Ad ogni modo, il filosofo di Meßkirk procede lungo il suo itinerario interpretativo, arrivando a proporre, come si diceva, una sorta di graduatoria, estrinsecamente estrapolata dal testo aristotelico, scandita da gradi incrementali di verità. Il criterio ordinatorio seguito viene presentato al negativo, che sostanzialmente è: qualcosa si dice più o meno vero a seconda del suo più o meno alto grado di resistenza alla separazione dei suoi elementi costitutivi. Che significa, che più le parti che costituiscono un dato termine di riferimento (sia esso un oggetto, uno stato di cose, un giudizio...) sono unite fra loro, più tale termine sarà vero, viceversa più le parti che lo costituiscono sono separate meno esso sarà vero. L'"unione" (ormai non più solo logica) è qui da intendersi come una co-appartenenza in base al tempo e alla

⁵¹⁰ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Wintersemester 1944/45, Frankfurt, 2007. Trad. it., qui leggermente adattata, a c. di V. Cicero, *Introduzione alla Filosofia, Pensare e Poetare*, Bompiani, Milano, 2009, pg. e 133.

necessarietà, cioè se una cosa è unica *sempre* e *necessariamente* allora essa sarà vera al massimo grado.

Per dare articolazione a questa scala veritativa Heidegger diversifica quelli che in Aristotele erano niente più che tre sinonimi, e cioè *ἀδιαίρετα*, *ἀσύνθετα* e *ἀπλᾶ*, conferendo loro un preciso ordinamento, dal meno vero al più vero. Se a questi si aggiungono i tre gradi basici di essere come vero precedentemente descritti si otterrà una sorta di scala di verità "fuzzy" a sei valori, che Heidegger, dal più basso al più alto, distingue uno per uno: (1.) vero per accidente (*κατὰ συμβεβηκός*), (2.) vero come composto (*συγκείμενον*), (3.) vero come impossibile a separarsi (*ἀδύνατον διαίρεθῆναι*), (4.) vero come inseparabile (*ἀδιαίρετον*), (5.) vero come indivisibile (*ἀσύνθετον*), (6.) vero come semplice (*ἀπλοῦν*) cioè come *unità*.

All'unità del *semplice*, ultimo grado e livello di intensità veritativa, sembra tendere tutta l'interpretazione heideggeriana di *Metaph. Θ 10*, come qui leggiamo dalle sue stesse parole:

T5.16 - «Nel caso dell'*ἀπλοῦν* [semplice] non solo non c'è alcuna possibilità di separazione, ma, in questa posizione prima, niente vi può essere trovato che stia insieme. Quando, quindi, il puro semplice è disvelato in ciò che esso è, nient'altro che potrebbe definirlo <a parte sé stesso> è coinvolto. E non è manifestato come questa o quella <altra determinazione>, ma puramente in sé stesso come sé stesso. Il disvelamento del semplice non può mai essere distorto da qualcos'altro che non appartiene al semplice. Questo disvelamento non può capovolgersi nella distorsione, ma non perché ciò che si coappartiene in esso è in uno stato di costante rivelazione, ma perché il semplice non ammette affatto un'insieme di parti costitutive. Il disvelamento del semplice esclude completamente la possibilità di una sua non-verità. Tale disvelamento del semplice non solo non si volge mai in distorsione falsificante, ma, con quest'ultima, non ha neanche alcuna relazione. Il solo possibile tipo di opposizione a questo tipo di disvelamento è il non-disvelamento [Unentborgenheit], che, comunque, non può mai, per sua propria natura, essere distorsione o non-verità. Il disvelamento del semplice in quanto tale è quindi il modo più elevato possibile dell'essere-vero, cioè dell'esser vero nel senso più proprio. E che cos'è allora il disvelamento in senso proprio? Il disvelamento è la manifestatività di quanto riesce a presentare sé stesso come sé stesso. Il disvelamento del semplice è la presenza del semplice in e di sé stesso. Questa presenza è assolutamente non-mediata, niente vi può interferire. Inoltre, questa presenza non-mediata è antecedente a tutte le altre presenze: essa è il più alto e il più originario genere di presenza. E, questa costante presenza completamente non-mediata, questa più pura e costante presenza, non è altro che il più alto e il più proprio essere. Se, concordemente, gli *ἀπλᾶ* sono gli enti più propri, se questo loro disvelamento è il più alto e il più proprio, e se, ancora, questo proprio esser-vero non è nient'altro che presenza assolutamente costante, allora gli enti

che sono propriamente veri sono gli enti più propri: ἡ ἀληθὲς ὄν ἐν τῷ κυριώτατον ὄν»⁵¹¹.

E poco oltre aggiungerà, circa la modalità di comprensione del “semplice”:

T5.17 - *«Se il semplice costituisce in questo suo modo <d'essere, appunto semplice> ciò che è più proprio per gli enti, e se lo svelamento del semplice non è nient'altro che la più pura presenza, precedente ad ogni altra cosa (come costante), allora la più alta verità del semplice è il più proprio essere degli enti più propri, che vale a dire che ἡ ἀληθὲς ὄν ἐν τῷ κυριώτατον ὄν. -Ma allora perché l'esclusione dell' ὄν ἀληθὲς di Metaph. E 4? [E rimanda in nota: cfr. anche Metaph. K 8 1065 a 21 - 24: «Quanto all'ente come vero... esso consiste <solamente> in una connessione del pensiero ed è un'affezione verificantesi in questo (ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ), perciò intorno all'ente in questo senso non si ricercano i principi, ma intorno all'ente che è esterno <al pensiero> e separabile (διὸ περὶ μὲν τὸ οὕτως ὄν οὐ ζητοῦνται αἱ ἀρχαί, περὶ δὲ τὸ ἔξω ὄν καὶ χωριστόν)»]. Solo a questo punto possiamo vedere perché ἡ ἀληθὲς ὄν è escluso. Infatti ἡ ἀληθὲς ὄν è là concepito come ἡ ἀληθὲς della διανοία, come ἀληθεύειν. C'è anche un riferimento all'ἀλήθεια degli ἀπλᾶ, che [in Metaph. E 4 1027 b 27 ss.], viene detto, sarà trattata in un momento successivo. E anche nel caso degli ἀπλᾶ c'è un ἀληθεύειν del νοῦς qua νόησις. Né è comunque quest'ultimo il tema più proprio. Così o (forse per un errore editoriale) l'esclusione è in qualche modo sbagliata, oppure con 'διανοία' si intende qualcos'altro. Questo ἀληθεύειν non è escluso perché esso pertiene ad una condizione soggettiva, ma perché è qui una condizione di quel tipo dell'essere-vero e dell'essere-distorto che possono convertirsi l'uno nell'altro. Questo ἀληθεύειν non è affatto legato agli enti più propri. Mentre, dall'altro lato, ogni ἀλήθεια della νόησις è semplicemente ciò che è. L'esclusione ha luogo perché il modo di essere dell'ἀληθεύειν in questione non è esso stesso determinato dagli enti. Al fondo, la verità della διανοία (neanche là dove, come ἀληθεύειν, si riferisce agli enti) non rivela niente di completamente autonomo negli enti propri stessi: ἀληθεύειν οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν (ἐν διανοία). ἡ ἀληθὲς, comunque, riguarda davvero ἐπὶ τῶν πραγμάτων (περὶ τὰ ἀπλᾶ... οὐδ'ἐν διανοία) [cfr. Metaph. E 4, 1027 b 25 ss.]. Ma noi già abbiamo indicato che l'essere-vero è sempre co-inteso con la copula. Com'è possibile questa connessione tra l'essere e l'essere vero? Soltanto ora noi scopriamo le reali dimensioni del problema. La precedente deformazione del problema nei termini di soggetto-oggetto, atto ed essere, ecc. rimane fondamentalmente inadeguata»⁵¹².*

Heidegger connette l'essere-vero dei “semplici” con l'essere vero dei principi, perché i principi sono quanto di “più semplice” - in quanto “più originario” - esista e dà conferma di questa sua associazione di idee attraverso *Metaph. K 1, 1059 b 35*, là dove si dice che «principio è ciò che è più semplice (μᾶλλον ἀρχὴ τὸ ἀπλούστερον)». Oltre ai principi, con “ἀπλᾶ”, secondo Heidegger, Aristotele avrebbe inteso anche le cause prime. Venendo poi questi messi in relazione alla perduranza temporale, rispettivamente, del loro essere principi e della loro causalità, risultano infine essere

⁵¹¹ *Ibid.*, pg. 102 - 103.

⁵¹² *Ibid.*, pg.105 - 106.

identificati come quei contenuti di verità massima di *Metaph. α 1*, 993 b 28, là dove si diceva che «è necessario che i principi, essendo sempre, siano i più veri (τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας)». Il modo di coglimento di principi e cause prime per Heidegger non può essere che quello di un atto interiore e immediato (cioè non-mediato né razionalmente, né empiricamente). Ad un certo punto Heidegger scriverà: «Non è sufficiente collocare la verità intuitiva [*Aanschauungswahrheit*] prima della verità assertorica, se la verità dell'intuizione stessa rimane non chiarita. La verità deve essere chiarita in tal modo che, la necessaria subordinazione della verità assertorica, alla verità primordiale, possa essere pure compresa»⁵¹³ e queste righe ci confermano la maggiore importanza conferita alla verità intuitiva (“prima”) rispetto alla verità assertorica, quasi che per Aristotele fossero due differenti intensità di valore, dove alla *prima* (o “primordiale”) segue la “necessaria subordinazione” della seconda, sminuita così nella sua capacità predicativa. «Ma per Aristotele - è stato poi contestato - non si tratta di due concezioni diverse della verità, ma di due applicazioni della stessa concezione a situazioni diverse»⁵¹⁴.

Ad ogni modo, sembra indiscusso per Heidegger che oggetto di queste verità superiori fossero i principi e le cause prime, rispetto ai quali si domanda: «Questi principi degli enti propri, vale a poi a dire, dell'essere stesso in quanto tale, sono ciò che è più vero e disvelato prima di qualsiasi altra cosa... Ma che cosa significa - si domanda sempre Heidegger - che ciò che è più semplice è ciò che è *più vero* e disvelato? Che cosa alla fin fine significa il disvelamento? <Significa che> l'essenza della verità in senso proprio non è altro che un'assoluta semplice presenza»⁵¹⁵.

Il problema è che, parlando dei principi Heidegger non sembra affatto riferirsi a quanto per Aristotele erano specificati come principi *delle dimostrazioni*, fra tutti il principio di non contraddizione, ma - qualificandoli come “presenza costante” - Heidegger sembra riferirsi a qualcosa di più, come ad una valenza *immanente* ed effettiva per tutta la realtà dell'essere. Questa peculiare caratterizzazione degli ἀπλᾶ trova conferma nel modo di coglimento degli stessi configurato da Aristotele come *θιγεῖν*, e inteso da Heidegger solo *in senso intuizionistico (an-sehen)*, cioè, come egli

⁵¹³ *Ibid.* pg. 109.

⁵¹⁴ E. BERTI, «I luoghi della verità secondo Aristotele: un confronto con Heidegger», in V. MELCHIORRE (a c. di), *I luoghi del comprendere*, Milano, V&P, 2000, pg. 3 - 27.

⁵¹⁵ *Ibid.*, pg. 103.

scrive, come un «toccare (*ein bloßes Berühren*), un semplice cogliere (*ein einfaches Greifen*), non una concettualizzazione (*kein Begreifen*), non un concepimento (*kein Erfassen*) del semplice come qualcosa d'altro e rispetto al quale non ci può essere ricerca (*ζήτησις*) o spiegazione (*διδάξις*)»⁵¹⁶. Ma per questo tipo di intendimento valgono le recenti osservazioni di M. Zanatta, che qui condividiamo:

[Zanatta 2010, pg. 138] - «In una tale conoscenza [noetica], tuttavia, non può vedersi, per il fatto di essere anapodittica, un atto puramente intuitivo e comunque escludente ogni processualità, come invece, lungo una certa tradizione e, di recente, sulla scorta di certe notissime analisi di Heidegger, che l'ha assimilata alla husserliana intuizione delle essenze, si è pur creduto. Quello che va escluso è che detta conoscenza sia la conclusione di un procedimento inferenziale, che scaturisca dunque *per necessità* e vi si pervenga *necessariamente*, al modo in cui la conclusione deriva necessariamente dalle premesse, e sotto questo profilo, e questo soltanto, si può latamente parlare di «intuizione» [anche se forse sarebbe meglio dire “intellezione”]. Ma ciò non toglie che quest'atto di conoscenza non necessariamente raggiungibile abbia a monte una ricerca, e lo attesta lo stesso *Metaph.* IX, 10 là dove, come abbiamo a suo tempo visto, Aristotele afferma che la conoscenza degli enti semplici, ossia delle essenze e dei termini quali «uomo», «pianta», ecc., è un «attingere» (*θιγείν*, *θιγγάνειν*). Qui, infatti, lo Stagirita precisa che l'enunciazione del loro *che cos'è*, ossia se sono tali o no, «è oggetto di ricerca (*ζητεῖται*) - (*Metaph.*, IX, 10, 1051 b 32 - 33)»⁵¹⁷.

Così riteneva anche C. Agnello:

[Agnello 2006, pg. 188 - 190] - «La maggior parte degli interpreti che hanno fornito una lettura del passo nel senso di un residuo di intuizionismo di tipo platonico, hanno visto in questa espressione un'allusione ad un soggetto che conosce sé stesso, “è pura realtà ed è trascendente, cioè colui che muove restando fermo, pensiero di pensiero [Berti 1978]”, e ne hanno tratto la conclusione che Aristotele includa fra gli indivisibili anche le sostanze divine. Se invece si interpreta questa intelletione di oggetti “senza materia” come la conoscenza delle essenze immateriali di realtà materiali e quindi la ricerca dell'universale che avviene tramite la ricerca del “che cos'è?”, si fa allora riferimento a quella nota operazione dell'intelletto che è sempre nel vero “quando ha per oggetto ciò che una cosa è secondo l'essenza” [*De An.* Γ 6, 430 b 27 - 29], a sua volta costituita dalla formulazione del discorso definitorio il *τὸ τί ἦν εἶναι* e la definizione sono infatti indivisibili perché è “infrangibile il nesso che essi presentano nella compiuta interpretazione della differenza” [Chiereghin, 1984] ... Le realtà composte dunque non testimoniano affatto l'esistenza di un atto intuitivo mediante il quale si coglie il vero dell'essere degli enti bensì l'unità dell'essenza colta dalla definizione, e come sappiamo dagli *Analitici Posteriori* è compito precipuo del *voῦς* cogliere le definizioni ed il *voῦς* lungi dall'essere facoltà intuitiva o prelinguistica, è una facoltà interna al *λόγος*,

⁵¹⁶ *Ibid.*, pg. 105.

⁵¹⁷ M. ZANATTA, *Introduzione ad Aristotele*, Rizzoli, Milano, 2010, pg. 138. *Cors. dell'autore.*

il cui operato è frutto di un lungo e faticoso cammino che passa anche per il procedimento dialettico, "una ricerca per mezzo di argomentazioni" [Berti 2004]»⁵¹⁸.

Heidegger conclude la sua lezione ribadendo ancora una volta il quadro più generale entro cui collocare il problema: «La principale questione della *πρώτη φιλοσοφία* < è > la domanda su che cosa sono gli enti. Questa domanda è volta nell'essere degli enti, degli enti in considerazione della loro costanza e della loro presenza, vale a dire nel loro disvelamento. Così Aristotele può dire: *ὀρθῶς δ'ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας* (*Metaph. α 1, 993 b 19*). Ed è davvero proprio chiamare la filosofia conoscenza della verità - non nel senso di una teoria della verità considerata come conoscenza, ma è conoscenza della verità, cioè conoscenza degli enti come tali nella loro disvelatezza»⁵¹⁹.

Quanto però non convince Heidegger è la *modalità di impostazione* della domanda, ritenuta inadeguata alla comprensione completa di quel particolare "evento" che è la costante presenza dell'essere come vero. Né Aristotele né i Greci tutti, sembrano essere stati in grado di approcciare la questione con quella radicalità richiesta dalla necessità heideggeriana di riformulazione del problema dell'essere in termini di *tempo* - fattore poi sempre più obliato in tutta la metafisica occidentale successiva. L'interrogazione metafisica, si può qui leggere tra le righe, è già proiettata ad indagare la *φύσις* quale ulteriore e più efficace modalità di comprensione dell'essere nella sua complessiva interezza.

Questa sezione del corso, termina con un riferimento extra-aristotelico, che forse non sorprende, dato il tenore generale dell'impostazione: il riferimento è all'idea hegeliana di attualità dello Spirito, posta come esemplarità massima di «costante presenza» della piena realizzazione dell'essere. Ed in particolare due sono gli aspetti di questa fase dello Spirito che dicono del superamento della *ἀλήθεια-ἐνέργεια* aristotelica, quali: l'assolutezza di una soggettività universale in atto e l'eternità di un autoriflessività costantemente sempre presente. Sul piano dell'interpretazione testuale

⁵¹⁸ C. AGNELLO, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il Melangolo, Genova, 2006, pg. 188 - 190.

⁵¹⁹ *Ibid.* pg. 108.

non si poteva forse andare più lontani dall'originario dettato aristotelico, ormai niente più che un pretesto per una filosofia altra.

* * *

BIBLIOGRAFIA

A. EDIZIONI:

- Secondo la data di prima pubblicazione -

ARISTOTELIS *Opera* ex recensione I. BEKKERI, edidit Academia Regia Borussica, vol. 5, Berolini, G. Reimer, 1831 - 1870.

ARISTOTELIS *Organon graece*, vol. II, a c. di TH. WAITZ, Aalen, 1844 - 1846¹; 1965.

ARISTOTELIS *Ethica Eudemia*, a c. di F. SUSEMIHL, Leipzig, 1884¹; Amsterdam, 1967.

ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, a c. di I. BYWATER, Oxford, 1894¹, 1962.

ARISTOT. et alii, *Divisiones* quae vulgo dicuntur Aristoteleae, a c. di H. MUTSCHMANN, Leipzig, 1906.

ARISTOTELIS *De Animalium Motione et De Animalium Incessu* et PS.-ARISTOTELIS *De spiritu libellus*, a c. di W. JAEGER, Leipzig, 1913.

ARISTOTELIS *Meteorologicorum libri quattuor*, a c. di F.H. FOBES, Cambridge, 1919¹; Hildesheim, 1967.

ARISTOTLE'S *Metaphysics*, 2 voll., a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1924¹, 1970².

ARISTOTELIS *Ἀθηναίων Πολιτεία*, a c. di H. OPPERMAN, Leipzig 1928¹; Stuttgart, 1968.

ARISTOTELIS qui fertur libellus *De mundo*, a c. di W.L. LORIMER, Paris, 1933.

ARISTOTLE, *Magna Moralia*, a c. di F. SUSEMIHL - G.C. ARMSTRONG, Cambridge, 1935¹, 1969.

ARISTOTELIS *Categoriae et Liber De Interpretatione*, a c. di L. MINIO-PALUELLO, Oxford, 1949¹, 1966.

ARISTOTELIS *Physica*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1950, 1966².

ARISTOTLE, *Fragmenta selecta*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1955.

ARISTOTLE, *Parva naturalia*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1955¹, 1970.

ARISTOTE, *Les parties des animaux*, a c. di P. LOUIS, Paris, 1956.

ARISTOTELIS *Politica*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1957¹, 1964.

ARISTOTELIS *Metaphysica*, a c. di J. JAEGER, Oxford, 1957¹, 1967.

ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1958¹, 1970².

ARISTOTELIS *Ars Rhetorica*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1959¹, 1964.

ARISTOTLE'S *Protrepticus*, a c. di I. DÜRING, Stockholm, 1961.

ARISTOTLE, *De anima*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1961¹, 1967.

ARISTOTELIS *Analytica Priora et Posteriora*, a c. di W.D. ROSS, Oxford, 1964¹, 1968.

ARISTOTE, *Histoire des animaux*, vol. III, a c. di P. LOUIS, Paris, 1964 -1969.

ARISTOTE, *Du ciel*, a c. di P. MORAUX, Paris, 1965.

ARISTOTELIS *De Generatione Animalium*, a c. di H.J. DROSSAART LULOFS, Oxford, 1965¹, 1972.

ARISTOTELIS *De Arte Poetica Liber*, a c. di R. KASSEL, Oxford, 1965/66¹, 1968².

ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, a c. di C. MUGLER, Paris, 1966.

ARISTOTE, *Économique*, a c. di A. WARTELLE - B.A. VAN GRONINGEN, Paris, 1968.

B. STUDI:

ACKRILL J. L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, 1972.

ADORNO F., *La filosofia antica*, I, Milano, 1961.

- , *Pensare storicamente. Quarant'anni di studi e ricerche*, Firenze, 1996.

- , «Il piacere e la sua definizione nel Filebo», in P. COSENZA (a c. di), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del convegno di Napoli, 4 - 6 Novembre 1993, Napoli, 1996, pg. 4 - 24.

ALBERTI A. (a c. di), *Logica, mente e persona. Studi sulla filosofia antica*, Firenze, 1990.

- (a c. di), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze, 1994.

ALGRA K. A. A., BARNES J., MANSFELD J. e SCHOFIELD M. (a c. di), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999.

AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Parigi, 1962, 1983⁵.

- (a c. di), *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote - Actes du VI^e Symposium Aristotelicum*, Paris, 1979 e qui in particolare ID., «La pensée du simple dans la Métaphysique (Z 17 et Θ 10)», pg. 69 – 80.

- (a c. di), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Parigi, 1980.

AVGELIS N. e PEONIDIS F. (a c. di), *Aristotle on Logic, Language and Science*, Tessalonica, 1998.

BAMBROUGH R. (a c. di), *New Essays on Plato and Aristotle*, Londra e New York, 1965.

BARNES J. (a c. di), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995.

- , *Truth, etc., Six Lectures on Ancient Logic*, Oxford 2007.

BALIBAR E., *Lieux et noms de la Vérité*, Editions de L'Aube, La Tour d'Aigues, 1994.

BÄRTHLEIN K., *Die transzendentalienlehre der alten Ontologie, I: Die transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin - New York 1972, pg. 22 - 76.

BERTI E., «The intellection of "indivisibles" according to Aristotle, *De Anima* III 6», in AA. VV., *Aristotle on mind and the senses, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, a c. di G.E.R. LLOYD and G.E.L. OWEN, Cambridge, 1978, pg. 141 - 163;

Rielaborato in ID., «Encore sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De anima* III 6», in A. ALBERTI (a c. di), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze, 1994, pg. 123 - 136;

Ripreso in ID., «Encore sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De Anima* III 6» in G. ROMEYER DHERBEY, C. VIANO (a c. di), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996, pg. 391 - 404;

e in ID., «Réconsiderations sur l'intellection des «indivisibles» selon Aristote, *De Anima* III 6» in ID., *Nuovi studi aristotelici*, Vol. I, *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, 2004, pg. 77 - 87.

- (a c. di), *Aristotle on Science: The 'Posterior Analytics' – Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Padova, 1981.

- , «La fonction de *Métaph. Alpha Elatton* dans la philosophie d'Aristote», in AA.VV., *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia: Akten des 9. Symposium Aristotelicum* (Berlin, 7 - 16 September 1981), a c. di MORAUX P. e WIESNER J. («Peripatoi» 15), Berlino, 1983, pg. 260 - 294.

- , «Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être», in *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, 1983, pg. 115 - 142.

-, «L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi», in G. CASSETTA (a c. di), *Origine e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Roma, 1987, pg. 94 - 115.

-, «Être et non être chez Aristote: contraires ou contradictoires?», in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122, 1990, pg. 365 - 373.

-, «Heidegger e il concetto aristotelico di verità», in AA.VV., *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, publiés sous la direction de R. Brague et J.F. Courtine, Paris, 1990, pg. 97 - 120.

-, «Les strategies contemporaines d'interprétation d'Aristote», in *Rue Descartes*, 1-2 (Aprile 1991), pg. 33 - 55.

-, *Aristotele nel Novecento*, Roma - Bari, 1992.

-, (a c. di), *Guida ad Aristotele*, Roma - Bari, 1997.

-, «Aristotélisme et néoplatonisme dans le Commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique» (1999), in ID., *Nuovi studi aristotelici*, vol. IV/1, *L'influenza di Aristotele - Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia, 2009, pg. 167 - 182.

-, «I luoghi della verità secondo Aristotele. Un confronto con Heidegger», in V. MELCHIORRE (a c. di), *I luoghi de comprendere*, Milano, 2000, pg. 3 - 27.

BEN-ZEEV A., «Aristotle on Perceptual Truth and Falsity», in *Apeiron*, 18, 1984, pg. 118 - 25.

BESOLI S., «Percezione, verità e giudizio: luoghi dell'intuizionismo aristotelico», in ID., *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*, Macerata, 2002, pg. 9 - 54.

BLOCK I., «Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception», in *The Philosophical Quarterly*, 11, 1961, pg. 1 - 9.

BOEDER H., «Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia», in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 4, 1959, pg. 82 - 112.

BONELLI M. e MASI G. F., *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Amsterdam, 2011.

BOSTOCK D. (a c. di), *Aristotle, Metaphysics: Books Z and H*, Oxford, 1994.

BRENTANO F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Br., 1862 (Darmstat, 1960), trad. it., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a c. di G. Reale, trad. di S. Tognoli, Vita & Pensiero, Milano, 1995.

- , *Wahrheit und Evidenz*, a c. di O. Kraus, Amburgo 1930¹, 1974; trad. ingl. ID., *The True and the Evident*, a c. di R. M. Chisholm *et al.*, Londra, 1966.

- , *Über Aristoteles*, a c. di R. George, Hamburg, 1986; trad. sp. ID., *Aristoteles*, a c. di M. Sanchez Barrado, Barcelona, 1943².

CALOGERO G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, 1927, 1968².

- , «Una nuova concezione della logica prearistotelica» (1927) in ID., *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, 1984.

CAPOZZI G., *Giudizio, prova e verità. I principi della scienza nell'analitica di Aristotele*, Napoli, 1974, pg. 349 - 362.

CARSON D. S., *Being and Truth: Elements of Aristotle's Philosophy of Language*, tesi di dottorato, Duke University, 1996.

CASARES A.J., «Sobre la interpretación de Aristoteles», in *Diálogos*, 16 (1981) 38, pg. 13 - 24.

CASARI E., «Note sulla logica aristotelica della comparazione», in *Sileno*, X, 1984, pg. 131-146;

- , «Komparationstheorie und Mehrwertigkeit», in *Tagungsberichte des mathematischen Instituts Oberwolfach*, 1984, 1, p. 4.;

- , «Logica e comparativi», in C. MANGIONE (a c. di), *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Garzanti, Milano, 1985, pg. 392-418;

- , «Comparative Logics», in *Synthese*, 73.3, 1987, pg. 421 - 449.

- , «Comparative logics and Abelian l-groups», in R. FERRO, C. BONOTTO, S. VALENTINI, A. ZANARDO (a c. di), *Logic Colloquium '88*, North-Holland, Amsterdam, 1989, pg. 161 - 190.

CAVEING M., «La laïcisation de la parole [alétheia] et l'exigence rationnelle», in *Raison Présente*, gennaio 1969, pg. 85 - 98.

CAVINI W., «Arguing from a Definition: Aristotle on Truth and the Excluded Middle», in AVGELIS N. e PEONIDIS F. (a c. di), *Aristotle on Logic, Language and Science*, Tessalonica, 1998, pg. 5 - 15.

- , «Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)», in *Antiquorum Philosophia*, 2007, 1, pg. 123 - 170.

- , «Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§ 4)», in *Antiquorum Philosophia*, 2008, 2, pp. 159 - 187.

- , *Vero e falso nelle Categorie*, in BONELLI M. e MASI G. F., *Studi sulle Categorie di*

Aristotele, Amsterdam, 2011, pg. 371 - 406.

CENTRONE B., «Aristotele e la teoria dell'uno. Perché la filosofia prima non è una 'henologia'», in BIANCHETTI M. (a c. di), *Aristotele e l'ontologia*, Milano, 2007, pg. 25 - 39.

CELLUPRICA V., «Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione», in *Phronesis*, 32, (1987), pg. 166 - 187.

CHARLES D., *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, 2000.

CRESSWELL M. J., «Essence and Existence in Plato and Aristotle», in *Theoria*, 37, 1971, pg. 91 - 113.

CRIVELLI P., «Notes on Aristotle's Conception of Truth», in FUNGHI M. S. (a c. di), *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ - Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, 1996, pg. 147 - 159.

- , «Aristotle on the Truth of Utterances», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 1999, pg. 37 - 56.

- , «Sameness in Aristotle's *Topics*», in Bottani A., Carrara M., e Giaretta P. (a c. di), *Individuals, Essence and Identity: Themes of Analytic Metaphysics*, Dordrecht, Boston, e Londra, 2002, pg. 239 - 245.

- , *Aristotle on Truth*, Cambridge, 2004.

- , «Aristotle on Signification and Truth», in ANAGNOSTOPOULOS G. (a c. di), *A Companion to Aristotle*, Malden, Oxford e Chichester, 2009, pg. 81 - 100.

D'AGOSTINI F., *Introduzione alla verità*, Torino, 2011.

DE KONINCK T., «La noësis et l'indivisible selon Aristote», in Mattéi J.-F., *La naissance de la raison en Grèce (Actes du Congrès de Nice, Mai 1987)*, Parigi, 1990, pg. 215 - 228.

DE FARIA M. DO CARMO BETTENCOURT, «A verdade em Aristóteles: conformidade ou manifestação?», in *Revista filosófica brasileira*, 2 (1986), pg. 44 - 52.

DENINGER J.G., «*Wahres Sein*» in *der Philosophie des Aristoteles*, («Monographien zur philosophischen Forschung» 25), Meisenheim 1961.

DE RIJK L. M., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, 1952.

- , «The Anatomy of the Proposition: Logos and Pragma in Plato and Aristotle», in ID. e BRAAKHUIS H. A. G. (a c. di), *Logos and Pragma: Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Nijmegen, 1987, pg. 27 - 61.

- , *Aristotle: Semantics and Ontology*, Leida, Boston, e Colonia, 2002.

DENYER N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Londra e New York, 1991.

DETIENNE M., «La notion mythique d'Alétheia», in *Revue des études grecques*, LXXIII, 1960, pg. 27 - 35.

- , *Les Grecs et nous*, Perrin, 2005, trad. it. *Noi e i Greci*, Cortina Ed., Milano, 2007, in particolare il Cap. IV, «La bocca della Verità, ben spalancata», pg. 71 - 87.

DOZ A., «Heiddegger, Aristote et le thème de la vérité», in *Revue de philosophie ancienne*, I, 1990, pg. 75 - 96.

DÜRING I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966; trad. it. ID., *Aristotele*, a c. di di P. Donini, Milano, 1976.

ENGEL P. - RORTY R., *A cosa serve la verità?*, Bologna, 2007 (ed. orig.: Parigi, 2005).

ENGMANN J., «Imagination and Truth in Aristotle», in *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976, pg. 259 - 265.

EVERSON S., *Aristotle on Perception*, Oxford, 1997.

FATTAL M., «L'intellection des indivisibles dans le *De anima* (III, 6) d'Aristote. Lectures arabes et modernes» in G. ROMEYER DHERBEY, C. VIANO (a c. di), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996, pg. 423 - 440.

FINE G., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993.

FIorentino F., «Il problema della verità in Aristotele», in *Sapienza*, 54, pg. 257 - 302.

FLEISCHER M., *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, Berlino - New York, 1984.

FREDE D., «The sea-battle reconsidered: a logical defence of the traditional interpretation», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pg. 31 - 87.

FREDE M., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987.

FREDE M. e STRIKER G. (a c. di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, 1996.

GEYSER J., *Die Erkenntnislehre des Aristoteles*, Münster 1917, Aalen 1980².

GRAESER A., «Aristotle and Aquinas on Being as Being True», in GAGNEBIN C. (a c. di), *Métaphysique, histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à F. Brunner*, Neuchâtel, 1981, pg. 85 - 97.

GRASSO R. - ZANATTA M., *La teoria Aristotelica della percezione*, Temi e problemi, Milano, 2003.

- , *La forma del corpo vivente. Studio sul De anima di Aristotele*, Studi e ricerche Vol. 187, Milano, 2005.

GRICE P., «Aristotle on the Multiplicity of Being», in *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 1988, pg. 175 - 200.

HADOT P., «Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque», in AUBENQUE P. (a c. di), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Parigi, 1980, pg. 309 - 319.

HAMLIN, D. W. (a c. di), *Aristotle, De Anima: Books II and III (with Passages from Book I)*, (con contributi di C. SHIELDS), Oxford, 1968, 1993².

HARVEY P. J., «Aristotle on Truth and Falsity in *De Anima* III 6», in *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978, pg. 219 - 220.

HEIDEGGER M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [corso tenuto a Friburgo nel semestre estivo del 1930], HGA XXXI, a c. di H. Tietjen, Frankfurt a. M., 1982; trad. ingl. ID., *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, a c. di T. Sadler, Londra - New York, 2002.

HENAFF M., *Il prezzo della verità: il dono, il denaro, la filosofia*, trad. it. Città Aperta, Troina, 2006.

HINTIKKA J., «Time, truth and knowledge in ancient Greek philosophy», in *American Philosophical Quarterly*, 4, 1967, pg. 1 - 14.

- , *Time & necessity, Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford, 1973.

- , «The varieties of being in Aristotle» in *The logic of being. Historical studies*, a c. di S. KNUUTTILA e J. HINTIKKA, Reidel, Synthese Historical Library, Dordrecht, 1986, pg. 81 - 114.

HUBY P., NEAL G., (a c. di), *The Criterion of Truth*, Liverpool University Press, Liverpool, 1989.

INCIARTE F., «Aristotle and Aquinas: The Principle of Excluded Middle», *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, 2, 1999, pg. 139 - 148.

IRWIN T. H., *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988; trad. it. ID., *I principi primi di Aristotele*, a c. di G. Reale, Milano, 1996.

KAHN, C. H., «The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being», in *Foundations of Language*, 2, 1966, pg. 245 - 265.

- , *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht and Boston, 1973.

- , «On the Terminology for Copula and Existence», in STERN S. M., HOURANI A. e

BROWN V. (a c. di), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer*, Columbia, 1973, pg. 141 - 158.

- , «On the Theory of the Verb "To Be"», in MUNITZ M. K. (a c. di), *Logic and Ontology*, New York, 1973, pg. 1 - 20.

KAL V., *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden, New York, Copenhagen, e Colonia, 1988.

KEELER L., «Aristotle on the Problem of Error», in *Gregorianum*, 13, 1932, pg. 241 - 260.

KIRWAN C. (a c. di), *Aristotle, Metaphysics: Books G, D, and E*, Oxford, 1971, 1993².

KRISCHER T., «Etimos und alethes», in *Philologus*, vol. 109, 1965, pg. 161 - 171.

KREISER L., «Aristotelischer und Nicht-Aristotelischer Wahrheitsbegriff», in IRMSCHER J. e MÜLLER R. (a c. di), *Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker*, Berlino, pg. 96 - 99.

KRELL D. F., «On the Manifold Meaning of Aletheia: Brentano, Aristotle, Heidegger», *Research in Phenomenology*, 5, 1975, pg. 77 - 94.

KÜNNE W., *Conceptions of Truth*, Oxford, 2003.

LAWRENCE J. P., «The hidden aporia in Aristotle's self-thinking thought», in *The Journal of Speculative Philosophy*, 2 (1988), pg. 155 - 174.

LESZL W., *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova, 1975.

LEVET J.-P., *Le Vrai et le Faux dans la pensée grecque archaïque. Etude de vocabulaire*, I, Les Belles Lettres, Paris, 1976.

LEWIS F. A., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, 1991.

LINKE P. F., «Die Unhaltbarkeit des aristotelischen Wahrheitsbegriffs und die Folgen», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 19, 1965, pg. 306 - 319.

LLOYD A. C., *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, 1981.

LLOYD G. E. R. e OWEN G. E. L. (a c. di) 1978, *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, 1978.

LUGARINI L., «Il problema delle categorie in Aristotele», in *Acme* 8, 1955, pg. 3 - 107.

- , «Filosofia e scienza nel pensiero di Aristotele», in *Il pensiero critico*, 3, 1961, pg. 30 - 52.

LUKASIEWICZ J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1975².

MANSION S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paris, 1946.

MARCONI D., *Per la verità*, Torino, 2007.

MARX W., *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, trad. ingl. di R. M. Schine, The Hague, 1977.

MASI G., *L'Uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Genova, 1989.

MATTHEN M., «Greek Ontology and the "Is" of Truth», in *Phronesis*, 28, 1983, pg. 113 - 135.

MATTHEWS G. B., «Aristotle on Existence», in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 42, 1995, pg. 233 - 238.

MELENDO GRANADOS T., «La polivalencia semántica del ser y el anhelo ascensional de la Metafísica», in *Estudios Filosóficos*, 39, 1990, pg. 117 - 143.

MERLAN P., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953.

METCALFE G., F. PAOLI, C. TSINAKIS, «Ordered algebras and logic», in *Probability, Uncertainty, Rationality*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pg. 1 - 85.

MIGNUCCI M., «In margine al concetto aristotelico di esistenza», in AA. VV., *Scritti in onore di Carlo Diano*, Bologna, 1975, pg. 227 - 261.

- , «Temporalità e verità nella filosofia greca», in AA. VV., *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano, 1985, pg. 163 - 191.

- , «Truth and Thought in the *De anima*», in A. ALBERTI (a c. di), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze, 1994, pg. 137 - 155.

- , «Vérité et pensée dans le *De anima*», in G. ROMEYER DHERBEY, C. VIANO (a c. di), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996, pg. 405 - 422.

- , «Aristotle's Theory of Predication», in *Studies on the History of Logic. Proceedings of the III Symposium on the History of Logic*, a c. di I. Angelelli and M. Cerezo, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1996, pg. 1-20.

- , «Remarks on Aristotle's Theory of Predication», in Günther H. - C. e Rengakos A. (a c. di), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullman*, Stoccarda, 1997, pg. 135 - 151.

- , «Syllogism and Deduction in Aristotle's Logic», in *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, edited by M. Canto-Sperber and P. Pellegrin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pg. 244 -266.

- , «On the Notion of Identity in Aristotle», in *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, edited by A. Bottani , M. Carrara and P. Giaretta, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2002, pg. 217-238.

MILNE P., «Modal metaphysics and comparatives» in *Australasian Journal of Philosophy*, Bundoora, Victoria, 70, n. 3, 1992, pg. 248 - 262.

MODRAK D. K. W., *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago - Londra, 1987.

- , *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge, 2001.

MOREAU J., «Aristote et la vérité antéprédicative», in AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960* («Aristote. Traductions et études»), Parigi, 1961.

MORRISON D., «The Evidence for Degrees of Being in Aristotle», in *Classical Quarterly*, 37, 1987, pg. 382 - 401.

MOVIA G., *Alessandro di Afrodizia e la "Metafisica" di Aristotele*, Milano, 2003.

NARCY M. e TORDESILLAS A. (a c. di), *La "Métaphysique" d'Aristote, Perspectives contemporaines*, Les éditions Ousia, Bruxelles, 2005.

NATALI C. e MASO S. (a c. di), *Antiaristotelismo*, Amsterdam, 1999.

NEGRO G., «Alcune note sul *vero* in Aristotele. L'ἀλήθεια come isomorfismo di essere e conoscere», in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti - Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti*, 155, 1997, pg. 335 - 357.

NUSSBAUM M. C. e OKSENBERG RORTY A. , *Essays On Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

OATES W.J., *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton 1963.

OWEN G. E. L. (a c. di), *Aristotle on Dialectic, The Topics, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1968.

OWENS J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, 1951, 1978³.

PAOLI F., «Comparative logic as an approach to comparison in natural language», in *Journal of Semantics*, vol. 16, 1999, pg. 67 - 96.

- , «The proof theory of comparative logic», in *Logique et Analyse*, vol. 171-172, pg. 357 - 370, 2000.

- , «Comparing two views of comparison: Peña and Casari on vagueness and comparatives», in *Logic and Philosophy of Science*, vol. 4, 2006.

PATZIG G., «Aristotle, Lukasiewicz and the Origins of Many-Valued Logic», in Suppes P., Henkin L., Joja A., e Moisl G. C. (a c. di), *Logic, Methodology and Philosophy of Science. IV Proceedings of the Fourth International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, Bucarest, 1971, Amsterdam, London, and New York, 1973*, pg. 921 - 929.

PENATI G., «Aristotele e Heidegger. Prospettive e momenti di un'interpretazione», in *Giornale di Metafisica*, Nuova serie, XIV (1992), pg. 485 - 504.

PRITZL K., «The Cognition of Indivisibles and the Argument of *De Anima* III 4 - 8», in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 58, 1984, pg. 140 - 150.

- , «Ways of Truth and Ways of Opinion in Aristotle», in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 67, 1993, pg. 241 - 252.

- , «Being True in Aristotle's Thinking», in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 14, 1998, pg. 177 - 212.

REALE G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, 1961, 1967².

REES D. A., «Language, Logic and Reality in Aristotle and Russell» in AA. VV., *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12 - 18 Settembre 1958)*, XII, Firenze, 1960, pg. 137 - 143.

REGIS L.-M., *L'opinion selon Aristote*, Parigi e Ottawa, 1935.

RINGBOM M., «Thoughts and Facts: An Aristotelian Problem», in *Ajatus* 34, 1972, pg. 7 - 25.

RIONDATO E., *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova, 1957.

RIST J. M., *What is truth? From the Academy to the Vatican*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

RODRIGUEZ GONZALEZ M. L., «Lenguaje y verdad en Aristóteles», in *Pensamiento*, 46, 1990, pg. 305 - 402.

ROMAYER DHERBEY G. e VIANO C., *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996.

ROSE L. E., *Aristotle's Syllogistic*, Springfield, Ill, 1968.

ROSEN S. H., «Thought and Touch: A Note on Aristotle's *De Anima*», in *Phronesis* 6, 1961, pg. 127 - 137.

ROSSITTO C., «The Aristotelian Theory of Opposites in the Criticism of F.A. Trendelenburg of Hegel's Dialectic», in AA.VV., *Proceedings of the World Congress on*

Aristotle, *Publication of the Ministry of Culture and Science, Atene, 1982, vol. III, pp. 37 - 42.*

- , «Negazione logica e negazione reale in F. A. Trendelenburg: significato della distinzione e suoi precedenti storici», in AA. VV., *Il problema della contraddizione, Verifiche, 10, 1981, pp. 305 - 322.*

- , *Studi sulla Dialettica in Aristotele, Napoli, 2000.*

- , «Gli 'opposti' e la loro classificazione», in BONELLI M. e MASI G. F., *Studi sulle Categorie di Aristotele, Amsterdam, 2011, pg. 249 - 264.*

ROSS W. D., *Aristotle, Oxford, 1923; London and New York, 1995.*

RUGGIU L., *Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo, Studi Filosofici, 7, Brescia, 1970.*

SADUN BORDONI G., *Linguaggio e realtà in Aristotele, Roma and Bari, 1994.*

SAINATI V., *Storia dell' 'Organon' aristotelico, I, Firenze, 1968.*

SAYWARD C., «Does the Law of Excluded Middle Require Bivalence?», *Erkenntnis 31, 1989, pg. 129 - 37.*

SCARPAT G., *Il discorso e le sue parti in Aristotele, Arona, 1950.*

SCHOFIELD M. - CRAVEN NUSSBAUM M., *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen, Cambridge, 1982.*

SEPICH J. R., «La noción de verdad en el libro IX capítulo 10 de la *Metafísica* de Aristóteles» in AA. VV. 1953, *Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20 - 26 Août 1953, Vol XII, Amsterdam e Lovanio, 1953, pg. 107 - 108.*

SIMONS P., «Aristotle's Concept of State of Affairs» in GIGON O. e FISCHER M. W. (a c. di), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie, Frankfurt a. M., Bern, New York e Parigi, 1988, pg. 97 - 112.*

SIMPSON, P., «Aristotle's Theory of Assertions: A Reply to William Jacobs», in *Phronesis, 26, 1981, pg. 84 - 87.*

SLOMKOWSKI P., *Aristotle's Topics, Leiden, New York e Colonia, 1997.*

SMITH R., *Aristotle, Topics: Books I and VIII with Excerpts from Related Texts, Oxford, 1997.*

SNELL B., «Der Weg zum Denken und zu Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache», in *Hypomnemata*, 57, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1978, pg. 91 - 104.

SORABJI R., *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980.

- , «Definitions: Why Necessary, and in What Way?», in BERTI E., *Aristotle on Science: The 'Posterior Analytics' - Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Padova, 1981, pg. 205 - 244.

- , «Myths about Non-Propositional Thought», in SCHOFIELD M. e NUSSBAUM M. C., *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, 1982, pg. 295 - 314.

- , *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londra, 1983.

- , *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*, Londra, 1988.

- , «Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception», in NUSSBAUM M. C. - OKSENBERG RORTY A., *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, 1992 - 1995, pg. 195 - 225.

SORBI L., *Aristotele, La logica comparativa*, Voll. I e II (*La distribuzione del bene negli enti*) Firenze, 1999 e 2002.

SRZEDNICKI J.M., *Franz Brentano's Analysis of Truth*, L'Aia, 1965.

STOUGH C. L., 1972, «Language and Ontology in Aristotle's *Categories*», in *Journal of the History of Philosophy*, 10, 1972, pg. 261 - 272.

STRAWSON P. F., «Truth», in BLACKBURN S. - SIMMONS K., *Truth*, Oxford, 1999, pg. 162 - 182.

TARSKI A., «The Concept of Truth in Formalized Languages» (1933), in ID., *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, trad. ingl. di J. H. WOODGER a c. di J. CORCORAN, Indianapolis, Ind, 1956 - 1983, pg. 152 - 278.

- , «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics» in BLACKBURN S. - SIMMONS K., *Truth*, Oxford, 1999, pg. 115 - 43.

THORP J., «Aristotle on Being and Truth», in *De Philosophia*, 3, 1982, pg. 1 - 9.

TOMASI P., *Una nuova lettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, Editrice Uni Service, Trento, 2009.

TUGENDHAT E., «*Der Wahrheitbegriff bei Aristoteles*», in ID., *Philosophische Aufsätze*, Shurkamp, Frankfurt am Mein, 1992, pg. 251 - 260.

VAN BENNEKOM R., «*Aristotle and the Copula*», in *Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986, pg. 1 - 18.

VIANO C. A., *La logica di Aristotele*, Torino, 1955.

VIGO A. G., «*Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger*», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, pg. 73 - 95, 1994.

- , «*Der theoretische Wahrheitbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion*», in ÖFFENBERGER N. - VIGO A. G., *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hildesheim, Zurigo e New York, 1997, pg. 1 - 48.

WAGNER DE REYNA A., *El concepto de verdad en Aristoteles (textos y comentarios)*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1951, 1960².

WAGNER H., «*Über das Aristotelische πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*», in *Kant Studien*, 53, 1961 - 1962, pg. 75 - 91.

WEDIN M. V., «*Aristotle on the Existential Import of Singular Sentences*», in *Phronesis*, 23, 1978, pg. 179 - 96.

- , *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven e Londra, 1988.

- , «*Negation and Quantification in Aristotle*», *History and Philosophy of Logic*, 11, 1990, pg. 131 - 50.

- , *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford, 2000.

WEIDEMANN H., «*Möglichkeit und Wahrheit. Oskar Beckers modale Grundfigur und das Aristotelische Bivalenzprinzip*», in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, pg. 22 - 36.

- , «*Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit bei Aristoteles*», in *Studia Philosophica (Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft)* 46, 1987, pg. 171 - 89.

WEINGARTNER P., «Brentano's Criticism of the Correspondence Theory of Truth and of the Principle "Ens et Verum Convertuntur"», in CHISHOLM R. M. - HALLER R., *Die Philosophie Franz Brentanos: Beiträge zur Brentano-Konferenz (Graz, 4. - 8. September 1977)*, Amsterdam, 1978, pg. 183 - 95.

WILLIAMS C. J. F., *What is Truth?*, Cambridge, 1976.

WILLIAMS, K. J., «Aristotle's Theory of Truth», in *Prudentia*, 10, 1978, pg. 67 - 76.

WILPERT P., «Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff», in *Philosophisches Jahrbuch der Gorres-Gesellschaft*, 53, 1940, pg. 3 - 16.

WLODARCZYK M., «Aristotelian Dialectic and the Discovery of Truth», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18, 2000, pg. 153 - 210.

XENAKIS J., «Aristotle on truth-value», in *The New Scholasticism*, 31, 1957, pg. 538 - 547.

ZANATTA M., *Identità, logos e verità. Saggio su Heidegger*, L'Aquila - Roma, 1990.

- , *La ragione verisimile, Saggio sulla Poetica di Aristotele*, Quaderni interdisciplinari n.4, Metodologia delle Scienze Sociali, Cosenza, 2001.

- , *Introduzione alla filosofia di Aristotele*, Milano, 2010.

- , *Sapienza e filosofia prima in Aristotele*, Studi e Ricerche, Vol. 203, Milano 2010.

ZARADER M., *Heidegger e le parole dell'origine*, tr. it., V&P, Milano, 1997.

ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II.II, Hildesheim 1921, 1963⁵.

- INDICE GENERALE -

I.	INTRODUZIONE.	pg.
	A partire da <i>Metaph.</i> α 1, 993 b 30 - 31: «Ogni cosa ha tanto di verità quanto di essere»	9
II.	GRADAZIONISMO <i>De Magis et Minus Vero</i> attraverso e malgrado Aristotele	19
	§ Discorrere del più e del meno: una faccenda seria	
II.1	Ascesa ad una Verità <i>al grado massimo</i> regale e divina?	21
	§ 1. Antefatto: una grottesca parata	21
	§ 2. Il trionfo della verità. La pro-gressione alethetica in Plotino	24
	§ 3. <i>Lettera seconda</i> . L'enigma regale	28
	§ 4. La soluzione procliana dell'enigma. Il <i>più vero</i> è il «Re di tutte le cose»	34
	§ 5. Più o meno Re <i>Sul Cosmo per Alessandro</i>	40
II.2	Aristotele <i>malgré</i> Aristotele	47
	§ 6. «Dirsi secondo il più o il meno». Un parametro logico strumentalizzato	47
	§ 7. Gradi di errore e maggior veridicità: il valore dell'«ἀληθινώτερον» aristotelico	52
	§ 8. Alessandro di Afrodisia: il problema del 'più o meno vero' non è una questione soltanto logica, ma è questione metafisica. Su <i>Metaph.</i> , Γ 4, 1008 ^b 31 - 1009 ^a 5	59
II.3	Come «ἀληθές» divenne <i>qualità incrementale</i> : le riletture di <i>Cat.</i> 8, 10 ^b 26-11 ^a 14	65
	§ 9. Quali qualità ammettano gradazione: il testo di <i>Cat.</i> 8, 10 ^b 26 - 11 ^a 14	68
	§ 10. I commentatori di greci di <i>Cat.</i> 8, 10 ^b 26 - 11 ^a 14	80
	§ 11. Tommaso d'Aquino "interprete" di Aristotele sul "vero al massimo grado"	107
III.	VERITÁ. La nozione di «ἀλήθεια» nella logica di Aristotele	129
III.1	La « <i>theory of truth</i> » aristotelica secondo la ricostruzione analitica di P. Crivelli	146
III.2	«Essere come vero»: l'interpretazione alternativa di G. Pearson	200
III.3	L'ermeneutica «legomenologica» di P. Long	209

IV.	COMPARAZIONE. Verità e «σύγκρισις» dialettica	239
IV.1	Condizioni e concezioni di antecedenza	239
IV.2	Introduzione alla logica comparativa in Aristotele	251
IV.3	Luoghi di confronto nei <i>Topici</i> di Aristotele	277
V.	INTERPRETAZIONI.	
	L'ombra di Tommaso: interpretazioni su verità e comparazione in Aristotele	303
V.1	Trendelenburg su verità, relazione e analogia di proporzionalità	306
V.2	Brentano su "essere <i>intellettivamente</i> come vero" e analogia di attribuzione	319
V.3	Heidegger (1930) su intuizione, ἀ-λήθεια antepredicativa e comparazione	327
	Bibliografia	346

* * *

