

SOMMARIO

| | |
|-------------------------------------|--------|
| INTRODUZIONE | p. 1 |
| TESTO E TRADUZIONE | p. 111 |
| COMMENTO | p. 237 |
| INDICE DEI PRINCIPALI TERMINI GRECI | p. 583 |
| BIBLIOGRAFIA | p. 627 |

INTRODUZIONE

A. CRITERI GENERALI

A1. La traduzione

La traduzione in sé stessa, come concetto, è un problema: che cos'è e che cosa dev'essere il tradurre, cioè l'*azione* del tradurre? Che cos'è e che cosa dev'essere una traduzione, cioè l'*opera* che risulta dal compiersi dell'azione del tradurre?¹ Certamente non è questa la sede in cui rispondere a questi quesiti

¹ I due piani, storico-descrittivo e normativo, anche se tenuti entrambi presenti, in quanto effettivamente inscindibili, vanno comunque distinti. Inevitabilmente, però, quando a porsi il problema della traduzione è un traduttore che deve lavorare su un determinato testo, l'aspetto normativo tende a prevalere, come esito della ricerca di una regola, intesa come fondamento del quale l'operare concreto ha di volta in volta bisogno. Cfr. a testimonianza di ciò il titolo posto da Leonardo Bruni al suo breve trattato sulla traduzione, che consiste in una riflessione sul particolare problema costituito dalla traduzione dell'aristotelica *Etica nicomachea*, e cioè *De interpretatione recta*, caratterizzato da un'evidente connotazione normativa. Per quanto riguarda il testo, cfr.

teoretici generali. Le annotazioni che ora si presentano sono piuttosto l'esito del tentativo di risolvere gli specifici problemi che un particolare testo ha proposto al traduttore e solo in questo senso possono rappresentare un contributo, per quanto, appunto, settoriale, nonché, anche e non solo per questo, modesto, alla discussione dei problemi generali proposti sopra. Si tratta, dunque, di dare delle indicazioni sul modo in cui si è di fatto operato. Ma tale operare è condizionato, in realtà, dal costante proporsi del problema generale della corretta traduzione ogni volta che viene affrontato il problema particolare di tradurre quella tale parola, o locuzione, o frase, nella loro singolarità e nel loro imprescindibile legame con il contesto generale dell'opera di cui fanno parte. E la soluzione, qui, deve consistere non tanto nell'elaborazione di un concetto generale di corretta traduzione quanto piuttosto in un concreto, particolare, tentativo di corretta traduzione. A questo effettivamente è chiamato il traduttore, e questo effettivamente è giusto che spieghi, nel momento in cui presenta il suo lavoro: può tentare, cioè, di contribuire ad articolare e approfondire il problema generale della corretta traduzione presentando i problemi che egli stesso ha percepito nel testo in base alla *sua* esigenza di corretta traduzione. Lo sforzo teorico al quale è chiamato un traduttore è, quindi, quello di rendere problematicamente comprensibili le sue scelte, offrendo le sue spiegazioni al lettore e alla *sua* esigenza di corretta traduzione. Anche il lettore, infatti, è strutturalmente caratterizzato da una problematicità insieme generale, proprio perché non può non tendere a una corretta traduzione, e particolare, in quanto lettore di questa particolare opera, o meglio, appunto, della sua traduzione.

Si è cercato di proporre, traducendo, un'immagine fedele del testo. Che cosa si intende per immagine fedele, nel contesto di questa riflessione? La risposta sta nei limiti delineati sopra: non si vuol giungere a proporre un concetto teorico di immagine, ma un concetto molto più ristretto, che rispecchi l'esito delle operazioni che *questo* testo è parso suggerire, con forza variabile a seconda dei casi, al traduttore. Immagine fedele non significa spiegazione esaustiva: indica piuttosto, più semplicemente, una descrizione dotata di una corrispondenza all'oggetto descritto, da verificare nei limiti definiti dal significato oggettivo dei

Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-Philosophische Schriften*, hgg. und erläutert von H. Baron, Teubner, Leipzig-Berlin 1928, pp. 81-96. Su Leonardo Bruni traduttore cfr. G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, pp. 58-69. Il saggio di Folena va comunque visto nel suo insieme per l'ampiezza e la profondità sia dell'analisi storica sia della riflessione critica. Sulle traduzioni di Aristotele in età umanistica, cfr. ancora E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel sec. XV*, "Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina La Colombaria", XVI (1947-'50), pp. 45-61. Sul problema della traduzione dal punto di vista teorico cfr. fra gli altri, per la sua prospettiva generale, D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008. Cfr. inoltre S. Nergaard (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993.

termini usati e dagli scopi conoscitivi di fatto proposti. In questo senso anche una traduzione può essere fedele o, meglio, in questo senso si è cercato di far essere fedele *questa* traduzione del trattato Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων di Aristotele: essa tende, dunque, a limitare al minimo il suo pur consapevole *essere già* un'interpretazione². Il lettore capace di intendere il greco deve poter trovare nel testo greco ciò che la traduzione, per così dire, gli promette di trovare. Sempre o, se non sempre, comunque quanto più spesso è possibile, tenendo conto dell'imperfetta sovrapposibilità delle lingue, e non solo di ciò. E' chiaro, dunque, che, se la traduzione vuol essere il meno possibile interpretazione, cioè spiegazione, del testo, vuole di conseguenza essere quanto più possibile immagine, o proiezione, di esso: ridurre al minimo il proprio essere interpretazione significa di fatto, conseguentemente, accentuare il più possibile la tendenza a proporsi, in questa condizione di semplice immagine del testo, all'interpretazione *del lettore*. E questa è buona garanzia anche per il lettore che non conosce il greco, e che non può di conseguenza operare verifiche, a vantaggio del quale - come del resto a vantaggio del traduttore - gioca il fatto che l'italiano ha sostanzialmente la stessa struttura sintattica del greco e, dal punto di vista semantico, attraverso la mediazione del latino, in misura significativa ne dipende secondo itinerari che possono essere ricostruiti storicamente, anche se ciò comporta un lavoro che non è sempre agevole svolgere. Queste sono basi oggettive che rendono possibile tentare di operare altrettanto oggettivamente nella direzione sopra indicata. S'è detto sopra che le riflessioni che si vanno qui proponendo sono strettamente legate al testo degli *Elenchi sofistici* non solo per scelta ma soprattutto perché si è più in generale convinti che ogni testo, nella sua irripetibile individualità, offra al suo traduttore problemi particolari, in tali individualità fortemente radicati. E opportuno pertanto che l'ulteriore articolazione dei concetti finora discussi si proponga utilizzando il testo, traendone qualche esempio, cominciando, nella maniera più diretta, col prendere in considerazione le prime battute dell'opera, dove compare l'espressione κατὰ φύσιν.³ L'espressione in questione può tradursi con *secondo natura*, soluzione, questa, difficilmente contestabile. Con questa scelta è ottenuta una corretta immagine del testo greco: il lettore della traduzione italiana che conosce il greco e le opere di Aristotele sa che, guardando il testo greco, troverà κατὰ φύσιν, e da

² Cfr. R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, trad. it. di P. Giordanetti, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 5-19, dedicate alla figura dell'interprete, che l'autore giustamente ritiene non realmente distinguibile dalla figura del traduttore. Dato il contesto, è parso giusto, chiamando in causa per la prima volta l'opera di cui ci si sta occupando, fare uso del suo titolo originale. D'ora in poi nel riferirvisi si farà uso della traduzione, *Elenchi sofistici*, che verrà giustificata successivamente, nell'ambito di questo stesso paragrafo.

³ Cfr. 1, 164a22.

ciò è garantito di fatto nel suo *leggere Aristotele* anche chi il greco non lo conosce. Corretta immagine è da intendersi, secondo quanto detto finora, come corretta traduzione. Ora, una volta stabilito che la migliore immagine di κατὰ φύσιν nella lingua italiana è *secondo natura* ⁴, il problema che oggettivamente si pone è che cosa significhi *secondo natura*, cioè κατὰ φύσιν, in Aristotele o, meglio, che cosa significhi nello specifico contesto del luogo che abbiamo preso in considerazione. La risposta a questa domanda infatti non è data direttamente dall'immagine che è il risultato dell'azione del tradurre: a questo punto deve proporsi un'altra azione, quella più propriamente interpretativa, alla quale l'azione del tradurre ha deliberatamente rinunciato, lasciandola per quanto possibile al lettore. La traduzione, che quindi costituisce una base oggettiva non solo per la lettura, ma anche per la riflessione e l'interpretazione del lettore, deve dunque cercare di essere quanto meno condizionante possibile per il lettore stesso, anche per quello che conosce il greco, il quale, pur tenendo presente la traduzione solo come punto di riferimento, ne è comunque condizionato, in quanto in qualche modo, pur, magari, criticandola, se ne serve, conta su di essa. Il problema per il traduttore, da questo punto di vista, cioè una volta stabilito che l'obiettivo è quello di costruire un'immagine del testo nel senso indicato ora, è quindi principalmente

⁴ Questa soluzione appare positiva anche perché rispetta la condizione di locuzione propria di κατὰ φύσιν, che sarebbe rispettata meno da *naturalmente*, soluzione senza dubbio più adatta alla corrispettiva forma avverbiale φύσει, che si può chiamare in causa come elemento di confronto in quanto è molto usata da Aristotele in contesti molto simili a quello a cui ci stiamo riferendo (cfr. ad es. *Metaph.* A, 1, 980a21). A questo proposito va notato che un avverbio come *naturalmente*, pur ampiamente banalizzato dall'uso comune all'interno dell'attuale momento storico della lingua italiana, risulta comunque adatto per tradurre φύσει, di cui riproduce non solo il generale valore semantico, ma anche la condizione grammaticale di termine unico dotato di valore avverbiale. Compito della traduzione è segnalare la differenza fra i due termini greci, mentre compito dell'interpretazione è spiegarne il senso. Per quanto riguarda κατὰ φύσιν, volendo fare dei confronti esemplificativi, si può osservare che una traduzione come *secondo la natura delle cose*, quale quella proposta dal Colli (cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1955, già Laterza, Roma-Bari 1970, vol. 2°, ora Adelphi, Milano 2003), appare come un ampliamento inutile, data l'assenza nel testo aristotelico di un qualsiasi corrispettivo greco dell'espressione *delle cose*, la cui presenza nella traduzione italiana risulta così fuorviante. Analoga la situazione della soluzione adottata dalla Nobile (cfr. *Elenchi sofistici*, a cura di E. Nobile, Laterza, Bari 1923), *secondo il naturale ordine*, che fa supporre al lettore di trovare nel testo greco un corrispettivo dell'italiano *ordine*, che invece non c'è, così come non c'è il corrispettivo greco dell'aggettivo *naturale*, il cui derivare da *natura* in italiano ha caratteristiche diverse rispetto al derivare in Aristotele di φυσικόν da φύσις. E' quindi certamente migliore rispetto a queste versioni la soluzione proposta da Zanatta (cfr. Aristotele, *Le confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1995) e Fait (Aristotele, *Le confutazioni sofistiche. Organon VI*, a cura di P. Fait, Laterza, Roma-Bari 2007), *secondo natura*, con la quale si concorda, mettendo in evidenza inoltre che essa ripropone la soluzione proposta, all'inizio della tradizione delle versioni italiane degli *Elenchi sofistici*, dal Bonghi (cfr. Aristotele, *Libro primo delle "Confutazioni sofistiche" tradotto da R. Bonghi, con proemio e note*, F. Ili Bocca, Torino-Roma-Firenze 1883), legittimato a sua volta dal *secundum naturam* usato già da Boezio (cfr. *Aristoteles Latinus VI 1-3: De sophisticis elenchis: translatio Boethii, fragmenta translationis Iacobi et recensio Guillelmi de Moerbeke*, edidit B. G. Dod, Desclée de Brouwer-Brill, Bruxelles-Leiden 1975), col quale si avvia la tradizione latina del testo.

semantico, perché è qui che l'azione *interpretativa* del traduttore è più massiccia: la parola non greca, per noi italiana, che rappresenta quella greca, va *scelta*. Come rendere questa scelta la meno soggettiva possibile? La cosa è estremamente difficile: la conoscenza dell'area semantica di un termine greco, soprattutto di un termine filosofico, comporta la necessità di uscire dal testo che si sta traducendo, perché il termine non è presente solo in esso. Ma questo significa non solo esaminare le altre opere dell'autore nelle quali il termine compaia ma anche le opere di altri filosofi e, oltre a questo, è perlopiù necessario uscire anche dall'ambito filosofico. Anche i termini che sembrano più tecnici, avendo l'apparenza di neologismi, provengono in realtà dal linguaggio storico e portano con sé, *dentro la filosofia*, la loro radice semantica, ridotta, ristrutturata, formalizzata, però mai del tutto alterata dall'ingresso nel testo filosofico sulla base della manipolazione dell'autore⁵. Una volta entrato nei testi di Aristotele, il termine mostra poi le sue *varie* connotazioni tecniche all'interno dei contesti - nell'ambito della stessa opera, in opere diverse - nei quali viene usato. Si fa riferimento a questa varietà perché il problema non consiste solo nella scelta di un termine di area semantica il più possibile corrispondente a quella del termine greco in questione, ma anche nella scelta di un termine che abbia la stessa flessibilità che il termine aristotelico dimostra, cambiando significato - come risulta dai diversi contesti - rimanendo sempre lo stesso termine. Il termine italiano scelto dovrebbe saper seguire queste variazioni, rimanendo sé stesso morfologicamente e variando semanticamente in modo corrispondente al variare del termine greco che ha il compito di rappresentare⁶. La costanza nella corrispondenza fra parola greca e parola italiana è un'esigenza effettiva nel momento in cui la traduzione vuol essere un'immagine del testo greco: il lettore, incontrando più volte la stessa parola italiana dovrebbe essere certo di trovare sempre la stessa parola greca nel testo originale. Questo risultato rappresenta un *tevlo*", il cui conseguimento non sempre è oggettivamente possibile. Si possono presentare casi nei quali il termine greco ha un'area semantica che non può

⁵ Si pensi ad es. a termini come *πειραστική* o *ἔνδοξον* (per le occorrenze nel testo cfr. *infra*, *l'Indice analitico* s. v.). Per il primo, cfr. ad es. verbi come *πειράομαι*, *πειράω*, che in Omero (cfr. *Od.* , XIII, 336 e IV, 119), naturalmente, non hanno il significato tecnico che *πειραστική* possiede in Aristotele, ma mostrano comunque con chiarezza di costituire parte integrante della base semantica che il termine aristotelico in questione possiede. Per il secondo, analogamente, cfr. ad es. Senofonte. , *Mem.* , I, 2, 56, ma anche, Platone, *Soph.* , 223b5, nel cui contesto, pur filosofico, il termine, non ancora sostantivato, si propone comunque privo di valore tecnico, manifestando però con grande chiarezza l'ambito semantico dal quale Aristotele ha tratto spunto per adottare un termine come *ἔνδοξον*, che ne risulta come termine specificamente aristotelico per mezzo di un'operazione che può definirsi di riduzione-ridefinizione del significato.

⁶ A questo proposito nell'ambito degli *Elenchi sofistici* si tengano presenti, fra gli altri, *ἔλεγχος* come esempio di perfetta costanza semantica e il verbo *συμβαίνειν* come esempio di variabilità semantica molto difficile da rappresentare.

oggettivamente essere rappresentata da un unico termine italiano: mantenere la corrispondenza in questo caso è addirittura fuorviante. La variazione si impone, e non ha ragioni stilistiche, ma strettamente semantiche, cioè, data la natura filosofica del termine, strettamente concettuali, determinabili con buona oggettività sulla base dell'analisi dei contesti, il cui variare è la principale fonte capace di far comprendere il variare semantico del termine greco in questione. E' chiara, a questo punto, la funzione dell'annotazione o, meglio, una delle sue funzioni: segnalare e giustificare l'interrompersi della costanza nella rappresentazione di un termine greco per mezzo del termine italiano che fino a un certo momento è stato il suo corrispettivo, e che successivamente può ricominciare ad esserlo. Questa esigenza di corrispondenza costante finora è stata proposta per il singolo termine, preso nella sua individualità. Ma spesso un concetto è espresso da una locuzione: in questi casi lo sforzo è quello di rappresentare la locuzione greca con una locuzione italiana, evitando, se possibile, il singolo termine, che fa perdere sensibilità al lettore, non facendogli cioè supporre la presenza nel testo greco, ad esempio, di una preposizione, il cui contributo semantico, che di fatto sussiste, viene così ad essere occultato anziché segnalato dalla traduzione⁷. Il lettore viene così privato della possibilità di esercitare la *sua* attività interpretativa, che può anche configurarsi come critica nei confronti della traduzione, ammesso, appunto, che la traduzione glielo consenta, svolgendo in modo preciso la sua funzione, per così dire, segnaletica nei riguardi del testo aristotelico di cui s'è detto sopra. Questa tendenza all'aderenza quanto più possibile precisa trova un suo fondamento, a ben guardare, anche nella nostra tradizione linguistica. Si pensi a un termine come *sillogismo* : esso rappresenta di fatto un calco da *συλλογισμός*, dotato di un significato tecnico ignoto a chi non conosca la filosofia e la logica, per il quale la lettura di un termine come *sillogismo* non è maggiormente significativa della lettura della semplice traslitterazione del termine greco in questione, cioè *sylloghismòs*.⁸ Un termine

⁷ Questa tendenza all'isomorfismo non dev'essere considerata frutto della volontà di svolgere, traducendo, un lavoro meccanico: infatti, quel che si cerca di fare è valorizzare il più possibile le edizioni critiche sulle quali si lavora, che sono il prodotto del lavoro filologico. Del testo così costituito, che per chi traduce rappresenta il fatto oggettivo su cui operare, non dovrebbe andar perso nulla, o il meno possibile, e ad esso non dovrebbe essere aggiunto nulla, o il meno possibile. Ponendosi questo obiettivo, una traduzione che, come s'è detto, vuol essere il meno possibile interpretativa, può trovare una sua misura di oggettività, dovuta proprio alla natura del dato di cui si occupa, che non è immediato, e quindi soggettivo, ma è piuttosto l'esito di un lavoro scientifico che si attua con metodi e procedure oggetto di generale consenso. Cfr. comunque quanto si è già avuto modo di osservare *supra*, nota n. 4.

⁸ Si tratta di un termine che ha una relazione vitale ma non esclusiva col testo degli *Elenchi sofistici*, ma si può fare riferimento a termini quali *sofista* ed *erista*, usati tradizionalmente come indicativi del nucleo tematico dell'opera, che sono nella stessa condizione. L'uso di *sillogismo* è antico e ha avuto grande fortuna. E' infatti attestato già in Dante, *Par.* XI, 2-6, dove si parla di *difettivi sillogismi* e di *sofismi*, nonché in *Par.* XXIV, 94-99, dove si parla, oltre che di sillogismi,

come *sillogismo*, comunemente accettato nelle traduzioni di Aristotele, pur avendo le caratteristiche ora indicate, svolge un'ottima funzione rappresentativa, anche se non di carattere universale. La storia culturale, quindi, autorizza l'uso di termini di questo tipo, la cui perfetta capacità rappresentativa viene pagata con un limitazione della loro immediata intelligibilità. Ma è un prezzo solo apparente: non è azzardato pensare che per il lettore comune greco (del tutto ipotetico, d'altro canto, dato il carattere acroamatico del gruppo di opere aristoteliche del quale gli *Elenchi sofistici* fanno parte) συλλογισμός, nella sua accezione stretta di termine tecnico di quella che noi chiamiamo logica aristotelica, non fosse più intelligibile di quanto lo sia *sillogismo* per il lettore comune italiano. Dunque, anche da questo punto di vista il termine in questione è particolarmente idoneo a svolgere il suo ruolo, dato che contribuisce a rendere più adeguata la traduzione facendo in modo che essa non tradisca l'aspetto strutturale del testo originale aristotelico al quale sopra s'è fatto cenno, costituito dal suo *storico*, e come tale incontestabile, non essere "per tutti". Una condizione semantica quale quella ora illustrata, che è esempio notevole della capacità di un termine italiano di proporsi come immagine molto oggettiva, e quindi poco interpretativa, del termine greco corrispondente, può, in certi casi, ove non si presenti da sé come nel caso di *sillogismo*, essere, per così dire, costruita *ex novo* oppure ricostruita. E' possibile proporre due esempi, illustranti l'uno la possibilità di fare quanto detto ora, l'altro la sua difficoltà, ed entrambi caratterizzati dal fatto di avere una grande importanza nel contesto dell'opera della quale ci si sta occupando. Il primo caso è quello costituito da ἔνδοξον, termine al quale s'è già fatto riferimento sopra⁹, del quale si può certamente dire che ha sempre creato delle difficoltà per la sua traduzione.¹⁰ Ebbene, ἔνδοξον può, in base alle considerazioni svolte fin qui, essere tradotto con un termine come *endosso*, che costituisce un neologismo di tipo tecnico, che non ha dietro di sé una storia semantica come ad esempio *sillogismo*, ma che è perfettamente equivalente a *sillogismo* come soluzione di un problema di traduzione. Infatti, rappresenta un calco da ἔνδοξον come *sillogismo* lo è da συλλογισμός e, come *sillogismo*, può avere, in quanto termine tecnico, una

anche di *dimostrazione* e *proposizione*, secondo significati del tutto congruenti rispetto a quelli attuali. E' interessante osservare, *en passant*, la precocità del formarsi di un lessico filosofico italiano. E' notevole, fra gli altri, il caso di *entelechia*, calco di ἐντελέχεια, a favore del quale si è rinunciato a qualsiasi traduzione diversa. Il tentativo, *perfecti habia*, proposto da Ermolao Barbaro e ricordato da Leibniz nella *Monadologia* (cfr. §18 e §48) non ha avuto fortuna.

⁹ Cfr. *supra*, nota n. 5.

¹⁰ Cfr. ad es. Bonghi e Nobile, che rendono con *proposizione probabile*; Colli, incerto, traduce con *premessa fondata sull'opinione* quando il termine compare negli *Elenchi sofistici*, mentre usa *elemento fondatio sull'opinione* quando compare nei *Topici*, in relazione ai quali Zadro (cfr. Aristotele, *I Topici*, a cura di A. Z., Loffredo, Napoli 1974) traduce con *opinione notevole*, seguito da Zanatta. Più recentemente, Fait rende con *cose plausibili*, soluzione che sembra attenuare troppo la connotazione indubbiamente linguistica che il termine possiede.

pressoché perfetta univocità semantica e un'analoga costanza rappresentativa. Inoltre, possiede un'ampia parentela, soprattutto in campo filosofico, che ne legittima pienamente l'introduzione: nel linguaggio corrente esistono *paradosso*, *eterodosso*, *dossografo*, tutti termini che, per quanto riguarda la completa gamma dei loro significati, per chi non conosce la filosofia non sono di fatto più perspicui di *endosso*, il quale invece, per chi conosce la filosofia, non risulta in effetti meno perspicuo di essi¹¹. L'introduzione di un neologismo di carattere strettamente tecnico non deve impressionare: un testo come i *Sophistici elenchi* può benissimo avere nella sua versione italiana lo stesso tasso di tecnicità che ha nel suo originale greco. Averne di meno, o di più, deve potersi considerare per la traduzione un fatto negativo, perché riduce il suo essere immagine fedele del testo. Quanto detto non può valere come regola assoluta. Si prenda - e questo è il secondo esempio al quale sopra si faceva cenno - il caso di ἔλεγχος. L'idea di riproporre un calco come *elenco*, a partire dal termine latino *elenchus*¹², trova la sua principale controindicazione nel fatto che esiste un termine italiano comunemente utilizzato, *elenco* appunto, che possiede un significato non equiparabile a quello di ἔλεγχος: per *elenco* infatti si intende una lista di elementi che deve servire eventualmente a verificare il loro numero effettivo. In sostanza, non c'è nel termine in questione la connotazione costituita dalla verifica razionale, cioè argomentativa e necessitante, né tantomeno quella costituita dal carattere negativo di tale verifica, che invece sono costitutive dell'ἔλεγχος. Il

¹¹ E' notevole il fatto che, volendo, si potrebbe anche evitare di tradurre, dato che fra gli studiosi si è affermata la tendenza a usare la semplice traslitterazione (*endoxon*: cfr. ad es. C. Rossitto, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Milano, 2006, s. v. *Dialettica*, in connessione con l'aggettivo *endossale*, che dà sostegno di fatto alla proposta di tradurre con *endosso* il sostantivo corrispettivo). Essa in effetti può svolgere piuttosto bene una funzione semantica precisa, legata alla tecnicità del termine, che tutti gli studiosi intendono direttamente nella sua univocità, rendendo quasi superflua una traduzione. Si tenga presente comunque che una traslitterazione *non* è una traduzione, anche se può svolgere meglio di una qualsiasi traduzione il suo compito semantico. L'uso della traslitterazione può creare comunque dei problemi. Si prenda ad esempio il caso di λόγος, che, traslitterato in *logos*, viene spesso usato dagli studiosi, soprattutto per indicare la razionalità che si esprime attraverso il discorso enunciativo. Ma questo è solo *un* significato, fra i molti che λόγος possiede, anche divergenti fra loro: diversamente rispetto al caso ora indicato, λόγος può infatti significare il discorso verbale nella sua distinzione, o addirittura nella sua opposizione, rispetto alla pura δίνουα. Evitare di tradurre λόγος adottando la traslitterazione *logos* significherebbe dunque riprodurre questa polivocità, lasciando al contesto, o meglio al lettore che valuta il contesto, il compito di sciogliere l'ambiguità, come se avesse a che fare direttamente col termine greco. Si nota quindi che la stessa operazione, consistente nell'optare per la traslitterazione piuttosto che per la traduzione, verrebbe a basarsi in realtà su due presupposti diversi e cioè, nel caso di ἔνδοξον, la certezza che tutti ne colgano l'unico significato, nel caso di λόγος l'impossibilità di reperire un unico termine italiano dotato di tutta la gamma di significati che caratterizzano il termine greco. Questo caso fa comprendere abbastanza chiaramente che, pur restando fermo il punto di vista generale, costituito da una certa idea della corretta traduzione, l'applicazione concreta che se ne può fare può subire le più varie realizzazioni, in connessione con i casi e i contesti concreti.

¹² Il termine compare fin dall'inizio della tradizione latina dell'opera, cioè a partire dalla traduzione di Boezio.

termine infatti indica soltanto uno strumento utile, quando lo è, per operare un certo tipo di verifica, puramente empirica¹³. Esiste invece in italiano *confutazione*. E' un termine tecnico di uso comune nel lessico filosofico, ed è dotato di un significato che può dirsi in buona parte¹⁴ equivalente al significato che mostra di possedere ἔλεγχος all'interno degli *Elenchi sofistici*. Si tratta del termine scelto dall'autore della prima traduzione in italiano dell'opera, o meglio dei suoi primi quattordici capitoli, Ruggero Bonghi, il quale non ritiene necessario fornire spiegazioni per la sua scelta, che può apparire quasi obbligata se considerata a posteriori¹⁵, ma in realtà lo è meno qualora la si consideri dal punto di vista storico. Infatti, se è vero che Bonghi è il primo traduttore in lingua italiana degli *Elenchi sofistici*, è anche vero che non è il primo traduttore in lingua italiana del termine ἔλεγχος, già tradotto a suo tempo con *riprovamento* da Lodovico Castelvetro nell'ambito della sua *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*¹⁶.

¹³ Cfr. M. Cortellazzo-P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1979. vol. II, s. v. , dove il termine è indicato tanto nel suo derivare da ἔλεγχος quanto nel suo odierno significato corrente ("lista compilata con opportuno ordine" e quindi, come sopra detto, utile in qualche modo per attuare un controllo o una verifica) che con ἔλεγχος mostra di aver mantenuto un legame sussistente ma comunque molto debole. Sull'etimologia di ἔλεγχος, incerta, cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1999, s. v. ἐλέγχο.

¹⁴ In buona parte: non integralmente. Per confutazione si può intendere non solo un'argomentazione articolata in forma di discussione che porta colui che risponde ad ammettere, sulla base delle premesse da lui stesso concesse con le sue risposte, la proposizione contraddittoria rispetto a quella da lui difesa, che è ciò che si intende, o si dovrebbe intendere, quando si parla di *confutazione* aristotelica, ma anche, ad es. , una smentita di tipo fattuale: cfr. ad es. la *refutation* che compare nel titolo della famosa opera popperiana (cfr. K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1969), normalmente tradotta in lingua italiana con *confutazione*, che riprende in qualche modo il concetto già presente nel *verba rebus confutare* di Livio, 37, 10, 2. L'italiano *confutazione*, quindi, ha un significato più ampio rispetto all'ἔλεγχος aristotelico e usarlo può comportare il rischio di far perdere a ἔλεγχος i suoi connotati tecnici più specifici, di carattere strettamente dialettico.

¹⁵ Si tenga presente che neppure la Nobile, Colli e Zanatta, autori delle successive traduzioni italiane degli *Elenchi sofistici*, hanno ritenuto di dover giustificare la scelta di questo termine, neppure dichiarando di uniformarsi alla scelta del Bonghi, il quale, peraltro, a volte mostra di avere delle incertezze, come quando, ad es. , nella stessa pagina (551, ma cfr. anche, poco oltre, p. 555) in cui fa comparire un titolo come *Note alle Confutazioni sofistiche*, parla degli *Elenchi sofistici*, voce italiana ben distinta da quella latina di normale uso, *Sophistici elenchi*, della quale si serve in altre occasioni (cfr. ad es. p. 513). Neppure Fait (p. LV) mostra di considerare problematica la scelta relativa alla traduzione di ἔλεγχος.

¹⁶ Cfr. Lodovico Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*, a cura di W. Romani, Laterza, Bari, 1979, vol. 2°, p. 331, dove il Castelvetro usa *riprovamenti* per tradurre ἔλεγχοι, recato in *Poet.* , 25, 1461b17. Cfr. inoltre p. 178, dove Castelvetro cautamente propone la sua traduzione, evidenziando la mediazione della versione latina: . . . forse perché nel libro degli *Elenchi*, che "*riprovamenti*" nella nostra lingua si possono domandare. . . ; successivamente (cfr. pp. 298 e 300) si attiene fedelmente a questa traduzione in occasione di analoghi riferimenti all'opera della quale ci stiamo occupando. Da questo ristretto punto di vista, dunque, si può dire che il Castelvetro è stato il primo a porsi un problema di traduzione italiana in relazione agli *Elenchi sofistici*, cosa, questa, non secondaria, data l'importanza del termine che si è proposto alla sua riflessione. E' parso importante riferirsi a quest'opera del Castelvetro poiché con essa, dopo un precedente tentativo di minor valore del Segni (cfr. Bernardo Segni, *Rettorica et Poetica d'Aristotele tradotte di greco in lingua volgare fiorentina*, Firenze, 1549), si ha la prima traduzione organica in lingua italiana di un'opera di Aristotele, corredata da un ampio commento.

Questo termine non più in uso nell'italiano corrente viene molto probabilmente da lui proposto in considerazione del latino *redargutio*, che, insieme con *elenchus*, anche se in sottordine rispetto ad esso, è un termine usato dai traduttori latini a partire da Boezio per tutto il medioevo e oltre¹⁷. La proposta di Castelvetro non ha avuto fortuna¹⁸. Il Simplicio galileiano del *Dialogo dei massimi sistemi*, infatti, e proprio nel contesto di un richiamo abbastanza preciso alla sequenza canonica delle opere aristoteliche dell'*Organon*, non usa infatti né *riprovamento* né tantomeno *confutazione*, ma piuttosto *elenco*¹⁹, termine che proprio questo contesto pone in una condizione di particolare rilievo, quella cioè di termine tecnico specificamente volto a rappresentare in italiano ἐλέγχος nel suo comparire all'interno degli *Elenchi sofistici*. Il riferimento fatto ora al *Dialogo* galileiano può dunque considerarsi caratterizzato dal massimo grado di attinenza alla questione posta in questa sede, cioè la traduzione degli *Elenchi sofistici*. Nella stessa condizione si trova Rosmini, il quale, riferendosi chiaramente all'ἐλέγχος aristotelico degli *Elenchi sofistici* usa *elenco*²⁰, termine che mostra, dunque, di presentarsi con una certa insistenza nel corso della tradizione proprio quando il contesto è tecnico e specificamente riferito agli *Elenchi sofistici*, considerati in generale, come nell'esempio galileiano, o in relazione di un aspetto particolare del loro contenuto, come nell'esempio rosminiano. Si può dire dunque che la tradizione precedente a Bonghi, almeno per quanto riguarda alcuni suoi esponenti – e quelli citati sono tutt'altro che secondari –, ha preferito, dovendo riferirsi con precisione agli *Elenchi sofistici*, adoperare un termine come *elenco*, il quale, paradossalmente, proprio per il fatto di avere nel linguaggio corrente un altro significato, assume, nel riferirlo agli *Elenchi sofistici* in veste di termine tecnico su questa base storica, una ristrettezza di significato molto aderente e rigorosa, tanto da rendere plausibile il preferirlo a *confutazione*, che, come sopra ricordato,

Essa costituisce dunque un contributo rilevante all'avvio del formarsi di un lessico aristotelico italiano.

¹⁷ Cfr. a questo proposito anche Genovesi che, scrivendo in pieno Settecento, conferma la tradizione e nella sua *Logica* non propone alternative a *elenchus*, cfr. Antonii Genuensis. . . *Elementorum artis logico-criticae libri V*, editio novissima. . . , Venetiis MDCCLXII, p. 451. Per il rapporto fra *redargutio* ed *elenchus*, cfr. Silvestro Mauro, che inizialmente li dà per equivalenti (. . . *elenchus* grace idem significat ac latine *redargutio*. . .) dando poi una netta preferenza a *elenchus* nel prosieguo della sua opera. Per quanto riguarda Silvestro Mauro, cfr. *Aristotelis Opera omnia, quae extant . . . , illustrata a Silvestro Mauro*, Tomus I, Lethielleux, Parisiis 1885 (1^a ed. 1643), pp. 566-637.

¹⁸ Se ne trova comunque un'eco significativa nella *Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinosa e di Giovanni Locke* del Vico (in Giambattista Vico, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano, 1977, p. 213).

¹⁹ Cfr. G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino, 1975², p. 44.

²⁰ Cfr. ad es. in A. Rosmini, *Logica*, II, 3, cap. 4, §747, la traduzione di τοῦ ἐλέγχου ἀγνοία con *Ignorazione dell'Elenco*.

ha un significato che include quello dell'ἔλεγχος degli *Elenchi sofisticati*, ma non si esaurisce in esso, mentre è proprio l'attuale, e storico, esaurirsi in ἔλεγχος del significato di *elenco* che rende questo termine particolarmente idoneo alle esigenze di traduzione sopra indicate²¹. Si propone però, proprio in base alla situazione ora configuratasi, il problema costituito dal fatto che *confutazione*, insieme al verbo *confutare*, potrebbe mantenere l'uniformità sussistente fra ἔλεγχος ed ἐλέγχειν che invece *elenco* con il verbo *elencare* non potrebbe mantenere. Va posto però un quesito: perché un verbo come *elencare* non può essere adottato? La risposta è la seguente: non tanto - lo si dice sulla base di quanto si è venuti osservando finora - perché nel linguaggio corrente attuale esso possiede un significato che non ha niente a che fare con quello dell'ἐλέγχειν degli *Elenchi sofisticati*, quanto piuttosto perché nella tradizione storica delle versioni dei testi aristotelici esso non è mai presente per rendere in italiano ἐλέγχειν, e quindi, in questo senso, non ha nessuna capacità storicamente fondata - l'unica che veramente conta nel contesto in cui ci stiamo muovendo - di proporsi come la traduzione più precisa e più esclusiva del verbo in questione, mentre *confutare* è attestato con nettissima prevalenza nella tradizione, ben prima del proporsi di *confutazione*, e in concomitanza col proporsi delle traduzioni diverse di ἔλεγχος alle quali sopra s'è fatto cenno²². Pertanto, sembra poter essere la tradizione, analizzata con l'intento di ritrovarne i reali lineamenti, a definire come quella che consente di ottenere la maggiore quota relativa di

²¹ Anche Nicola Abbagnano, a testimonianza della non estraneità del termine alla tradizione italiana, nel suo *Dizionario di Filosofia* registra *elenco* e, pur dandolo come equivalente a *confutazione*, lo radica saldamente al contesto dialettico riferendolo esclusivamente agli *Elenchi sofisticati*: cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 1971 (1^a ed. 1960). Interessante da questo punto di vista O. F. Owen, che intitola la sua traduzione inglese *The sophisticated elenchi*, usando il termine latino, evitando anche poi nella traduzione di usare un termine inglese e fornendo per questo motivazioni precise (cfr. *Organon, or Logical treatises of Aristotle*, literally translated, with. . . by O. F. Owen, Bohn, London 1853, vol. II, p. 540). Per un atteggiamento simile cfr. ad es. G. Vlastos, *The Socratic Elenchus*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", I (1983), pp. 27-58; id., *Elenchus and Mathematics*, in "American Journal of Philology", CIX (1988), pp. 362-396. D'altro canto, sempre in ambito anglosassone, ancora più recentemente Robert Nozick, nel riferirsi ad argomentazioni socratiche, rinuncia a qualsiasi traduzione per adottare la semplice traslitterazione *elenchos*: cfr. R. Nozick, *Puzzle socratici*, trad. it. a cura di D. Zoletto, Raffaello Cortina, Milano, 1999, p. 177. Vi è incertezza, in ambito italiano, nella Nobile, che intitola *Elenchi sofisticati*, usando quindi *elenchi* come termine italiano, ma poi preferisce usare *confutazione* nella traduzione.

²² Significativo a questo proposito l'uso che fa l'Algarotti di *confutare* all'incirca negli stessi anni nei quali, come sopra ricordato, Vico usava *riprensione* in luogo di *confutazione*. Cfr. F. Algarotti, *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana*, a cura di Ettore Bonora, Einaudi, Torino, 1977, p. 32. La distonia che si propone nel modo ora descritto non rappresenta certamente un caso isolato. Termini importanti nel lessico filosofico come *scienza* o *aporia* non hanno un preciso corrispettivo verbale. Si ricorre a *essere in aporia*, a *conoscere* o *sapere scientificamente*, in quanto *conoscere* e *sapere* hanno un significato più generico rispetto a ciò che si intende con *scienza*. Analoga situazione per *elenco* e *confutare*: quando si è in ambito dialettico, si confutano per mezzo di un elenco, con specificazione, attraverso *elenco*, del significato più generale di *confutare*.

precisione e di aderenza al testo la possibilità di usare insieme *elenco* e *confutare*, nonostante questa scelta comporti una rottura dell'isomorfismo al quale sopra si è fatto cenno, che è resa legittima dal fatto che in questo caso tale isomorfismo, altrimenti consigliabile, darebbe solo apparentemente una maggiore aderenza, come la storia semantica dei termini in questione, considerati nella loro relazione col testo aristotelico, sembra suggerire.

Quanto detto finora, contando sulla maggiore perspicuità di una riflessione incentrata su esempi importanti per il testo come ἐνδοξον ed ἔλεγχος, è stato riferito a singoli termini e locuzioni, ma va inteso, senza soluzione di continuità, anche nel suo valere per frasi e periodi, e non soltanto in virtù del fatto che, costituendone i contesti, sono ambiti fortemente condizionanti per le scelte di traduzione relative a termini e locuzioni. Infatti, il contesto costituito dalla frase e dal periodo va visto non solo come fonte da cui trarre indicazioni per scelte che, in quanto sono relative alla traduzione dei singoli termini, hanno a che fare soprattutto con la semantica, ma va visto anche come struttura formale, cioè come una composizione che ha una natura, e quindi un'identità, effettivamente sintattica. Tale identità sintattica va riprodotta prendendo in considerazione essenzialmente due punti di riferimento: da un lato quello positivo, costituito dall'ideale normativo, mai pienamente raggiungibile, della perfetta proiezione della struttura di un testo greco nella struttura di una composizione in italiano; d'altro lato quello negativo, costituito dall'incomprensibilità, la quale, a differenza dell'oscurità, non è mai presente nel testo greco degli *Elenchi sofistici*, e che, per questo motivo e solo per questo, non deve comparire neanche nella sua riproduzione italiana. Con questo si vuol dire, in altri termini, che l'oscurità del testo, quando si presenta, non va sciolta, corretta o attenuata. Essa va semplicemente rappresentata, nei limiti delle possibilità consentite dal rapporto fra le due lingue, per quello che essa è, e come tale, secondo quanto già sopra s'è avuto modo di affermare, va offerta all'attività interpretativa del lettore, che può essere assistito dal commento, proposto formalmente come tale, del traduttore, non da una traduzione recante già in sé un eccesso di elementi interpretativi, i quali, anziché chiarirlo, alterano il *dato*, cioè il testo, il cui costituire, appunto, un dato dev'essere salvaguardato il più possibile. Di conseguenza, da questo punto di vista la nozione, peraltro vaga, di *buon italiano*, intesa generalmente come caratteristica che una traduzione in italiano debba comunque possedere, per quanto riguarda la traduzione di un testo come gli *Elenchi sofistici* risulta essere del tutto fuori luogo. Espressioni brachilogiche, frasi spezzate, rimandi frettolosi ad altri luoghi dell'opera o ad altre opere, ripetizioni, sproporzione fra i periodi *et similia* sono tutte caratteristiche del testo greco degli *Elenchi sofistici* che, se

riprodotte dalla traduzione, certamente non fanno sì che la forma che essa assume si configuri secondo ciò che comunemente si considera un *buon italiano*. Infatti, in base alle considerazioni proposte sopra, può essere caratterizzata da un buon italiano solo la traduzione di un'opera che già possiede, nella sua struttura originaria, quelle caratteristiche che, proiettate nella traduzione, consentono il proporsi di quello che si intende per buon italiano. Ma non si tratta di scrupoli semplicemente stilistici: il problema è sempre quello di fornire al lettore un dato testuale quanto più possibile integro. Si badi: quel che si va dicendo in queste pagine vuole riferirsi esclusivamente al testo degli *Elenchi sofistici* o ai testi aristotelici in generale. Ebbene, di fatto, le alterazioni sintattiche operate dalle traduzioni si concretizzano quasi sempre, in relazione agli asciutti, o brachilogici, testi aristotelici, come ampliamenti, che prevedono inevitabilmente inserzioni indebite di termini che non hanno alcun referente diretto nella realtà del testo aristotelico. La volontà di sciogliere sintatticamente il testo si traduce in un intervento dotato di un carattere fortemente semantico, che si determina non come sostituzione del termine greco col termine italiano, ma come aggiunta di un termine italiano *in assenza* del termine greco corrispondente. Ne consegue che il lettore che non abbia l'aiuto di un confronto costante col testo greco, cioè il lettore che effettivamente giustifica di più l'esistenza di una traduzione, si trovi ad avere dei dati sui quali esercitare la sua attività ermeneutica che, in quanto sono di troppo, non hanno realmente a che fare con la realtà storica del testo, che la filologia ha costituito. La distorsione può essere, a seconda dei casi, più o meno forte, ma non può mai considerarsi veramente insignificante. Infatti, va tenuto presente che *ogni* elemento presente nella traduzione, proprio perché è presente, *significa*, e quindi, se il termine è di troppo, e contribuisce così a costituire un testo ampliato, cioè di diversa forma, rispetto all'originale, contribuisce anche ad alterare il rapporto, vitale per qualsiasi testo, fra il contenuto concettuale e i mezzi linguistici necessari per esprimerlo, che, nel dire di un autore, costituiscono un tutto unitario solo arbitrariamente scindibile e tale da far sì che una traduzione che lo violi, comunque, solo *per accidens* possa rappresentare con esattezza il contenuto concettuale recato nel testo greco. La riproduzione di questo nesso tra contenuto concettuale e struttura linguistica, e sostanzialmente nient'altro, è compito del traduttore²³. Il fatto, di per sé chiaro, che il conseguimento perfetto di

²³ Cfr. a questo proposito, come esempio classico e ben noto di una concezione opposta del tradurre, quanto afferma Lutero nella *Lettera del tradurre*: "Ma quando in Romani, 3 ho aggiunto *Solum (allein)*, non mi sono appoggiato solo alla lingua e non ho assecondato solo la sua natura: lo esigono e vi costringono a viva forza il testo e l'interpretazione di Paolo, perché in questo caso egli tratta un articolo fondamentale della dottrina cristiana, quello per cui noi ci giustifichiamo per mezzo della fede in Cristo, senza le opere della legge. E Paolo dà un taglio netto a ogni opera tanto da sostenere anche che le opere della legge (si badi: legge e parola di Dio) non valgono a

questo risultato sia impossibile, non autorizza a non prenderlo affatto in considerazione come fine capace di proporsi in qualità di norma ideale. Il tradurre cercando, per così dire, di esprimere il contenuto concettuale di un testo con ampliamenti e rielaborazioni, cioè alterandone liberamente l'originaria struttura sintattica compromettendo radicalmente, di conseguenza, anche la possibilità di puntuali corrispondenze semantiche fra il testo stesso e la traduzione, significa in effetti per il traduttore voler proporre come traduzione quella che è già di fatto un'interpretazione, non necessariamente erronea ma comunque impropria nel suo proporsi come semplice traduzione. Va detto comunque che, visto che tradurre significa in larga misura scegliere, l'apporto interpretativo risulta di fatto inevitabile: chi traduce, dunque, ha il compito di tentare di ridurne il più possibile l'entità, cercando di ottenere un risultato relativo, cioè la maggiore oggettività di volta in volta possibile, senza che l'impossibilità del risultato assoluto, cioè la perfetta ideale oggettività, impedisca di operare concretamente, caso per caso, in funzione di un progressivo perfezionamento, da proporre cercando di essere in grado di illustrare anche, come si è provato a fare sopra, gli elementi che si ritengono effettivamente utili per giustificarlo come tale²⁴. Si prenda un esempio qualsiasi, come questo luogo del cap. 5, 166b37-167a2: Οἱ δὲ παρὰ τὸ ἀπλῶς τόδε ἢ πῆ λέγεσθαι καὶ μὴ κυρίως, ὅταν τὸ ἐν μέρει λεγόμενον ὡς ἀπλῶς εἰρημένον ληφθῆ, οἶον, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ἐστίν· οὐ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι τέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς. Si veda la traduzione di Boezio: *Secundum autem quod simpliciter hoc aut quo dicitur et non proprie, quando quod particulariter dicitur ut simpliciter dictum sumitur, ut si quod non est opinabile est, quoniam quod non est est; non enim idem esse quid et esse simpliciter.* La si confronti con quella recata nell'ambito del commento di

giustificarci. " (trad. it. a cura di Emilio Bonfatti, Marsilio, Venezia 1998). Non è certamente il caso di ribadire in questa sede l'importanza che ha avuto questo tipo di traduzione-interpretazione per la storia della cultura moderna. E' interessante notare comunque che l'unico traduttore italiano degli *Elenchi sofisticati* il quale, parlando della sua traduzione, non si sia limitato a indicare semplicemente le sue scelte operative, e cioè Giorgio Colli, ha svolto delle considerazioni sostanzialmente analoghe: "Ma ciò che ancora di più ci sta a cuore, è che la nostra traduzione risulti, non soltanto chiara, bensì anche chiarificatrice. Ad eccezione di un numero illimitato di passi, in cui è impossibile chiarire l'intenzione dell'autore, senza falsare in qualche modo l'originale, cercheremo di fornire una traduzione che possa fare ameno, almeno per il senso immediato, di ogni commentario. Questo tentativo è indubbiamente pericoloso, poiché si rischia di tradire per altra via la fedeltà all'originale. D'altra parte il linguaggio aristotelico è talmente condensato e implicito che "il rischio è bello". Sarà dunque uno scrupolo per noi il rinchiudere entro limiti di estrema moderazione questa ricerca": cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003, p. XXVII. Questa traduzione-interpretazione va presa in considerazione come un termine di confronto storicamente imprescindibile poiché è stata per decenni la versione italiana più diffusa e considerata dell'Aristotele dell'*Organon*, del quale il Colli, e in ciò consiste il suo più grande merito, ha portato a termine per primo la traduzione completa, condotta in modo coerente e organico secondo i suoi principi sopra ricordati.

²⁴ Cfr. a questo proposito, soprattutto in relazione al concetto ermeneutico di negoziazione, U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 91-94.

Silvestro Mauro: *Hi vero sunt ex eo, quod simpliciter tale dicitur vel quadamtenus, non proprie, cum id quod in parte dicitur, ut simpliciter dictum sumitur. Veluti si quis colligat, si id quod non est, opinabile est, id quod non est, esse. Non enim idem valent esse aliquid tale et esse simpliciter.* Queste due traduzioni, anche se sono comunque migliorabili²⁵ hanno un pregio che si rivela a un'osservazione attenta: entrambe permettono al lettore che conosca il greco e conosca l'*usus scribendi* di Aristotele di farsi un'idea molto precisa del testo greco tradotto. Si tratta di una vera propria prova di quanto la traduzione possa essere immagine fedele del testo: quanto più il competente riesce a ricavare dalla traduzione il testo originale tanto più la traduzione è fedele. Ciò vale, a maggior ragione, come garanzia per il lettore che non conosce il greco, per il quale la traduzione è l'unico tramite disponibile per accedere al pensiero di Aristotele. Quanto detto ora vale a concludere le riflessioni che sono state svolte finora, ma è anche funzionale al contenuto della sezione seguente, dedicata all'annotazione. Infatti, è chiaro che una traduzione come quella che si vuole proporre tende ad assomigliare a una traduzione come quella latina di Boezio, dalla quale quella presentata da Silvestro Mauro poco si discosta²⁶. Ciò è fondato su una scelta che si aggiunge alle motivazioni già proposte nell'ambito di questo paragrafo: dare corpo a un testo di questo tipo significa cercare di dare la base oggettiva più adeguata a un'utilizzazione ben fondata dell'ampia tradizione dei commentatori che si è sviluppata con notevole continuità fra antichità, medioevo ed età moderna e che ha avuto come oggetto, nel suo riferirsi al testo latino di Aristotele oltre che all'originale testo greco, traduzioni caratterizzate proprio da questa

²⁵ Nessuna delle due, ad es. , fa sentire la variazione tra λεγόμενον e εἰρημένον, tradotti entrambi con *dictum*.

²⁶ Va tenuta presente la possibilità di realizzare un livello molto elevato di fedeltà al testo costituita dalla traduzione interlineare. Per quanto riguarda i suoi intenti quanto segue è particolarmente significativo: "Essa - la traduzione interlineare - non ha pretese letterarie. Tanto meno vuole rimpiazzare le recenti pregevoli "versioni" bibliche "dai testi originali". Il suo intento principale è modesto ma non disprezzabile: fornire al lettore un *umile calco* della scrittura biblica primigenia, in modo che dalla sua stessa *povera* resa italiana quasi affiorino ed emergano in trasparenza i soggiacenti sintagmi ebraici in tutta la loro corposa densità - ma anche le incertezze (poche), le difficoltà e gli ostacoli in cui la pur fedelissima trasmissione del testo ha inciampato nel suo cammino bimillenario": cfr. *Bibbia ebraica interlineare -1- Genesi, ebraico, greco, latino italiano*, a cura di Piergiorgio Beretta, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2006. La traduzione interlineare non può prescindere dal testo originale: essa è pensata proprio in relazione al fatto che si presenta *insieme* al testo originale, sostanzialmente, per così dire, tessuta insieme ad esso, mentre la traduzione quale quella che è recata nel presente lavoro, pur proponendosi con il testo originale a fronte, è pensata per poter essere presentata anche indipendentemente da esso. Certamente, comunque, il confronto con il punto di riferimento costituito dalla traduzione interlineare è di grande utilità. Nulla vieta in linea di principio, infatti, che anche di un testo aristotelico si possa proporre una traduzione interlineare. E' notevole, da questo punto di vista, l'opinione di W. Benjamin, che vede nella traduzione interlineare del testo sacro "l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione": cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi. Con un saggio introduttivo di F. Desideri, Einaudi, Torino 1995 (1ª ed. 1962), p. 52.

conformazione, da considerarsi frutto non di un difetto, cioè di una rozzezza umanisticamente contestabile, ma di una ricerca deliberata, come testimonia chiaramente la traduzione proposta da Silvestro Mauro, sopra ricordata, che ha dietro di sé, appartenendo al secolo XVII, tutta l'esperienza umanistico-rinascimentale, e come, a ben guardare, testimonia anche la traduzione di Boezio, la cui tendenza a riprodurre puntualmente la scabra secchezza del testo aristotelico non può certamente avere la sua causa nell'insufficienza del latino dell'autore del *De consolatione philosophiae*²⁷.

A2. L'annotazione.

S'è accennato nella sezione precedente al testo in quanto esito dell'opera della filologia. La consapevolezza di cui questo cenno è testimone suggerisce di riprendere la riflessione anche nella sezione che qui ha il suo inizio. Infatti, l'annotazione ha fra i suoi compiti, qualora la situazione lo giustifichi, quello di spiegare l'atteggiamento assunto dal traduttore nei confronti della natura filologicamente costituita del testo, poiché la traduzione in quanto tale, nei termini sopra indicati, non costituisce una spiegazione del testo, ma una sua immagine.

Si è ritenuto di proporre il testo di Ross nella sua integrità²⁸, anche nei casi, peraltro poco frequenti, nei quali le lezioni in esso presenti sono sembrate problematiche. Pertanto, la traduzione segue sempre il testo di Ross, mentre l'annotazione in qualche occasione se ne discosta, proponendo un'interpretazione fondata su un'*ipotesi* di lezione diversa. Questo *modus operandi* va spiegato. In primo luogo, non avendo come scopo la costituzione di una nuova edizione critica e non avendo quindi, di conseguenza, agito direttamente sugli elementi recati dalla tradizione manoscritta, non si è voluto ritoccare il testo sulla base di motivazioni che non avrebbero potuto essere che di natura esclusivamente interpretativa²⁹. E' chiaro che anche il lavoro del filologo è basato su elementi non solo di carattere strettamente filologico, ma anche di carattere tipicamente ermeneutico, ma è altrettanto chiaro che un testo critico nasce dalla costante integrazione di queste due istanze, condotta con metodo e omogeneità. Interventi episodici di natura solo interpretativa operati sull'esito di questo tipo di lavoro non possono non comprometterne l'organicità e l'equilibrio, e quindi lo alterano nella sua natura di dato scientificamente costituito. Se la traduzione vuol essere immagine di un dato siffatto, deve accoglierlo nella sua integrità. La scelta,

²⁷ A questo proposito cfr. ancora G. Folena, *op. cit.*, p. 66.

²⁸ Cfr. Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1974 (1^a ed. 1958).

²⁹ Va subito precisato, comunque, che le istanze interpretative che hanno suggerito di scegliere una lezione diversa rispetto a quella di Ross hanno sempre avuto come punto di riferimento vincolante la presenza della soluzione diversa adottata nell'apparato critico del Ross stesso o in edizioni critiche diverse, cioè nella tradizione del testo che la filologia riconosce.

quindi, è vincolante. Si tratta di una scelta, appunto, perché quella di Ross, come noto, non è l'unica edizione critica³⁰. Quanto detto ora chiarisce il senso del riferimento fatto sopra al concetto di *ipotesi* di lezione diversa: l'annotazione si svolge *come se* nel testo ci fosse la lezione che si ipotizza come migliore, ma tale lezione fa parte a pieno titolo dell'annotazione, della sua idea interpretativa, non del testo di cui la traduzione è immagine. Il lettore è lasciato libero: vede il testo e vede l'idea interpretativa, che viene proposta chiaramente e distintamente come tale, e quindi vede che è di quest'ultima che la correzione al testo fa parte. Può scegliere, e questa possibilità è *realmente* sancita da chi traduce e annota, proprio perché non sovrappone i piani sui quali si dispone il suo lavoro. L'aspetto considerato ora, pur nel suo essere tutt'altro che prevalente all'interno del lavoro che qui si presenta, ha comunque importanza in quanto, esigendo una coerenza, mette subito in gioco quanto detto finora della traduzione in relazione a quel che c'è da dire dell'annotazione.

Detto questo, può essere utile parlare di alcuni aspetti metodologici che, nello svolgimento di quest'ultima, sono stati tenuti presenti.

Il presupposto di tutti i tentativi di interpretazione recati all'interno dell'annotazione è costituito dalla convinzione secondo la quale è presente nelle opere di Aristotele quella che possiamo definire una sostanziale *unità logica*, da intendersi come coerenza, o ricerca di coerenza, all'interno della stessa opera e fra opere diverse, che pertanto si possono considerare tutte come elementi vitali di un unico organismo, il cui carattere strutturalmente unitario non solo non viene messo in discussione ma, anzi, viene di fatto ribadito quando si tenga conto, come si è fatto da vari decenni a questa parte, delle ipotizzabili differenze nei tempi di stesura delle varie opere e delle varie parti di ciascuna opera³¹. La natura,

³⁰ Punti di riferimento fondamentali, oltre all'edizione critica di Ross, sono stati infatti l'imprescindibile edizione curata da I. Bekker dell'Accademia prussiana delle Scienze, quella di Th. Waitz e quella teubneriana di Strache e Wallies, tenute costantemente in considerazione. Cfr. *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, 4 voll., Berolini apud W. de Gruyter et socios 1960-'61 (1^a ed. 1831, il vol. I è quello che contiene le opere dell'*Organon*); *Aristotelis Organon graece*. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz, 2 voll., Hahn, Lipsiae 1844-'46; *Aristotelis Topica cum libro de Sophisticis elenchis*, e schedis J. Strache edidit M. Wallies, Teubner, Lipsiae 1923. Colli nel 1955, nell'ambito dell'*Introduzione* alla prima edizione della sua traduzione dell'*Organon*, muove delle critiche, certamente troppo aspre, alle edizioni ora citate (cfr. *op. cit.*, pp. IX-XVIII). L'edizione di Ross del 1958, che si aggiunge ad esse tenendone e migliorando ulteriormente la nostra conoscenza del testo, rappresenta un prezioso contributo che non è stato ancora superato.

³¹ Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923 (trad. it. a cura di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935) con cui, come noto, si propone l'impostazione storico genetica della ricerca sulle opere di Aristotele. Per un bilancio dell'esperienza che ne è seguita, che si può considerare ancora valido, cfr. E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977 (2^a ed. Bompiani, Milano 2004, con saggi integrativi).

l'estensione, l'insieme degli aspetti costitutivi, cioè l'identità complessiva dei concetti che Aristotele propone negli *Elenchi sofistici*, quindi, può essere cercata, data questa omogeneità sostanziale, nei contesti proposti non solo, naturalmente, dagli stessi *Elenchi sofistici* ma anche dalle altre opere. Si potrebbe dire, in un certo senso: può, quindi deve. Infatti, la spiegazione necessaria e sufficiente (certamente non unica!) del testo che un'annotazione sistematica può provare a fornire è quella che tende a illustrare Aristotele *per Aristotelem*, ricavando così una quota di oggettività relativamente alta dal fatto di stare all'interno dei riferimenti, attestati come dati di fatto dalla tradizione, che Aristotele stesso propone.³² Si tratta di un lavoro preliminare all'eventuale utilizzazione di strumenti concettuali non desunti da Aristotele. Esso infatti può fornire elementi utili per una verifica critica delle reali possibilità interpretative proprie di approcci ermeneutici di questo tipo, i quali, sulla base di essa, non dovrebbero risultare né dannosi né inutili, sempre in ordine a un concetto tutto sommato ristretto, però anche molto preciso, di interpretazione, intesa come tentativo di chiarificazione sistematica del testo, e non come utilizzazione di esso in quanto interlocutore capace di rispondere a domande o a sollecitazioni, o di sottoporsi a giudizi, che trovano le loro motivazioni in presupposti teorici lontani o comunque dotati di una grande autonomia rispetto a quelli che si possono ragionevolmente pensare a fondamento della trattazione di Aristotele³³. L'intento quindi è nettamente storiografico e, di conseguenza, mirando all'oggettività possibile, cioè a un avvicinamento alla sostanza razionale che si pensa racchiusa nelle parole di cui è fatto il discorso scritto, tende a mettere in luce almeno qualche aspetto della ricchezza di contenuti che caratterizza il testo, cercando di evitare di sovrapporre al testo stesso dei contenuti che possono non appartenergli. Diventa importante, allo scopo di compiere effettivamente questa operazione, conoscere la tradizione, quella che la storia, con le fonti, attesta come effettivamente tale. Essa infatti è la sede nella quale si propongono le interpretazioni, condizionate e condizionanti, riconosciute e meditate o dimenticate ma comunque operanti direttamente o per vie traverse, ma nondimeno reali. Questo nucleo complesso è un fatto storico: è ciò che la storia ci ha consegnato come sviluppo reale, attuale, della leggibilità del testo di cui ci occupiamo. Va preso in considerazione per comprendere quanto e come ci condiziona e ci aiuta. La sua forza di fatto storico può diventare nostra,

³² Cfr. a questo proposito importanti osservazioni, in L. Bianchi, "Interpretare Aristotele con Aristotele": percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento, in "Storia della filosofia", 1 (1996), pp. 5-27.

³³ Cfr. a questo proposito J. Barnes, *Grammar on Aristotle's Terms*, in M. Frede, G. Striker edd., *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 175-202: qui, attraverso la brillante esposizione dell'autore, è di fatto rappresentata in maniera molto incisiva la situazione problematica a cui ora si è fatto cenno.

perché ci sostiene nella ricerca di oggettività di cui sopra s'è detto. Infatti, quanto è maggiore la conoscenza della tradizione interpretativa tanto è maggiore la possibilità di essere più liberi nei confronti di punti di vista consolidati, proprio perché essa consente di scorgerne con maggiore chiarezza il proporsi e il decorso, e quindi di definirne meglio il valore e i limiti, ma consente anche il confronto con punti di vista significativi e dimenticati, capaci di offrire contributi molto importanti alla lettura dell'opera. Quanto detto ora assume il suo significato più profondo nel momento in cui si tiene presente che la tradizione interpretativa nel corso del suo svolgimento ha in larghissima misura utilizzato strumenti ermeneutici tendenti, pur con tutti i limiti che la storicità impone, ad attuare una lettura di Aristotele che risponde in modo rilevante alle caratteristiche di quella lettura da farsi *per Aristotelem* della quale sopra s'è parlato. L'intelligibilità del testo viene in questo modo ampliata *iuxta propria principia*, facendo sì che la storicità, che in questo caso si configura come insieme di dati di fatto razionalmente costituiti, segni confini oggettivamente segnati, anche se inevitabilmente analizzabili in termini critici e quindi mai definitivi, per l'interpretazione del testo stesso³⁴. Nei lavori relativi agli *Elenchi sofistici* consistenti in traduzione e commento del testo pubblicati finora un confronto di questo tipo con la tradizione è già stato in vario modo portato avanti³⁵. Con il lavoro che qui si presenta si è cercato di andare un po' più avanti lungo questa strada, cercando di attuare un avvio di recupero della corposa e continua tradizione interpretativa del testo degli *Elenchi sofistici*, riprendendo, di fatto, un lavoro che Ruggero Bonghi aveva a suo tempo avviato e poi interrotto, e che, in realtà, è stato successivamente o del tutto dimenticato, o comunque in effetti trascurato³⁶. Vi sono soprattutto due dati storiografici che si propongono con una certa chiarezza. In primo luogo, si può osservare che tutti i maggiori esponenti del pensiero medievale si sono cimentati secondo varie formule nell'attività esegetica nei confronti degli *Elenchi sofistici*. In secondo luogo, si può osservare una consapevole continuità, cioè un dialogo effettivo fra gli interpreti che si sviluppa

³⁴ Altro aspetto di grande importanza è costituito dal fatto che i commentatori hanno lavorato su tutto il testo degli *Elenchi*, o addirittura su tutto l'*Organon*, risultando così, in un certo senso, costretti a cercare per ciascun luogo scelte interpretative coerenti con gli altri luoghi dell'opera che avevano presente nella sua interezza, comprendente tutto l'insieme dei vari problemi che essa presenta. Questo aumenta certamente l'importanza del loro ruolo di interlocutori di chi adesso si occupa del testo oggetto della loro attenzione.

³⁵ Per quanto riguarda l'elenco dettagliato degli autori presi in considerazione in questo lavoro, cfr. *infra*, la *Bibliografia*.

³⁶ Bonghi all'interno del suo *Proemio alle Confutazioni sofistiche* (cfr. *op. cit.*, pp. 299-381) propone un'ampia e documentata esposizione della tradizione interpretativa mettendone in luce in larga misura l'ampiezza e la continuità. Il limite maggiore dell'impostazione di Bonghi consiste essenzialmente nel fatto di aver fermato la sua opera esegetica ai primi quattordici capitoli dell'opera, astenendosi dal confronto con la parte dedicata alle soluzioni e riducendo così la rilevanza del suo lavoro.

tra età antica, medioevo e età moderna³⁷. Questi sono forse i dati più significativi. Il primo certamente suggerisce la consultazione dei commenti, data l'importanza dei loro estensori. Il secondo giustifica ancora di più la necessità di non creare fratture dove non sono state di fatto create dalla storia. A questo proposito, si può fare un'ulteriore osservazione, che si collega a quelle già proposte sopra nel paragrafo dedicato alla traduzione. Un elemento che costituisce ciò che effettivamente fa da base alla continuità di cui s'è detto è l'omogeneità d'impostazione delle traduzioni latine degli *Elenchi sofisticis* fra medioevo e età umanistico-rinascimentale. Ad esempio, la traduzione fornita da Pacius è diversa rispetto a quella di Boezio, ma l'impostazione, cioè il tipo di immagine che esse vogliono proporre del testo, è molto simile, così come è simile, rispetto al medioevo, il fatto di proporre al lettore traduzioni siffatte come oggetto diretto della sua lettura e del commento che tende a chiarirla, a testimonianza della fiducia nella capacità di testi latini così costituiti di essere immagine accettabile dei testi greci che riflettono³⁸.

E' chiaro, da quanto detto finora, che si è ritenuto opportuno far entrare in modo significativo, pur nei limiti del possibile, la tradizione interpretativa nell'annotazione, accettandola come un dato storico importante da proporre al lettore per la sua riflessione, in una prospettiva che, quindi, può dirsi diacronica. Ma c'è anche una prospettiva sincronica, che va presa in considerazione in base a quella che si ritiene essere una delle componenti fondative dell'impostazione del pensiero di Aristotele. Infatti, l'aspetto, di cui s'è già parlato, costituito dalla semanticità storica dei termini usati da Aristotele, la quale suggerisce di cercare di considerare, per la loro comprensione, anche le connotazioni non strettamente filosofiche, non va considerato soltanto in generale, come applicando una regola che può valere per l'analisi di qualsiasi autore. Per quanto riguarda Aristotele questo modo di operare assume un valore più specifico e caratterizzante. Infatti appare difficile negare che la sua filosofia si proponga in buona parte come uno sguardo che la ragione volge al senso compiuto di un'epoca che si manifesta dopo

³⁷ Si veda ad es. Agostino Nifo che nella stessa pagina cita prima Egidio Romano e poi l'autore a lui noto come Alessandro (si tratta in realtà di Michele Efesio): cfr. *Expositiones Magni Augustini Niphi . . . in Libros de Sophisticis Elenchis Aristotelis. Cum textu recognito & ab ipso auctore interpretato. . . Venetiis apud Hieronimum Scotum, MDLI, p. 33.*

³⁸ Fiducia da non considerarsi sbrigativamente ingenua. A volte, infatti, Pacius porta il greco all'interno del suo commento, cioè sente il bisogno di discutere direttamente la semanticità del termine greco che è oggetto della sua attenzione. Questo dimostra la sua attenzione critica nei confronti della traduzione che egli stesso presenta ma dimostra anche, nello stesso momento, proprio perché le discussioni dirette dei termini greci nel suo commento non sono costanti, che la sua fiducia nei confronti della traduzione non è acriticamente presupposta ma fondata su un'effettiva attenzione: cfr. Iulii Pacii a Beriga *In librum singularem Aristotelis de Sophisticis elenchis commentarius analyticus*, in eiusd. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius analyticus*, Franofurti 1597 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1966), ad es. p. 482.

uno sviluppo al quale hanno cooperato come elementi vitali tutte le forme in cui la ragione si articola³⁹. Egli sembra dunque voler interpretare il senso del suo tempo chiarendo la natura di questi diversi modi in cui la razionalità lo caratterizza, anche secondo le forme dell'errore, o quelle, più pericolose, dell'apparenza, che sono quelle illustrate negli *Elenchi sofistici*⁴⁰. In questa sede va sottolineato che *questo* tempo, da intendersi pertanto, in termini aristotelici, non nell'accidentalità del *nunc* ma secondo la pienezza dell'ἐντελέχεια, essendo presente nel pensiero di Aristotele non può mancare nella lettura che di Aristotele viene fatta, se, come sopra si è detto, si vuole tentare di farla *per Aristotelem*. Ciò significa che chi cerca di interpretare il testo, tutto il testo, non dovrebbe, se si sforza di comprendere il senso autentico dell'opera, evitare di tentare di proporre qualche elemento esplicativo sulla vera natura dell'impostazione che sta a fondamento dell'analisi che Aristotele conduce intorno a un oggetto quale quello degli *Elenchi sofistici*, che è costituito, in un modo che può dirsi esemplare, da una fusione, che è ciò in cui si risolve la sincronicità alla quale sopra si faceva cenno, di *logos* e storicità, cosa, questa, della quale si può avere un'idea semplicemente prendendo in considerazione il titolo, o comunque *l'incipit*, dell'opera, dove si rilevano con chiarezza il carattere nettamente formale del concetto di ἐλεγχος combinato col contenuto, che appare intriso di storicità, di un concetto quale σοφιστικός. Ma queste considerazioni ormai portano verso le successive sezioni di questa *Introduzione*, nelle quali ci si occupa del contenuto dell'opera e non più degli aspetti metodologici del lavoro che su di essa è stato svolto.

A3. L'indice dei termini greci.

Le brevi indicazioni che qui si forniscono a proposito delle caratteristiche dell'indice dei termini greci sono in qualche modo coerenti con quanto s'è detto finora a proposito della ricerca di un'obiettività possibile. Nell'indice sono presenti sostantivi, aggettivi, avverbi e verbi. Non sono presenti pronomi, preposizioni e congiunzioni. Esso quindi, anche se non può dirsi completo in senso assoluto, ha una sua oggettività, poiché non sono state fatte scelte relative al contenuto concettuale dei termini, che infatti sono stati selezionati, soprattutto per ragioni pratiche, soltanto sulla base della loro morfologia. Inoltre, stando *nel* libro, ed essendo esclusivamente riferito al testo greco che di esso fa parte, esso risulta di pratica, immediata, utilizzazione.

³⁹ Cfr. ad es. *Metaph.* I 3, 984a18-19, b9-11; *Poet.* 4, 1449a24, dove a essere protagonista della vicenda non pare essere il singolo o una semplice somma di singoli ma piuttosto l'elemento fondante comune a tutti, che attraverso essi si manifesta.

⁴⁰ Ciò che costituisce l'oggetto specifico degli *Elenchi sofistici* e l'apparenza di validità nell'argomentare. L'errore ha un'estensione più ampia e, *pensato*, mostra, come si desume dai luoghi della *Metafisica* citati nella nota precedente, il suo senso.

L'indice viene proposto per offrire al lettore, oltre che le altre parti del lavoro, anche uno strumento di studio autonomo, non guidato in termini interpretativi dal curatore del volume il quale, per così dire, si fa da parte, fornendo una base per un'analisi del testo autonoma e tendente alla completezza, e anche per il controllo e la critica della traduzione e dell'annotazione. Questo farsi da parte può considerarsi, in effetti, implicito in ogni lavoro del tipo di quello che qui si sta presentando, poiché la libertà del lettore va comunque sempre doverosamente presupposta. Ma con questo indice si è cercato di fare qualcosa di più: non ci si è limitati ad accettare un doveroso presupposto, assumendo un atteggiamento corretto ma, in quanto fondato su un'implicitezza, formale. Si è voluto piuttosto fare qualcosa di più concreto, cioè fornire uno strumento critico importante per uno studio autonomo⁴¹. L'autore, quindi, in questa maniera, dopo aver operato, cercando di ridurre il più possibile l'entità, l'inevitabile soggettivizzazione del testo aristotelico per mezzo della traduzione e dell'annotazione, si assume l'onere di costituire lo strumento più elementare di cui ci si possa servire per vedere i limiti della sua opera, rendendola così, se non più oggettiva, comunque più utile per la ricerca dell'oggettività, alla quale il lettore, nel suo confrontarsi con il testo, è chiamato quanto e più dell'autore stesso, che infatti ha ormai concluso il suo lavoro.

B. LINEE INTERPRETATIVE.

B1. Aspetti strutturali.

B1a. *Il contenuto dell'opera : presentazione riassuntiva.*

Nei primi tre capitoli, da 164a20 a 165b22, Aristotele propone quelli che Ockham, considerandoli oggetto di un unico primo capitolo, chiama *de arte sophistica preambula generalia*⁴². Si tratta di indicazioni relative ai concetti fondamentali che definiscono il contenuto e i limiti della trattazione. All'inizio del primo capitolo viene indicato l'oggetto principale dell'opera, costituito dall'elenco sofistico, dotato di validità solo apparente; successivamente la differenza tra sillogismo reale e sillogismo apparente viene indicata come uno dei tanti possibili casi di differenza e confusione tra realtà e apparenza, tutti resi possibili dalla presenza fra gli uomini dell'ignoranza. Seguono le definizioni del sillogismo e dell'elenco, che costituiscono il fondamento logico della possibilità di distinguere quelli reali da quelli apparenti. Viene poi messo in evidenza che l'ambito entro il quale si svolgono i fatti che sono oggetto della trattazione è quello costituito dal

⁴¹ Simile è l'*Index graeco-latinus* del Dod recato nella sopra citata edizione della *translatio Boethii*: cfr. *supra*, nota n. 4.

⁴² Cfr. Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham *Expositio super libros Elenchorum*, edidit Franciscus Del Punta, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y. 1979, d'ora in poi Ockham, come gli altri commentatori latini, le cui citazioni si intendono riferite *ad locum*.

linguaggio, con tutto ciò che ne consegue. Chiude il capitolo una caratterizzazione del sofista indicato come colui che attraverso il sillogismo apparente realizza a scopo di guadagno un'apparenza di sapienza.

Nel capitolo secondo Aristotele delimita con chiarezza la materia trattata, inquadrandola all'interno del contesto generale dell'*Organon*, operando così le necessarie distinzioni fra le argomentazioni didattiche, cioè apodittiche, quelle dialettiche, quelle peirastiche e quelle eristiche, oggetto specifico dell'opera, proposte come formalmente equivalenti alle sofistiche e a loro volta distinte in sillogistiche e apparentemente sillogistiche.

Il capitolo terzo distingue cinque diverse configurazioni che le argomentazioni apparenti condotte dai sofisti possono assumere in funzione sempre dello stesso scopo, costituito dalla vittoria dialettica. Aristotele stila una classifica, che pone al primo posto, designandolo quindi come nucleo fondamentale della trattazione, l'elenco, da considerarsi apparente come gli altri tipi di argomentazione recati nel capitolo, miranti, nell'ordine, al falso, al paradosso, al solecismo e all'*ἀδολεσχεῖν*, ai quali sono dedicati i capitoli dodicesimo (falso e paradosso), tredicesimo (*ἀδολεσχεῖν*) e quattordicesimo (solecismo). All'elenco apparente, e alle varie problematiche ad esso collegate, viene dedicato invece l'ampio spazio costituito dai capitoli che vanno dal quarto all'undicesimo.

Il capitolo quarto si apre stabilendo la fondamentale distinzione tra elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν* - detti anche, tradizionalmente, *in dictione* - ed elenchi apparenti *ἔξω τῆς λέξεως*, o *extra dictionem*, e prosegue con l'esposizione dei sei tipi che fanno parte del primo gruppo, preceduta dall'affermazione in base alla quale il fatto che sia proprio questo il numero degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν* può essere provato sia per via induttiva sia per via sillogistica.

Il quinto capitolo è dedicato alla trattazione dei sette tipi nei quali si articola il secondo gruppo, quello degli elenchi apparenti *ἔξω τῆς λέξεως*.

Il capitolo sesto è dedicato a un diverso modo di osservare quanto già esposto nei due capitoli precedenti, volto a definire nei suoi tratti fondativi la razionalità strutturale sottesa all'impianto della trattazione. Aristotele infatti stabilisce qui la possibilità di ridurre tutti gli elenchi apparenti già esaminati alla definizione stessa dell'elenco, mostrando che essi, per quantità e qualità, sono i corrispettivi in termini di apparenza di tutti gli elementi costitutivi essenziali della definizione dell'elenco reale, e quindi ne sono in questo senso deducibili.

A questo punto dell'opera si propone un gruppo di capitoli che va dal settimo fino all'undicesimo, tutti volti a completare, dopo che ne è stata esposta la fondamentale sostanza logica, la trattazione dell'elenco apparente, all'eshaustività

della quale ciascuno di tali capitoli dà un contributo peculiare. Il settimo, dopo che ne sono state esposte le ragioni oggettive logico-linguistiche, indica, perfezionando sotto questo aspetto la trattazione, quali sono quelle che possiamo definire condizioni soggettive dell'apparenza, cioè i motivi per i quali ci possono essere soggetti che non colgono l'apparenza come tale, scambiandola invece per realtà. L'ottavo è volto a dimostrare che l'impianto teorico proposto nei quattro capitoli precedenti è sufficiente anche in relazione all'elenco apparente che è tale non per la sua apparente conclusività ma per la sua apparente attinenza alla materia, caso, questo, che introduce una tematica di tipo epistemologico che trova il suo sviluppo più organico nel capitolo nono, che infatti è volto ad avviare la definizione dei rapporti nei quali l'elenco apparente e sofistico si trova con il sistema delle scienze e con la dialettica. Il decimo reca un'articolata e puntigliosa discussione di una classificazione delle argomentazioni che Aristotele, pur omettendo di indicarne l'autore, o gli autori, ritiene rilevante in termini di endossalità⁴³ ma del tutto errata. Questo capitolo assimila l'opera della quale ci stiamo occupando a opere quali, ad esempio, *De anima*, *Metafisica*, *Etica nicomachea*, nelle quali la discussione di tesi diverse da quella sostenuta da Aristotele fa parte integrante della razionalità costitutiva della materia che recano, contribuendo dialetticamente al loro impegno veritativo. L'undicesimo è il capitolo più approfonditamente epistemologico dell'opera. In esso i rapporti fra il sofista-erista, il dialettico, l'uomo di scienza, e, in connessione, quelli fra l'elenco apparente, l'argomentazione dialettica, la dimostrazione, vengono definiti con uno sforzo di grande precisione e in sostanziale coerenza con il contenuto del trattato precipuamente epistemologico di Aristotele, gli *Analitici secondi*. Si tratta della conclusione, ma anche del culmine speculativo, della trattazione relativa all'elenco apparente.

Col capitolo dodicesimo si esce dalla trattazione dell'elenco apparente e si passa alla trattazione delle argomentazioni sofistiche miranti al secondo e al terzo dei fini enumerati nel capitolo terzo, il falso e il paradosso.

Il capitolo tredicesimo, con un'inversione dell'ordine presente nel programmatico capitolo terzo, tratta l'ἀδολεσχεῖν (qui al quarto posto, al quinto nel capitolo terzo) prima del solecismo (qui all'ultimo posto, al quarto nel capitolo terzo).

Al solecismo è dedicato il capitolo quattordicesimo, e con esso si conclude l'esposizione completa dei vari tipi possibili di argomentazione sofistica in

⁴³ Cioè tale da costituire un endosso, cioè una proposizione dal contenuto rilevante, che molti accettano e che quindi è degna di essere discussa.

relazione alle loro condizioni oggettive di carattere logico-linguistico e ai problemi teorici per i quali esse danno spunti di varia natura.

Col capitolo quindicesimo Aristotele, passando dal piano più strettamente teorico a quello dell'analisi della prassi concreta degli scontri dialettici, già descritta per molti suoi aspetti nel libro ottavo dei *Topici*, illustra i vari modi nei quali nel corso dell'argomentazione possono essere poste le domande sofisticamente, o eristicamente, cioè in maniera tale da mettere in difficoltà l'interlocutore per quanto riguarda un proficuo svolgimento del suo ruolo, che consiste nel rispondere adeguatamente. La risposta migliore, infatti, è quella che ostacola il più possibile lo svolgersi dell'argomentazione sofistica, e quindi quella che ne impedisce l'effettivo svolgimento, essendo in grado di evitare in maniera concretamente dialettica il conseguimento dell'elenco apparente o di un altro degli scopi caratteristici dei sofisti. Per far questo bisogna conoscere teoricamente la argomentazioni sofistiche (farle conoscere in questo senso è stato il compito assolto dai capitoli dal quarto al quattordicesimo), ma bisogna anche sapere con quali tattiche il sofista concretamente attacca interrogando, ed esse costituiscono l'oggetto, appunto, del capitolo quindicesimo, che quindi, sottoponendo all'attenzione del lettore anche questi elementi della prassi dialettica, esaurisce l'analisi dei vari aspetti della complessa tematica dell'azione del sofista, che costituisce l'oggetto della prima parte dell'opera.

Oggetto della seconda parte dell'opera, che si estende dal capitolo sedicesimo fino al trentatreesimo e penultimo, è la soluzione delle argomentazioni sofistiche, la λύσις che svela le ragioni della loro apparenza, la cui trattazione si svolge secondo un ordine inverso rispetto a quello seguito per esporre le argomentazioni sofistiche, visto che prima viene proposto l'esame della risposta, elemento, in termini di prassi dialettica, corrispettivo alla domanda, appena trattata nel capitolo quindicesimo, e poi gli elementi più strettamente concettuali relativi alla soluzione. Ci si adegua qui alla scelta di Ross, che non vede, come alcuni, in questa seconda parte del trattato il suo secondo.

Nel capitolo sedicesimo, breve e denso, sono recati alcuni elementi introduttivi al tema della risposta, la quale costituisce, per così dire, l'involucro dialettico della soluzione. Aristotele ritiene opportuno parlare qui dell'utilità dello studio delle argomentazioni apparenti proprio perché, avviando la trattazione relativa alle loro soluzioni, l'esposizione che le riguarda sta per diventare completa e quindi sta per perfezionare la sua utilità di strumento intellettuale. Viene poi proposta una significativa distinzione tra la conoscenza teorica delle soluzioni, indispensabile, e la sua utilizzazione pratica nel contesto delle discussioni, che prevede la conoscenza degli accorgimenti funzionali al

miglioramento della capacità di rispondere che Aristotele espone nel capitolo successivo.

Nel capitolo diciassettesimo, dopo aver ribadito che l'unico possibile oggetto della soluzione è l'argomentazione apparente, in quanto solo ciò che non ha reale sostanza logica può essere *risolto* secondo quel che si intende per *risolvere* in quest'opera, Aristotele indica quali sono i tempi e i modi migliori del rispondere nel contesto concreto delle discussioni, all'interno del quale è a suo avviso lecito, di fronte al palesarsi della volontà fraudolenta del sofista, anche l'uso di stratagemmi volti a rendere quanto più accidentato possibile lo svolgimento dell'elenco apparente. Dalle considerazioni che Aristotele svolge spicca, per la varietà di occasioni del suo impiego, il rispondere distinguendo, da attuarsi non in forma di obiezione avanzata ad argomentazione conclusa ma contestualmente al porsi delle domande, per attuare la soluzione dialetticamente migliore, quella che ostacola e blocca sul nascere l'evolversi dell'argomentazione sofistica dalle sue premesse.

Il capitolo diciottesimo, pur ribadendo nella sua parte conclusiva la differenza tra l'aspetto puramente teorico della soluzione (che prevede la semplice conoscenza delle ragioni dell'apparenza) e quello praticamente dialettico (che comporta anche la conoscenza degli accorgimenti relativi al rispondere descritti nel capitolo precedente), avvia la trattazione teorica delle soluzioni proponendo un principio generale costituito dalla distinzione fra due modi del risolvere, il distinguere e il demolire, che sono corrispettivi ai due modi del porsi del sillogismo sofistico dei quali Aristotele ha parlato nel capitolo secondo, mettendo quindi in luce un elemento di coerenza della trattazione della materia in un suo punto di svolta decisivo, costituito dall'avvio, recato nel capitolo successivo, dell'esposizione delle soluzioni relative a ciascun tipo di argomentazione apparente.

I capitoli che vanno dal diciannovesimo al ventitreesimo costituiscono, per quanto riguarda le soluzioni, il corrispettivo del capitolo quarto in quanto si occupano da questo punto di vista degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*. Il capitolo diciannovesimo, infatti, ha come oggetto la soluzione degli elenchi basati su omonimia e anfibia, il ventesimo quella degli elenchi basati su congiunzione e divisione, il ventunesimo quella degli elenchi basati sull'accentazione, il ventiduesimo quella degli elenchi basati sulla forma della dizione, mentre il ventitreesimo, con funzione conclusiva, propone degli elementi validi per la soluzione di tutti gli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*.

Con il capitolo ventiquattresimo inizia la trattazione delle soluzioni degli elenchi apparenti *ἔξω τῆς λέξεως*. Esso infatti reca la soluzione di quelli

dell'accidente, e i capitoli successivi, dal venticinquesimo al trentesimo, sono dedicati ciascuno alle soluzioni di quelli basati sul rapporto fra semplicemente e limitatamente (venticinquesimo), di quelli dell'*ignoratio elenchi* (ventiseiesimo), di quelli fondati sul λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ (ventisettesimo), di quelli del seguente (ventottesimo), di quelli della non causa (ventinovesimo), di quelli del fare di più domande una sola domanda (trentesimo). Questo ampio gruppo di capitoli nel suo insieme costituisce, per quanto riguarda le soluzioni, il corrispettivo del capitolo quinto.

I capitoli trentunesimo e trentaduesimo sono dedicati rispettivamente alle soluzioni delle argomentazioni apparenti tese a condurre all'ἀδολεσχεῖν e di quelle che portano al solecismo⁴⁴.

Il capitolo trentatreesimo ha carattere riassuntivo ed è dedicato a stabilire e a motivare i diversi gradi di difficoltà delle soluzioni connessi con la diversa natura degli elenchi apparenti ai quali si riferiscono. Va notato, a conferma della maggiore importanza dell'elenco apparente rispetto alle altre argomentazioni sofistiche recate nell'opera, che queste ultime non sono prese in considerazione in questo capitolo.

Il capitolo trentaquattresimo chiude l'opera e, in coerenza con questa sua funzione, reca considerazioni generali sul senso che essa possiede non solo all'interno della produzione aristotelica ma anche all'interno dell'ambito più ampio della cultura greca del suo tempo, osservata in una prospettiva di carattere insieme storico e speculativo.

B1b. *Lingua, razionalità, storicità negli Elenchi sofisticati.*

Presentata in termini semplicemente riassuntivi la materia trattata da Aristotele nell'opera, è bene porre subito una questione radicale, e quindi molto importante nel contesto di queste riflessioni introduttive: qual è la reale natura di quest'opera? In termini più articolati: qual è la reale natura del suo oggetto e, quindi, quale la natura dell'analisi che di tale oggetto viene fatta da Aristotele? In definitiva, che tipo di sapere ci viene proposto con gli *Elenchi sofisticati*? Domande, queste, che si riferiscono specificamente all'oggetto principale e senza dubbio caratterizzante dell'opera, l'elenco sofisticato, con le soluzioni che sono ad esso strutturalmente collegate. Sulla base dei cenni riassuntivi recati nel paragrafo precedente, è già possibile notare ciò che la lettura integrale del testo conferma con chiarezza: l'oggetto della trattazione di Aristotele ha insieme natura storica e logica. Infatti, preliminarmente rispetto a qualsiasi altra considerazione⁴⁵, si può

⁴⁴ Per quanto riguarda l'assenza di un capitolo esplicitamente dedicato alla soluzione delle argomentazioni sofistiche volte a condurre al paradosso e al falso, cfr. *infra*, cap. 12°, nota n. 1

⁴⁵ Cercando cioè di evitare di usare per l'analisi nozioni relative alla storicità che non siano direttamente riconducibili ai testi di Aristotele. In relazione a questo tema è ancora

osservare che Aristotele definisce il sofista principalmente chiamando in causa la finalità, che è un concetto che appartiene alla sfera della prassi e quindi della storia, intesa come ambito generale delle azioni consapevoli dell'uomo⁴⁶. Il concetto di elenco invece, nella sua connessione col concetto di elenco apparente, è un concetto rigorosamente logico e quindi, in termini aristotelici, altrettanto rigorosamente storico⁴⁷: lo si comprende facilmente anche solo analizzando le definizioni che Aristotele propone per esso all'interno del testo⁴⁸.

Come si compongono i due aspetti ora illustrati? In quale modo Aristotele rende unitaria una trattazione che identifica il suo oggetto per mezzo di elementi che la tradizione di pensiero di cui egli stesso faceva parte, il platonismo, propone come sostanzialmente eterogenei? E' un fatto, e lo si vuole sottolineare, che questa unità nell'opera c'è: lo si può comprendere molto bene sulla base della lettura dei primi tre capitoli, nei quali Aristotele, prima di entrare *in medias res*, con molta decisione imposta chiaramente la materia come qualcosa che è al tempo stesso ben definito nei suoi confini e altrettanto ben articolato al suo interno⁴⁹.

Oltre a logica e storia, vi è un terzo aspetto, diverso da questi due ma ad essi legato fortemente, anche se in diverso modo: si tratta della λέξις, la lingua intesa come insieme storicamente dato di elementi semantici, morfologici e sintattici, che va considerata come un elemento centrale dell'opera, soprattutto perché costituisce il perno intorno al quale viene organizzata la classificazione degli elenchi apparenti, che vengono definiti sulla base del loro avere a che fare o meno

importante tenere presente, per l'ampiezza e la complessità della sua impostazione, il saggio di E. Riondato, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Antenore, Padova 1961.

⁴⁶ Cfr. *Soph. el.* 1, 165a19-31, con il ricorrere del concetto di προαίρεσις, per il quale cfr. anche, in relazione alla figura del sofista, *Rhet.* I 1, 1356b17-18, e, in generale, *Eth. nic.* III 4-7, in part. 4, 1112a12-17, dove è esplicito quanto stretto il nesso fra προαίρεσις, λόγος e διάνοια.

⁴⁷ Si intendono come storici i concetti per la cui formulazione Aristotele non si riferisce in alcun modo alla prassi, indicando essi esclusivamente la natura delle proposizioni e i rapporti formali tra esse caratterizzati da necessità logica. Questo carattere di storicità non è dichiarato da Aristotele, ma è implicito nelle trattazioni recate nelle opere facenti parte dell'*Organon*, risultando particolarmente evidente nel contenuto del *De interpretatione* e degli *Analitici primi*: cfr. in questo senso, anche se il punto di vista è diverso, M. Mignucci, *Logica*, in AA. VV., *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 47-49. Cfr. inoltre, per una prospettiva più ampia, le considerazioni di A. Zadro in *Aristotele, De interpretatione*, a cura di A. Z., Loffredo, Napoli 1999, pp. 3-38.

⁴⁸ Cfr. *Soph. el.* 1, 165a2-3: qui i concetti chiamati causa sono συλλογισμός e αντίφασις. Cfr. inoltre 5, 167a23-27. Per la definizione di συλλογισμός cfr. *Top.* I 1, 100a25-27 e *An. pr.* I 1, 24b18-26. Per il concetto di αντίφασις cfr. *De int.* 6, 17a33-37.

⁴⁹ Aristotele entra nel merito tecnico della trattazione col capitolo 4, a partire da 165b23, con l'avvio dell'esame dell'ἔλεγχος φαινόμενος, il primo e principale degli scopi che οἱ ἐν τοῖς λόγοις ἀγωνιζόμενοι καὶ διαφιλονεικούντες (165b12-13): i tre capitoli precedenti hanno al loro interno quegli elementi primi che servono a impostare in generale la materia (ἀπὸ τῶν πρώτων, 164a22) e anche a stabilire i nessi che la collegano alle altre opere dell'*Organon* (165b8-11). E' proprio la naturalezza con la quale in questa parte dell'opera i concetti di natura storica e quelli di natura formale si intrecciano fra loro a configurare il problema di cui ci si sta occupando.

con essa per la costituzione dell'apparente validità che in vario modo li caratterizza tutti⁵⁰.

Tutti questi aspetti negli *Elenchi sofistici* sono trattati in una maniera peculiare, che consente la loro distinguibilità e, insieme, evidenzia i modi del loro connettersi. Considerare in maniera adeguata questo nucleo complesso permette di comprendere la reale natura della materia trattata nell'opera, cioè - questo è il punto - il tipo di scientificità che il sapere in essa recato pretende di avere.

Sulla base dell'esame del testo ci si è resi conto del fatto che è la λέξις l'oggetto verso il quale conviene rivolgere in primo luogo l'attenzione. E' essa infatti, come sopra s'è detto, l'elemento che collega concettualmente, sia pure per opposizione, le nozioni corrispondenti a entrambi i tipi di sillogismo apparente, rivelando così un suo legame strettissimo con la sostanza logica che Aristotele vuole analizzare in quest'opera. D'altro canto, essa, come lingua reale, utilizzata di fatto da uomini che attraverso il suo uso manifestano nel tempo la loro natura, costituisce senza dubbio un fatto storico, e quindi in questo senso arricchisce e complica la connotazione della storicità che abbiamo già rilevata presente negli *Elenchi sofistici* attraverso la nozione di fine, costitutiva per l'idea stessa che Aristotele propone del sofista o, meglio, dell'esser sofista⁵¹.

Va notato subito che la λέξις, nel suo essere un sistema storicamente dato di segni detti e scritti, ascoltati e visti (φωναί e γραφόμενα), cioè un oggetto empiricamente osservabile e, quindi, anche in questo stesso senso fruibile (chi studia la λέξις nello stesso tempo se ne serve) viene osservata all'interno degli *Elenchi sofistici* da Aristotele da un punto di vista molto ben definito, consistente nell'osservarne le imperfezioni, intese come elementi che è necessario saper riconoscere tanto come presenti, e fondanti, in uno dei due tipi di elenchi apparenti, quanto come assenti nell'altro.⁵² Questo punto di vista, così peculiare,

⁵⁰ Cfr. cap. 4, 165b23-24. In proposito cfr. *infra*, cap. 4, nota n. 1.

⁵¹ In relazione alla trattazione della figura del sofista all'interno dell'opera, cfr. *infra*, la sezione C1 di questa *Introduzione*.

⁵² Per quanto riguarda la distinzione tra φωναί e γραφόμενα, cfr. *De int.* 1, 16a3-4. Per la definizione della λέξις con tutte le sue parti (στοιχείον, συλλαβή, σύνδεσμος, ὄνομα, ῥήμα, ἄρθρον, πτώσις, λόγος) cfr. *Poet.* 20, 1456b20-21, con successive spiegazioni in 1456b22-1457a30. Per la valorizzazione logica di questi elementi cfr. *De int.* 1-5. La λέξις dunque è l'insieme delle strutture linguistiche, delle forme reali del linguaggio. Il particolare approccio ora indicato, che Aristotele dimostra negli *Elenchi sofistici*, e che, come si avrà modo di osservare più oltre, si concretizza, attraverso l'analisi delle cause dell'apparenza delle argomentazioni, nell'elaborazione di un sapere peculiare relativo alla λέξις, non è stato perlopiù molto considerato da chi ha studiato il problema del linguaggio in Aristotele. Cfr. , fra gli studi generali sull'argomento, R. McKeon, *Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language*, "Classical Philology", XLI, 4 (1946), pp. 193-206 e XLII, 1 (1947), pp. 21-50; G. Morpurgo Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967; M. T. Larkin, *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton, The Hague-Paris, 1971; W. Belardi, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Kappa, Roma 1975; D. Di Cesare, *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980; A. Cauquelin, *Aristote. Le language*, P. U. F. , Paris 1990;

deve essere valutato in tutta la sua importanza. Infatti, concetti come imperfezione, difetto, manchevolezza, implicano qualcosa che va al di là della semplice indagine descrittiva, cioè chiamano in causa un criterio di valutazione, che però Aristotele all'interno degli *Elenchi sofistici* non tematizza in modo autonomo ed esplicito, facendo in effetti mancare per esso all'interno dell'opera un' enunciazione ampia e articolata⁵³. Esso, dunque, va in primo luogo compreso sulla base della lettura del testo e successivamente cercato nella sua migliore formulazione aristotelica in altre opere che possano essere messe correttamente in relazione con gli *Elenchi sofistici*, secondo una prospettiva ermeneutica legittimata da Aristotele stesso, che in più occasioni rinvia il lettore di una sua opera, per spiegazioni più approfondite, ad altre trattazioni ad essa logicamente collegate⁵⁴.

Il criterio di valutazione di cui si sta parlando è costituito dal significare univoco, da quello che Aristotele chiama σημαίνειν ἐν⁵⁵, che, nella sua

G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994; D. K. W. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; E. Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2003, pp. 65-108; F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003. Per un cenno significativo, ma troppo fugace, cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962 (1970², 1992³), trad. it. *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, da cui si cita, pp. 184-185. Cfr. in questo senso anche D. Zucca, *Essere linguaggio discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Mimesis La Scala e l'album, Milano 2006, pp. 78-79.

⁵³ Quel che Aristotele dice in *Soph. el.* 4, 165b29-30 avviando la trattazione dei sillogismi apparenti παρα τὴν λέξιν (. . . ὅτι τοσαυταχῶς ἂν τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καὶ λόγοις μὴ ταῦτὸ δηλώσαιμεν) non costituisce l'enunciazione di un criterio di valutazione ma piuttosto la presuppone. Lo stesso accade all'inizio del cap. 19, in 177a9-15, dove Aristotele introduce con considerazioni generali le soluzioni di questi stessi sillogismi apparenti. Quanto al rapporto fra i sillogismi apparenti παρα τὴν λέξιν e quelli ἐξ τῆς λέξεως, si tenga presente che questi ultimi non sono indipendenti dalla λέξις ma dai suoi difetti: anch'essi infatti vengono detti *nella λέξις* e quindi la capacità di riconoscere che essi non si fondano sui difetti della λέξις implica la conoscenza di tali difetti. Ciò costituisce un buon motivo per ritenere che tra i due settori della trattazione del sillogismo apparente non vi sia una netta separazione ma piuttosto una distinzione basata su un rapporto strutturale il cui perno è costituito proprio dalla λέξις.

⁵⁴ Cfr. ad es. , proprio all'interno degli *Elenchi*, cap. 2, 165b8-10, con il riferimento agli *Analitici secondi* (accettato da tutti gli editori, fedeli ai manoscritti) e ai *Topici* (non esplicito, ma evidente) ma anche la citazione degli *Analitici primi* in *De int.* 10, 19b31. Cfr. inoltre il richiamo critico, molto significativo per la sua esplicitezza, alla ἀπαιδευσία τῶν ἀναλυτικῶν (*scil.* degli *Analitici secondi*) recato in *Metaph.* Γ 3, 1005b3-4. Fa immediatamente seguito, in 1003b4-5, l'affermazione della necessità di conoscere gli *Analitici secondi* per poter comprendere la riflessione che Aristotele sta svolgendo in *Metaph.* Γ 3. Qui è Aristotele stesso che indica e spiega una connessione fra due sue opere: è lecito quindi anche all'interprete, ove i testi lo suggeriscano, compiere la stessa operazione.

⁵⁵ L'espressione compare nel testo degli *Elenchi*, però la nozione che essa designa è introdotta senza mediazioni e usata direttamente come uno strumento concettuale efficace senza essere fatta oggetto di una trattazione autonoma che ne dia ragione spiegandone il senso ed evidenziandone le implicazioni. Cfr. in part. 4, 166a2-3, 19; 8, 170a14, 18, b20. Per tutte le altre occorrenze di σημαίνειν cfr. *infra* l'*Indice analitico*, s. v. : il verbo si propone con notevole

condizione di concetto aristotelicamente normativo, è già stato colto come elemento fondante per la parte degli *Elenchi sofistici* imperniata sulla λέξις da Galeno, che lo chiama in causa come principio su cui fondare la soluzione dei problemi offerti all'interprete dalla classificazione degli elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξιν, proposta da Aristotele all'inizio del cap.4 in maniera tutt'altro che estesa e articolata⁵⁶. Andando a esaminare questo criterio dove esso è fatto oggetto di esplicita e ampia trattazione se ne può comprendere meglio tutta la reale portata in relazione agli *Elenchi sofistici*, sia per quanto riguarda la natura della loro scientificità, sia per quanto riguarda il ruolo che ricoprono nell'ambito delle opere di Aristotele.

La trattazione a cui ora si è fatto riferimento si trova nel libro Γ della *Metafisica*, e in particolare dei capitoli 4-8, nei quali, come è noto, Aristotele propone la sua dimostrazione dei principi di non contraddizione e del terzo escluso⁵⁷. Ci si trova quindi all'interno di uno dei settori più delicati e decisivi del *Corpus aristotelicum*. Qui il σημαίνειν ἔν viene indicato da Aristotele come l'esigenza logica primaria, che costituisce l'elemento fondativo in assenza del quale non c'è il λόγος, in presenza dal quale il λόγος c'è⁵⁸. Aristotele intende il pensare *una* cosa e di dirla con *una* parola come l'atto logico elementare, che

frequenza all'interno dell'opera testimoniando così l'importanza che ha in essa il problema del significato. E' di particolare rilievo l'occorrenza di σημαίνειν di 1, 165a13 al cui proposito cfr. *infra*, nell'ambito del commento relativo al capitolo, la nota n. 9. A proposito di questo luogo, cfr. in part. E. Coseriu, "τὸ ἔν σημαίνειν". *Significato e designazione in Aristotele*, "Agorà", IX, 24-25 (1981), pp. 5-13, già pubblicato in "Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung", 32-4 (1979), pp. 432-437, con cui in larga misura si concorda. Cfr. inoltre W. Belardi, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁵⁶ Cfr. 165b23-30 e note relative. Per quanto riguarda Galeno cfr. in part. A. Schiaparelli, *Galeno e le fallacie linguistiche: il De captionibus in dictione*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2002. Per ulteriori indicazioni in merito cfr. *infra*, nota n. 195. Già Bonghi per l'interpretazione del luogo ora citato tiene presente nel suo *Proemio* l'operetta di Galeno (cfr. R. Bonghi, *Aristotele. Primo libro delle Confutazioni sofistiche cit.*, pp. 299-304), seguito in questo da Dorion nella sua *Introduction* (cfr. Aristotele, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par Louis André Dorion, Librairie philosophique J. Vrin – Presses de l'Université Laval, Paris 1995, pp. 82-85).

⁵⁷ A proposito di *Metaph. Γ* nel suo insieme, cfr. , fra gli altri, B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristotele*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Vrin, Paris 1989, ma anche Aristotele, *Métaphysique Gamma. Édition, traduction, Études*, Introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne. Onze études réunies par A. Stevens, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve 2008, al cui interno cfr. in part. M. Zingano, "Semainein hen, semaonein kath'henos" et la preuve de 1006b28-34, pp. 403-421. Cfr. inoltre Aristotele, "Metaphysics", books Γ, Δ and E, transl. with notes by C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1998 (edd. prec. 1971, 1993). Va osservato che in tutti questi lavori la relazione fra il libro Γ della *Metafisica* e gli *Elenchi sofistici* non viene mai veramente approfondita.

⁵⁸ Cfr. *Metaph. Γ* 4, 1006a18-b5. Su σημαίνειν in *Metaph. Γ* cfr. in part. E. Berti, *Significato, denotazione ed essenza in Aristotele*, in *Nuovi studi aristotelici, I. Epistemologia, logica, dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 215-225 (già in P. Impara ed. , *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, La Sapienza, Roma 1988, pp. 77-89). Cfr. inoltre osservazioni più generali di carattere soprattutto linguistico in R. Gusmani, ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ e ΣΕΜΑΝΤΙΚΟΣ in *Aristotele*, "Archivio glottologico italiano", LXXVII (1992), pp. 17-37.

viene considerato costitutivo non solo del dialogo che si può avere con gli altri ma anche del dialogo che si ha con sé stessi, e viene indicato come ciò che è necessario e sufficiente per confutare il negatore del principio di non contraddizione⁵⁹. Ciò ne rivela molto chiaramente tutta l'importanza. Il σημαίνειν ἔν costituisce un atto semantico, a cui perviene l'atto dell'intendere, che impone di poter essere detto secondo la sua natura, cioè nella sua unità, richiedendo quindi una parola, e proprio per questo precedendo qualsiasi parola, e quindi qualsiasi lingua. E' chiaro che ciò è da intendersi come dato in termini di assolutezza: si deve ammettere, infatti, tenendo presente il contesto costituito *Metaph. Γ*, che Aristotele non sta descrivendo un semplice *fatto*, ma sta fissando un fondamento senza il quale non è possibile pensare che una lingua, una qualsiasi lingua, sia realmente, attualmente, tale. Qualsiasi punto di vista semplicemente empirico, infatti, deve essere inteso come del tutto estraneo ad Aristotele nel momento in cui il σημαίνειν ἔν viene chiamato da lui in causa per dare un contributo decisivo alla dimostrazione del principio fondamentale del pensiero. La semanticità delle parole, dunque, secondo Aristotele deve, e può, rispecchiare l'univocità dell'intendere, cioè la base logica, potremmo dire noetica, della semanticità, quell'intendere a proposito del quale, sulla base delle espressioni che usa Aristotele per caratterizzarlo, si comprende che per essere presente a sé stesso, cosciente di sé, non ha bisogno, in linea di principio, della lingua intesa come una delle lingue storiche⁶⁰. L'atto linguistico originario, che sta a fondamento delle lingue, di tutte le lingue possibili, è dunque un atto razionale, che proprio per questo, secondo Aristotele, non va recuperato, per indagarne la natura, attraverso un'indagine storiografica, o comunque empirica, in quanto esso è pensabile in termini esclusivamente logici. Si può dire quindi che i luoghi di *Metaph.Γ* a cui ci stiamo riferendo propongono di fatto, nel contesto della dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione, una vera e propria linguistica aristotelica, che si fonda su un'analisi degli elementi costitutivi fondamentali della razionalità⁶¹. Ne è prova il fatto che Aristotele pone i termini

⁵⁹ Cfr. *Metaph. Γ* 4, 1006b5-13. Su questo punto cfr. R. M. Dancy, *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston 1975, p. 85.

⁶⁰ Cfr. *Metaph. Γ* 4, 1006a21-24, dove si vede che il significare qualcosa (σημαίνειν γέ τι) e il dire qualcosa (λέγει τι) caratterizzati dalla necessità (τοῦτο γὰρ ἀνάγκη) indicano, dal punto di vista di Aristotele, le condizioni di possibilità di ogni lingua perché rappresentano ciò di cui nessuna lingua può fare a meno.

⁶¹ Cfr. in part. *Metaph. Γ* 4, 1006b10-11: οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἔν. Cfr. a questo proposito E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, in *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, in part. pp. 82-83 (già in *Accademia dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol. XXI, fasc. 7-12, Luglio-Dicembre 1966, pp. 224-252, ma anche P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P. U. F., Paris 1966² (1^a ed. 1962), in part. p. 129. Cfr. inoltre D. Charles, *Aristotle on*

della discussione sul piano semantico, ma nello stesso tempo le sue riflessioni, come già sopra s'è detto, prescindono in realtà da qualsiasi legame strutturale con una qualsiasi lingua storica, empiricamente analizzabile: l'elemento minimo perché si abbia lingua e pensiero è che si usi un *qualsiasi* nome che abbia un *qualsiasi* significato⁶². Facendo ricorso a un'operazione che Aristotele compie altrove con molta naturalezza, quanto detto può essere rappresentato in modo efficace per mezzo di lettere⁶³. Esse infatti, pur appartenendo a tutte le lingue in quanto simboli di suoni, non appartengono a nessuna lingua in particolare: si può dire, dunque, che, perché si manifesti con chiarezza il fondamento a cui Aristotele si riferisce, è sufficiente che si intenda *A* semplicemente come ciò che non è *B*, e quindi essere diverso da *B* e da qualsiasi *non A* è il significato logico di *A*, che equivale alla sua semanticità più elementare, tolta la quale è tolto anche il pensiero di *A*, cioè il νοεῖν che lo ha per oggetto. Nella prospettiva di Aristotele, il fatto di dire *A*, *B*, *non A*, che appare quindi la migliore traduzione del λέγειν τι e del σημαίνειν τι, e quindi del σημαίνειν ἔν, non andrebbe inteso propriamente, in linea di principio, come il frutto di un'astrazione *dalla* lingua storica che intenda andare, formalizzando, oltre essa, quanto piuttosto come la riproduzione, possibile in ogni tempo, del senso logico del nominare, che sta *alla base* di ogni possibile lingua che possa verificarsi in qualsiasi tempo nella sua condizione di συμβεβηκός nel contesto complessivo della storicità⁶⁴. Sembra

Meaning and Essence, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 373-378, ma anche, per l'ampia impostazione problematica, T. H. Irwin, *Aristotle's concept of signification*, in G. E. L. Owen ed. , *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, in part. pp. 261-266.

⁶² Cfr. *supra*, nota n. 60. E' certamente il fine costituito dalla giustificazione del principio fondamentale del pensiero (cfr. *Metaph.* Γ 3, 1005b22-23: αὐτὴ δὲ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτατὴ τῶν ἀρχῶν) a spingere Aristotele a radicalizzare in misura proporzionale la problematicità della sua riflessione sul dire (λέγειν, σημαίνειν), che è l'atto costitutivo della lingua. Proprio per questo motivo queste sue riflessioni vanno valorizzate il più possibile: esse infatti rappresentano il fondamento, che deve sempre essere considerato implicito in qualsiasi altra sua considerazione in merito, che non può non trovare in esso il suo autentico senso.

⁶³ Cfr. ad es. l'uso sistematico che, come noto, Aristotele fa delle lettere nell'ambito degli *Analitici primi*, a partire da I 2, *passim*, senza peraltro spiegare nulla a proposito della loro introduzione. Per quanto riguarda i problemi connessi all'uso delle lettere all'interno della teoria logica da parte di Aristotele, cfr. in part. , per le sue stimolanti osservazioni, J. Barnes, *Osservazioni sull'uso delle lettere nella sillogistica di Aristotele*, "Elenchos", XXVII, 2 (2006), pp. 277-304.

⁶⁴ Per una lettura diversa di questi stessi luoghi di *Metaph.* Γ, cfr. in part. G. Sadun Bordonì, *op. cit.* , pp. 105-132, ma anche D. Zucca, *op. cit.* , pp. 185-267. A proposito, poi, della natura accidentale della lingua storica, cioè dell'esser data come *fatto* la sua diversità rispetto alle altre lingue, bisogna supporre che Aristotele non la possa intendere come assoluta. Non esiste infatti secondo Aristotele assolutezza dell'accidente, in quanto esso è sempre *in* qualcosa (cfr. *Cat.* 2, 1a20-b9). La sua oggettività di evento (cfr. *Eth. nic.* VI 2, 1139b5-11) impone quindi, per poter essere pensata, tanto la sua descrizione narrativa (cfr. *Poet.* 9, 1451a36-b11) quanto la comprensione della natura formale, e quindi universale, di ciò che ne costituisce il fondamento che, nel caso delle lingue storiche, è data dal σημαίνειν ἔν che, essendo l'elemento ultimo, non ulteriormente scomponibile, della razionalità, non può mancare in nessuna di esse, costituendo ognuna un modo *umano*, proprio in quanto razionale, di espressione. Richiamando in causa una formula famosa, anziché di forma *ed* evento, sembra più giusto, a questo proposito, parlare di

proprio essere questa la prospettiva secondo la quale vanno lette le affermazioni di Aristotele: come il principio di non contraddizione vale per ogni possibile pensiero e per ogni possibile ente, perché non ci può essere un pensiero che insieme affermi e neghi e un ente che insieme sia e non sia, così il σημαίνειν ἔν vale per ogni possibile lingua che sia veramente tale, che sia cioè espressione del pensiero. Né uno studio puramente induttivo condotto sulla lingua storica effettivamente a sua disposizione, il greco del IV secolo, né un'analisi comparativa condotta a partire da essa su altre lingue possono essere pensate come la base a partire dalla quale Aristotele possa ritenere di aver ottenuto un esito di natura così universale. Infatti, tale analisi comparativa non è documentata nei testi né, d'altro canto, il greco del IV secolo risulta presente *in quanto tale*, come sopra si è notato, nelle osservazioni che Aristotele propone a proposito del σημαίνειν ἔν. Né è da pensare che secondo Aristotele possano essere le strutture corporee addette alla fonazione, che pure egli osserva con notevole attenzione, a far sì che una lingua sia effettivamente tale: questi aspetti corporei infatti non sono la forma ma, piuttosto, sono un effetto dell'azione strutturante della forma, che ha nella razionalità il suo elemento più specifico, qualificante, fondativo e finalizzante, nel quale si radica quella esigenza di significare che, vista in un'ottica aristotelica, si propone in realtà come il fondamento delle strutture biologiche che consentono materialmente l'articolazione dei suoni che al significare conferiscono percepibilità nella dimensione sensibile⁶⁵.

Così ricondotta, a prescindere da qualsiasi apporto empirico, a una radice strettamente razionale, la linguistica di Aristotele, che proprio in virtù di questa sua natura è delineata nei suoi principi fondativi nel luogo del *Corpus* in cui Aristotele indica il fondamento del pensiero, può proporsi come una linguistica normativa che però risulta tutt'altro che astratta. Infatti, l'aver individuato un fondamento necessariamente presente in qualsiasi lingua possibile consente ad Aristotele di analizzare la λέξις nella sua storicità, cioè nella sua realtà data, con la certezza di trovare in esse una struttura logica portante perfettamente riconoscibile, che a nessuna lingua può mancare e che nessun difetto può veramente dissolvere. E' proprio l'assolutezza che caratterizza il principio, fondata sulla sua natura razionale, che gli consente di essere uno strumento non solo di analisi ma anche di valutazione della lingua storica.

Tener presente questo consente di porsi da un punto di vista utile per completare l'osservazione del rapporto fra Aristotele e il greco del suo tempo: va

forma dell'evento: cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, Marsilio, Venezia 1993 (1^a ed. Neri Pozza, Vicenza 1952), p. 56.

⁶⁵ Per quanto riguarda questa situazione degli organi corporei, cfr. in generale *De an.* II 4, 415b15-21 e *De part. anim.* I 5, 645b15-21, ma anche, più in particolare, *De resp.* 11, 476a19.

notato infatti che egli in realtà analizza e valuta solo il greco, ma con uno strumento che, in base a quanto detto sopra, va inteso come valido secondo lui per qualsiasi lingua, tanto che, quindi, se compresa per quello che effettivamente è, l'analisi di Aristotele risulta essere nel contempo storica ed universale, cioè storica quanto alla materia e universale quanto alla forma⁶⁶.

Entrando, su queste basi, nel merito delle lingue storiche, viste, quanto alla loro struttura, secondo la prospettiva formale ora illustrata, va osservato che ad esse spetta il compito di *dire* il mondo reale nella sua complessità. Hanno quindi bisogno di parole, cioè di quei σύμβολα che i mezzi attraverso i quali si realizza quella peculiare forma di scambio fra uomini che è la comunicazione di contenuti razionali, resa possibile, anzi necessaria, dall'identità formale che unisce fra di loro tutti gli uomini⁶⁷. Le parole delle lingue storiche nascono κατὰ συνθήκην,

⁶⁶ Si può notare infatti che questa analisi da un lato ha come materia su cui esercitarsi una particolare lingua storica, com'è appunto il greco, ma, d'altro lato, in quanto è fondata su un principio esclusivamente razionale come il σημαίνειν ἔν, non può non proporsi secondo le stesse modalità in relazione a ogni possibile lingua che, proprio perché razionale, non può che essere permeabile a questo esame. Punto focale di questo tipo di analisi e valutazione della lingua sono i capp. 4 e 19-23 degli *Elenchi sofisticati*, dedicati all'esposizione e alle soluzioni dei sillogismi apparenti παρά τῆν λέξιν. A proposito di questi aspetti della visione aristotelica della lingua, per una prospettiva simile, anche se fondata su presupposti molto diversi, cfr. G. Sadun Bordini, *op. cit.*, pp. 44-45 e p. 58. Per qualche ulteriore riflessione relativa alla lingua greca, cfr. *infra*, nota n. 81. Va tenuto presente a questo proposito il famoso saggio di É. Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue*, in "Les études philosophiques", III, 4 (1958), pp. 419-429 (rist. in *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris 1966, pp. 63-74; trad. it. in *Problemi di linguistica generale*, a cura di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 79-91) nel quale, riprendendo di fatto la tesi sostenuta da A. Trendelenburg nel suo saggio *Aristoteles Kategorienlehre* del 1846 (cfr. la trad. it. a cura di V. Cicero in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con in appendice la prolusione accademica del 1833 *De Aristotelis categoriis*, prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, trad. e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994), stabilisce per le categorie aristoteliche un'esclusiva matrice linguistica risolvendole quindi in una descrizione delle strutture della lingua greca, non prendendo però in considerazione l'atteggiamento valutativo che Aristotele sa assumere nei confronti degli elementi della lingua, cioè la sua capacità di giudicarne la congruità di tramite fra il pensiero e l'essere, che dimostra come la lingua possa essere l'oggetto della riflessione di Aristotele più che la matrice nella quale essa si risolve senza una vera autonomia critica. Già H. Bonitz, criticando l'interpretazione di Trendelenburg, aveva proposto valutazioni di questo tipo, chiamando in causa molto opportunamente *Soph. el.* 4, 166b10 e 22, 178a4, a conferma dell'importanza degli *Elenchi sofisticati* per la comprensione dell'analisi linguistica di Aristotele: cfr. H. Bonitz, *Sulle Categorie di Aristotele*, a cura di G. Reale, trad. it. a cura di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 109-111. Per quanto riguarda la posizione di Benveniste, cfr. il saggio integrativo *L'interpretazione linguistica delle categorie aristoteliche in É. Benveniste* di V. Cicero recato in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele* cit., pp. 285-352. Cfr. inoltre le valutazioni di D. Zucca, *op. cit.*, pp. 72-75, ma anche quelle, diversamente impostate, di M. Esposti Ongaro, *Dialettica e grammatica nella dottrina delle categorie di Aristotele*, "Elenchos", XXVI (2005), 1, pp. 33-63.

⁶⁷ Per il concetto di σύμβολον, *simbolo*, cfr. soprattutto, in relazione al senso di queste riflessioni, *Soph. el.* 1, 165a7-8 e *De int.* 1, 16a3-4 e 2, 16a28, luoghi nei quali il termine appare secondo il suo significato precipuamente linguistico e logico. Qui ad essere σύμβολα sono gli ὀνόματα, i nomi, che stanno al posto dei fatti, ἀντὶ τὰ πράγματα, nei discorsi, indicando i παθήματα τῆς ψυχῆς che dei πράγματα sono immagini. Questa funzione dell'ὄνομα, peraltro, non è indicata solo da σύμβολον ma anche da σημείον, *segno* (cfr. *Metaph.* Γ 7, 1012a23-24; H 6, 1045a26-27, ma cfr. anche *De int.* 3, 16b6-7, in relazione a ῥῆμα, elemento linguistico analogo a ὄνομα), un termine che, rispetto a σύμβολον, è certamente dotato di un significato più ampio,

cioè in base a un accordo, come ci viene detto da Aristotele nella seconda opera che si propone come punto di riferimento fondamentale, cioè nel *De interpretatione*, nel quale Aristotele non dà una definizione esplicita ed articolata di questo concetto, che comunque è possibile comprendere anche sulla base della conoscenza di un suo effetto oggettivo, costituito proprio dalla pluralità delle lingue, distribuite nello spazio occupato dagli uomini e soggette a mutamenti nel corso del tempo⁶⁸.

ma non alternativo, capace cioè di includere sia la semanticità del σύμβολον, che è stabilita dagli uomini κατὰ συνθήκην, per accordo, sia quella naturale, come quella, ad es., dei sintomi di una malattia. Su questo aspetto cfr. G. Sadun Bordoni, *op. cit.*, pp. 53-56, con rilievi critici condivisibili nei confronti di J. Pépin e N. Kretzmann, che, anche se da punti di vista diversi, concordano nel distinguere troppo nettamente in questo contesto i significati di σύμβολον, legato strettamente all'artificialità, e σημεῖον, legato troppo strettamente alla naturalità: cfr. J. Pépin, ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ὈΜΟΙΩΜΑΤΑ. *A propos de "De interpretatione I, 16a3-8 et "Politique" VIII 5, 1340a6-39*, in J. Wiesner ed., *Aristoteles Werk und Wirkung. Band I. Aristoteles und seine Schule*, de Gruyter, Berlin-New York 1985, pp. 22-44; N. Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in J. Corcoran ed., *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1974, pp. 3-21. Per un'idea radicalmente diversa su ciò che in generale si debba intendere per σύμβολον in relazione all'ὄνομα, cfr. in part. le osservazioni di F. Lo Piparo, *op. cit.*, pp. 42-70. Per quanto riguarda il nesso fra comunicazionee e convivenza umana, cfr. *Pol. I 2*, 1253a9-18. A questo proposito cfr. E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Bari 1997, p. 26.

⁶⁸ Cfr. *De int.* 1, 16a3-8; 2, 16a19, 26-28; 4, 16b33-17a2. Questi luoghi del testo vanno collegati fra loro. Infatti, se in 16a3-4 Aristotele si riferisce a τὰ ἐν τῇ φωνῇ come a σύμβολα degli ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, sembra ragionevole ritenere che essi vadano intesi come nomi, ὀνόματα, visto che il concetto di σύμβολον qui nel *De int.* è usato proprio per caratterizzare il nome, che è tale non φύσει ma quando diventa simbolo (ὅταν γένηται σύμβολον, 16a28; cfr. inoltre, a conferma, *Soph. el.* 1, 165a7-8), e ciò avviene κατὰ συνθήκην (16a26-27). Il nome infatti è una φωνή che è σημαντική κατὰ συνθήκην (16a19) e quindi, poiché il nome è σύμβολον κατὰ συνθήκην, ne consegue che, essendo τὰ ἐν τῇ φωνῇ dei σύμβολα, essi devono essere intesi come nomi, poiché i nomi sono gli unici σύμβολα di cui Aristotele parla qui nel *De int.* in luoghi vicinissimi tra loro, fra i quali è giusto, in termini esegetici, supporre che vi sia coerenza, non trattandosi di un semplice ricorrere di termini ma di esplicite definizioni concettuali. Solo il nome con la sua semanticità infatti può esprimere i πάθηματα ἐν τῇ ψυχῇ, non la φωνή intesa come vocale o consonante. Ciò fa ritenere che anche i γράμματα non indichino qui in senso stretto le singole notazioni scritte corrispondenti a vocali e consonanti ma indichino piuttosto la materialità dei γραφόμενα, che sono costituiti, proprio nel loro essere fisicamente scritti, da gruppi di γράμματα: parlando di γραφόμενα, quindi, Aristotele si riferisce all'operazione dello scrivere i nomi, parlando di γράμματα si riferisce invece agli elementi materiali unendo in vario modo i quali lo scrivere è possibile. In entrambi i casi sta parlando di nomi scritti, che sono l'unico corrispettivo possibile in questo contesto delle cose che sono nella voce (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) che, come sopra s'è detto, in quanto σύμβολα non possono essere che nomi. E' presente qui una variazione di significato, del tutto consona all'*usus scribendi* di Aristotele, relativa a φωνή: quando si riferisce a τὰ ἐν τῇ φωνῇ Aristotele parla di ciò che sta nella voce come nella materia di cui è fatto (cfr. ad es. *De gen. anim.* V 7, 786b21: λόγῳ χρῆσθαι μόνως τοῦς ἀνθρώπους, τοῦ δὲ λόγου ἕλην τῆν φωνήν), mentre quando parla di φωνή σημαντική si riferisce alla singola voce formata nella sua semanticità dall'azione razionale dell'uomo che si attua con la συνθήκη: in entrambi i casi parla dei nomi, che possono variare da lingua a lingua, portando con sé le corrispettive differenze in termini di scrittura, ma che nascono in ogni lingua dalla stessa operazione. Va tenuto presente infatti che il *De int.* è un trattato di logica, avendo come oggetto gli enunciati (vengono esplicitamente escluse dalla trattazione altre forme di espressione linguistica, come ad es. la preghiera: cfr. 17a3-4), e quindi il πάθημα τῆς ψυχῆς a cui si riferisce qui Aristotele va identificato con il νόημα (16a10), di cui solo una parola semantica può essere σύμβολον, in qualità di nome o di verbo. I luoghi citati sono stati oggetto di diverse e numerose letture da parte degli studiosi: cfr. fra gli altri E. Montanari, *La sezione linguistica del "Peri*

La συνθήκη di cui ci parla Aristotele, però, non va vista secondo uno schema costituito da un contrasto radicale che oppone ciò che è φύσει e l'oggettività dei pensieri e delle cose alla soggettività di un accordo interpersonale caratterizzato strutturalmente da arbitrio e accidentalità⁶⁹. Infatti, l'accidentalità del fatto che una stessa cosa a cui corrisponde uno stesso pensiero si dica nelle diverse lingue in modo diverso va pensata solo in relazione all'effetto, non in relazione all'atto che sta alla base del denominare. E' accidentale, cioè, che, ad esempio, lo stesso πρᾶγμα si dica in greco ἄνθρωπος e in latino *homo*, ma è essenziale, dal punto di vista logico-linguistico, che per dirlo ci sia un nome la cui funzione, che è la comunicazione, consista, debba consistere, nel valere per chi parla e chi ascolta, e, inoltre, che questo nome tenda a essere uno per un unico contenuto, secondo l'esigenza razionale del σημαίνειν ἓν, che è la stessa per tutte le lingue possibili, non essendo affatto nella condizione di un ideale logico perseguito dal filosofo che si trova di fronte, a impedirgli il suo dire, il caos del linguaggio naturale (ordinario, storico) ma piuttosto costituendo il vero principio ispiratore, sia pure in vario modo e con varia efficacia attuato, della linguisticità⁷⁰. La συνθήκη, quindi, in realtà avviene φύσει, per natura, cioè, trattandosi qui, per quanto riguarda il soggetto dell'azione, dell'uomo visto da Aristotele, secondo ragione, che è una, con la sua funzione formale, e quindi fondante, in tutti gli uomini, e quindi tale da giustificare la comunicazione come altrettanto naturale del pensiero⁷¹. Ciò fa sì che la συνθήκη aristotelica debba in realtà essere intesa come una, cioè qualitativamente sempre la stessa, alla base delle diverse lingue. Va sottolineato infatti che si tratta di un fatto formale, razionale, e in quanto tale universale, che si manifesta nell'accidentalità delle diverse parole delle diverse

hermeneias"di Aristotele, vol. II, il commento, Università degli Studi di Firenze-Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", Firenze 1988, pp. 31-61 e 126-149 e A. De Angelis, *Materialità e funzionalità del segno linguistico nel proemio del περὶ ἑρμηνείας*, "Linguistica e letteratura", XXVII, 1-2 (2002), pp. 9-37, con posizioni diverse rispetto a quella sopra proposta e ampio esame della letteratura critica precedente.

⁶⁹ Cfr. in proposito, per una recente lettura del problema in gran parte diversa da quella che si sta proponendo, F. Lo Piparo, *op. cit.*, pp. 71-133.

⁷⁰ Si parla di linguisticità per sottolineare, attraverso l'uso di un termine generale, che la questione riguarda le condizioni di possibilità di ogni possibile lingua, vista nella sua dimensione apofantica, cioè come insieme di proposizioni capaci di essere vere o false (cfr. *De int.* 4, 17a2-4) e quindi, in questo senso, espressioni della razionalità (cfr. *De int.* 3, 16b23-25) che infatti Aristotele, a prescindere da qualsiasi apporto empirico e da qualsiasi elemento tratto per analogia da ἐπιστήμαι ο τέχναι consolidate, pensa esclusivamente in termini di necessità, con riferimento a ciò senza cui è impossibile pensare: cfr. *De int.* 5, 17a9-10.

⁷¹ E' il nome, infatti, a non essere φύσει, proprio in quanto è κατὰ συνθήκην, non la συνθήκη stessa che, in quanto accordo semantico tendenzialmente volto a stabilire un'unità di significato, è espressione naturale della razionalità che ha bisogno, per riconoscere pienamente se stessa nella λέξις, dell'univocità: cfr. il già citato (nota n. 61) *Metaph.* Γ 4, 1006b10-11.

lingue semplicemente perché queste parole sono fatti sensibili che non possono avere, strutturalmente, la stessa universalità dell'atto che le fonda⁷².

Se è così che può essere intesa la *συνθήκη*, ne consegue che anche di essa, analogamente rispetto al *σημαίνειν ἔν* di cui s'è detto sopra, non si può pensare che sia considerata da Aristotele come oggetto di una conoscenza di tipo storiografico, come un fatto che venga scoperto, circoscritto, narrato e analizzato in una sua condizione di individualità che acquisisce consistenza ontologica soprattutto in quanto *infectum fieri nequit*.⁷³ Sembra più giusto invece ritenere che ad essa egli attribuisca una conoscibilità paragonabile a quella di un assioma, cioè che intenda che la si deve cogliere nella sua intelligibilità di principio fondante capace di rendere concepibile ogni possibile lingua così come l'assioma è sempre presente, uguale a sé stesso in quanto imprescindibile condizione di pensabilità, in ogni nuova dimostrazione che venga ad aggiungersi alla scienza⁷⁴. Ne risulta che l'universalità della *συνθήκη*, in quanto tale, pur producendo, nel modo sopra indicato, storicità, è posta in una condizione di atemporalità che le permette di essere pensata con assoluta chiarezza da qualsiasi soggetto razionale che voglia riflettere sulle condizioni fondamentali della sua capacità di comunicare, cioè di esprimere il suo pensiero. Ciò può essere osservato con chiarezza in un luogo particolarmente significativo di *Metaph. Γ*, dove Aristotele, illustrando i termini di un accordo semantico basato su esigenze rigorosamente razionali e volto a superare una difficoltà oggettiva della *λέξις* di fatto disponibile per gli interlocutori, illustra, attuandola intatta, perfettamente visibile, in una situazione particolare, la natura atemporale dell'accordo in cui consiste la *συνθήκη*, ponendolo, riducendone la portata ma lasciando intatto il suo senso, alla base della costituzione delle condizioni ideali per una discussione che deve avere come esito auspicabile quello di stabilire la più impegnativa delle verità razionali, il principio di non contraddizione, cioè di far in modo che risulti comunque, pur attraverso il filtro della lingua storica, ugualmente percepibile dagli interlocutori empiricamente diversi ma essenzialmente identici⁷⁵. Quella che ci viene proposta

⁷² La parola di una lingua, in quanto fatto fonico, cioè in quanto tale sensibile, proprio perché appartiene a *una* lingua e non alle altre, risponde alla nozione dell'accidente, inteso come ciò che non accade né sempre né perlopiù (cfr. ad es. *Metaph. E 2*, 1027a8-15) fermo restando il fatto che la ragione ultima della sua esistenza, cioè l'esigenza razionale del significare univoco, sia la stessa per ogni parola di qualsiasi lingua. Cfr. *supra*, nota n. 64.

⁷³ Infatti il *σημαίνειν ἔν* e la *συνθήκη* sono due aspetti costitutivi, l'uno fondamento e l'altro effetto, connessi nel senso e quindi uniti nella conoscibilità, dell'atto del denominare, cioè di quella che Aristotele chiama *ὀνομασία*: cfr. *Poet. 6*, 1450b13-14.

⁷⁴ Cfr. in part. *An. post. I 2*, 72a16-17 e *I 7*, 75a41-42.

⁷⁵ Cfr. *Metaph. Γ4*, 1006b2-5, dove Aristotele, esemplificando, dichiara che, per superare le difficoltà sollevate da un ipotetico interlocutore che si richiama alla polivocità di un termine, è possibile distinguere i vari significati, stabilire per essi un numero preciso, dotarli ciascuno di una definizione e poi dare a ciascuna di queste definizioni un nome: *τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον*. Appaiono qui piuttosto chiaramente gli elementi costitutivi della

nel luogo ora citato di *Metaph.* Γ è proprio la *συνθήκη* nella sua forma universale e atemporale, che si manifesta secondo la sua natura, cioè sempre con la stessa finalità, che è quella di stabilire le condizioni di possibilità della comunicazione fra soggetti dotati di una stessa natura razionale che li rende ugualmente propensi alla conoscenza oggettiva⁷⁶. Essa, infatti, va pensata come l'atto costitutivo della lingua ma anche come il propulsore del suo sviluppo: è *συνθήκη* anche l'accordo volto a fare chiarezza, all'interno di una lingua storica già consolidata, sui significati di un termine, a costituire un linguaggio tecnico, a rilevare la mancanza di un nome, e quindi l'esigenza di esso, per un oggetto che il pensiero scopre con lo strumento dell'analisi razionale⁷⁷. A plasmare una lingua nel corso della sua storia è sempre la razionalità, cioè l'elemento che costituisce la natura della *συνθήκη*, principio linguistico in perenne attività di fondazione e rifondazione proprio perché sempre uguale a sé stesso come stabile elemento immanente al mutare della lingua, del quale Aristotele era pienamente consapevole ma - questo va chiaramente messo in evidenza - secondo una visione del movimento, la sua, che non lo intende come assoluto ma piuttosto sempre fondato su un elemento non a sua volta mobile che del movimento costituisce il fondamento, e quindi la base della sua comprensibilità⁷⁸.

συνθήκη ai quali si sta facendo riferimento. Cfr. inoltre *De int.* 8, dove, con notevole legame tematico e in piena coerenza rispetto al luogo di *Metaph.* Γ 4 appena citato, Aristotele, volendo stabilire le condizioni alle quali si ha *una* affermazione e *una* negazione, si riferisce in ultima istanza al *σημαίνειν ἔν* del predicato (cfr. 18a17, εἰ τὸ λευκὸν ἔν σημαίνει) e, volendo poi motivare la sua tesi, con procedimento analogo e opposto rispetto a quello sopra richiamato presente in *Metaph.* Γ, ipotizza una *συνθήκη* erronea, cioè tale da non soddisfare l'esigenza razionale del *σημαίνει ἔν*: cfr. 18a19-20, οἷον εἴ τις θεῖτο ὄνομα ἰμάτιον ἵππῳ καὶ ἀνθρώπῳ. Ne consegue che una proposizione caratterizzata dalla presenza di un termine di questo tipo o dice molte cose o non ne dice nessuna, ma non può strutturalmente dirne *una*, togliendo in questo modo anche la possibilità del darsi della *ἀντίφασις* e quindi della distinguibilità del vero e del falso, istanza razionale fondamentale. L'esigenza di univocità del pensiero, dunque, riconosce qui una *συνθήκη* come difettosa e proprio per questo, confermandosi come principio fondante, è in grado di sostituirla con una migliore, operando nel senso indicato da *Metaph.* Γ 4. A proposito di *De int.* 8, cfr. D. Sedley, *Aristotele et la signification*, in "Philosophie antique", 4 (2004), pp. 5-25.

⁷⁶ Cfr. , fra i tanti luoghi possibili, *Eth. nic.* X 7, 1178a5-7: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῆ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος.

⁷⁷ A proposito degli anonimi, cfr. in part. , per la frequenza con cui il tema si propone, *Eth. nic.* II 7, 1107b2-3; III 10, 1115b24-25; IV 10, 1125b17, 21; 11, 1125b26, 29; 12, 1126b19, 1127a7, 1127a12; 13, 1127a14. E' interessante notare che in tutti questi casi, che hanno a che fare con l'identificazione di vizi e virtù attraverso lo studio dei rapporti fra eccessi, difetti ed elementi medi, Aristotele si accontenta di cogliere il dato concettuale a cui arriva attraverso la sua analisi, senza attuare poi quella denominazione di cui pure rileva l'assenza. Si direbbe che la chiarezza del νόημα che è esito dell'analisi renda agli occhi di Aristotele superflua la denominazione, perlomeno in relazione ai fini che Aristotele stesso si propone con la sua ricerca. Ciò sembrerebbe testimoniare con chiarezza la priorità da lui attribuita all'attività razionale rispetto all'attività linguistica, visto che il νοεῖν può avere anche questo tipo di separabilità dalla λέξις. Il problema del proporsi degli anonimi nel corso di una ricerca volta a chiarire nessi concettuali è presente anche in Platone: cfr. *Pol.* , 260e.

⁷⁸ Cfr. in part. *Metaph.* Z 8, 1033b5-19.

Le parole, dunque, sono caratterizzate dalla storicità in quanto inevitabilmente coinvolte in essa dal loro essere fatti empirici, sensibili. Ma anche per osservare e comprendere la sensibilità della parola secondo la visione che ne ha Aristotele è importante assumere un punto di vista peculiare, adeguato. La percepibilità sensibile della sua semanticità, secondo quanto sopra s'è detto, è effetto della συνθήκη, cioè di un accordo operativo, si potrebbe dire creativo, fondato su una ineludibile esigenza razionale, che dà forma alla materia sensibile della φωνή facendola *diventare* σύμβολον, strumento di comunicazione. La struttura sensibile del σύμβολον, però, rivela qualcosa di più complesso rispetto alla funzione del significare intesa semplicemente, e astrattamente, come la capacità che assume la parola, quando è diventata tale in base alla συνθήκη, di indicare, più o meno adeguatamente, un oggetto. Infatti, la natura razionale della συνθήκη si manifesta in maniera particolarmente efficace attraverso la capacità che essa ha di plasmare la materia della parola nelle πτώσεις, che strutturano il suono, e il suo corrispettivo scritto, articolandolo in desinenze, declinazioni, coniugazioni, capaci di segnalare generi, tempi, tipi di relazione, modi, che sono *forme* dell'essere e come tali vengono pensati ed espressi. E' la razionalità, dunque, che plasma la materia fonica della lingua - della lingua storica, e quindi delle lingue - secondo forme che si rivelano nella singola parola, ma che non appartengono solo a quella parola in particolare, ma alle parole in generale, che risultano essere, proprio per questo, insieme particolari e universali, tanto che l'universalità dell'esigenza che impone una certa πῶσις può manifestarsi in modo diverso, con una modificazione diversa, nelle diverse lingue senza per questo cessare di essere la stessa⁷⁹. Empiricità e storicità della lingua quindi sono

⁷⁹ Per il concetto di πῶσις cfr. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berolini Apud W. De Gruyter et socios, MCMLXI (rist. anast. della 1^a ed. G. Reimer, Berolini 1870), s. v. : *sunt enim πῶσις quaecunque ab eodem nomine vel verbo derivantur*. Si tenga presente che l'analisi delle πῶσις (la definizione è in *De int.* 2, 16a32-b5) è considerata da Aristotele un utile strumento dialettico: cfr. ad es. *Top.* I 15, 106b29-107a2; II 9, 114a33-36; IV 4, 125a5-13; V 4, 133b36-134a4; V 7, 136b15-32. Può essere osservato da questo punto di vista il caso del πολλαχῶς λέγεσθαι di εἶναι che, come noto, secondo Aristotele è da intendersi πρὸς ἕν: cfr. *Metaph.* Γ 2, 1003a33-b10. E' a proposito di questo tipo di πολλαχῶς λέγεσθαι che Owen in un importante saggio ha parlato di *focal meaning* (cfr. G. E. L. Owen, *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring e G. E. L. Owen edd., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, Elanders Boktryckeri Aktieförlag, Göteborg 1960, pp. 163-190, rist. in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1986, pp. 180-199), sulla base del fatto che per questo dirsi in molti modi Aristotele trova una ragione, consistente nel fatto che tutti i diversi significati di *essere* trovano la loro giustificazione e il loro senso in un unico significato principale, che è l'essere come sostanza. E' lecito dire che questa situazione semantica costituisce in effetti una forma di omonimia: cfr. a questo proposito E. Berti, *op. cit.*, p. 192, nota n. 57. Si può affermare che Aristotele vede in essa una strutturale sensatezza, che ha le sue radici nel pensiero dell'essere: non si tratta di un semplice, casuale, difetto ma piuttosto di una situazione linguistica all'interno della quale è possibile scorgere, e misurare, la razionalità che, nel suo esprimersi attraverso lo strumento sensibile del

relative, non assolute, non si oppongono alla razionalità, della quale sono piuttosto espressione. L'essere la lingua un fatto sensibile, quindi, non può - dato che la lingua è, cioè è in atto - essere pensato in senso assoluto, perché in questo caso si avrebbe una realtà soltanto potenziale, e quindi totalmente inintelligibile. Ma la situazione è quella opposta, poiché la lingua, in base a quanto detto sopra, risulta essere una realtà dotata di un altissimo grado di intelligibilità, dato che è la razionalità stessa a costituirne la forma. Aristotele quindi, mostrando di avere questa concezione della λέξις, così fortemente caratterizzata dall'idea della presenza *in* essa della razionalità, mostra anche avere accolto, e di avere sviluppato secondo prospettive sue, l'esigenza, già propria di Platone, di uno strumento linguistico che sia tale da non ostacolare, o tradire, il pensiero inteso

linguaggio, non ne elimina completamente i limiti ma neppure perde completamente la riconoscibilità della sua funzione costitutiva. Il πρὸς ἔν con il quale Aristotele qualifica questa forma di omonimia per evidenziare la particolare rilevanza che la razionalità ha in essa va quindi inteso come il segno del persistere anche all'interno di un difetto linguistico del fondamento logico del dire costituito dal σημαίνειν ἔν. L'omonimia è oggetto di varie analisi, condotte da Aristotele in diversi contesti: è presente in esse il tentativo di comprendere la logica del suo vario proporsi (cfr. *Top.* I 15), o di distinguerne i tipi (cfr. *Phys.* VII 4, 249a23-25 ed *Eth. nic.* I 4, 1096b26-29). Si può ravvisare qui l'intento di esplicitare, in una misura che viene di volta in volta determinata, un elemento in qualche modo razionale, la cui presenza renda l'omonimia comunque pensabile. Non si può attribuire ad Aristotele, infatti, l'idea di una completa assenza di senso nella realtà attuale della λέξις che, anche nei suoi aspetti difettivi, non può *totalmente* prescindere dalla sua radice razionale. E' proprio questo l'aspetto che si può notare in modo particolarmente rilevante, ma non esclusivo, nel caso della omonimia πρὸς ἔν, che ha il merito di far vedere anche in un difetto della lingua l'immanenza in essa di quella razionalità che attraverso le πτώσεις conferisce alle parole la funzionalità sintattica attraverso la quale passa il loro farsi realmente λόγος, rendendo così molto difficile ritenere che Aristotele possa intendere in termini di pura sensibilità il loro essere φωναί. Sull'argomento notevole discussione: cfr. ancora in part. W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Antenore, Padova 1970, ma anche, fra gli altri, J. Hintikka, *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, in *Time and Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. 1-26 (già in "Inquiry", 2 (1959), pp. 137-151); Id., *Different Kind of Equivocation in Aristotle*, "Journal of the History of Philosophy", 9 (1971), pp. 368-372; T. H. Irwin, *Homonymy in Aristotle*, "Review of Metaphysics", 34 (1981), pp. 523-544; Ch. Shields, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999; A. Stevens, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000, pp. 61-156; L. Seminara, *Aristotele sul dirsi in molti modi*, in M. Migliori-A. Fermani ed., *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 369-385. Sulla base delle considerazioni svolte finora è forse possibile intendere meglio anche il concetto di omonimia ἀπὸ τύχης: Aristotele la presenta nel luogo sopra citato dell'*Etica nicomachea* come l'omonimia in senso stretto, che si verifica quando uno stesso termine indica oggetti che non hanno la stessa essenza e quindi sono sostanze diverse, rispondenti a diverse definizioni. E' possibile ritenere che questa condizione possa non essere sufficiente per far considerare in termini strettamente semantici il carattere ἀπὸ τύχης di questo tipo di omonimia: essa infatti, come si può desumere dai luoghi sopra citati, può avere delle motivazioni che, per quanto labili, possono comunque non essere casuali, come una somiglianza esteriore o un'analogia o il sussistere di una qualsiasi proprietà accidentale che gli oggetti designati dal termine possiedono. Questi aspetti in misura varia, anche minima, possono dare un senso al sorgere dell'omonimia, sottraendola al dominio del caso. Ciò che è piuttosto da considerarsi ἀπὸ τύχης, dunque, nel senso che si tratta di qualcosa che è accaduto pur potendo anche non accadere, è che *di fatto* si sia affermato l'uso di un unico termine omonimo caratterizzato da queste motivazioni anziché l'uso di un termine univoco per ciascuno degli oggetti in questione. Non si tratta quindi di una semanticità puramente casuale ma piuttosto di un evento storico che in quanto tale, secondo Aristotele, poiché costituito una scelta, non è necessario, e quindi, in questo senso, è ἀπὸ τύχης.

come capace di cogliere verità definitive⁸⁰. In Aristotele questa esigenza appare soddisfatta: con la concezione ora descritta egli infatti mostra l'universalità, cioè la razionalità, che è immanente alla linguisticità, e che è tale da renderla strumento idoneo a dire l'essere come da Aristotele stesso è inteso, anch'esso fatto di sensibilità capace di rivelare l'immanente universalità della forma⁸¹.

Sappiamo però che la forma non si rivela *immediatamente* nella materia, la quale infatti nello stesso tempo la manifesta e la nasconde: l'individuo in atto non potrebbe essere tale senza la forma ma, d'altro canto, l'individuo stesso, proprio in quanto tale, non è la forma⁸². Esso piuttosto offre, per così dire, la forma, in quanto ne è oggettivamente fondato, all'indagine razionale, che ha nella complessità del sensibile il suo punto di partenza⁸³. Questo non può non valere anche per la parola, data la sua natura sensibile, che, nel suo proporsi all'interno di quei sistemi complessi che sono le lingue, dimostra una sua strutturale, quanto inevitabile, capacità di produrre singolarità, imperfezione e accidentalità, che caratterizzano in vario modo e in varia misura tutti gli elementi linguistici dei quali ci si deve servire per parlare, cioè per esprimere sensibilmente ciò che il pensiero intende. Va messo in evidenza quindi, proprio sulla base di quanto osservato ora, che la lingua - le lingue - sono secondo Aristotele certamente da considerarsi specchi del pensiero, in quanto impensabili senza il fondamento razionale immanente di cui sopra s'è detto, ma, data la mediazione sensibile, con tutta la sua forza di individuazione, non perfettamente trasparenti e tendenzialmente portate non tanto a tradirlo *tout court* quanto piuttosto a offuscarne talvolta la chiarezza, a renderne più o meno difficile l'esprimibilità⁸⁴.

Nei testi che durante lo svolgimento di queste riflessioni, a causa del loro carattere fondativo, abbiamo considerato interlocutori imprescindibili, cioè nel libro Γ della *Metafisica* e nel *De interpretatione*, Aristotele non si occupa

⁸⁰ Cfr. *Crat.*, 439b-440d, ma anche *Pol.*, 261e. È interessante notare il cenno di *Crat.* 418b alla *véα φωνή*, che testimonia la precisa percezione da parte di Platone della storicità della lingua, cioè del suo farsi diversa nel tempo. Per qualche altra considerazione sul rapporto fra Platone e Aristotele in relazione ai problemi del linguaggio, cfr. *infra*, paragrafo B3a.

⁸¹ Vanno intesi in questo senso, quindi, i cenni allo *ἑλληγίζειν*, cioè all'esprimersi correttamente in greco, presenti all'interno degli *Elenchi sofistici*, nel cap. 32, in 182a14 e 182a34: essi non devono essere pensati come l'indizio del fatto che Aristotele imposta la sua analisi come la descrizione di un oggetto dato storicamente, e quindi finito e relativo, come è il greco del IV secolo. Ad esso infatti Aristotele si riferisce direttamente, con molta naturalezza, ma questo atteggiamento va inteso come espressione non tanto della sua volontà di limitare empiricamente ad esso la sua analisi, quanto piuttosto della sua convinzione di non poter trovare un oggetto più interessante in un'altra lingua. Infatti, anche se tale lingua fosse allo stesso livello del greco, proprio per questo non rivelerebbe niente di più all'analisi, data l'identica matrice razionale, che, anziché rendere incompleta una ricerca incentrata solo sul greco, mostra come superfluo un qualsiasi studio comparativo, che infatti nei testi aristotelici è assente,

⁸² Cfr. *Metaph.* Z 15, 1039b20-1040a7.

⁸³ Cfr. *Phys.* I 5, 189a5-8, ma anche *An. post.* II 19, 100a6-b5.

⁸⁴ Cfr. *Top.* V 2, 130a2-3: . . . διότι τὸ πλεοναχῶς λεγόμενον ἀσαφὲς ποιεῖ τὸ ρεθὲν.

esplicitamente di questo aspetto, anche se, in punti nevralgici delle rispettive trattazioni, fa chiaramente riferimento ad esso mostrando altrettanto chiaramente di considerarlo non tanto un problema irrilevante, e quindi non degno, in quanto tale, di una trattazione specifica e approfondita, quanto piuttosto un problema già risolto in modo così soddisfacente da consentirgli tanto di citare semplicemente quanto di usare o approfondire, ad esempio, un concetto come quello di omonimia, che non può non presupporre, data l'importanza dei contesti in cui compare, una trattazione sviluppata adeguatamente altrove⁸⁵.

Questo *altrove* è costituito soprattutto dagli *Elenchi sofistici*. Soltanto qui, infatti, Aristotele affronta il problema dell'imperfezione della λέξις in maniera tanto articolata quanto completa, affrontandolo programmaticamente in tutta la sua complessità, caratterizzata dalla combinazione di imprescindibilità dell'uso della lingua stessa per l'espressione enunciativa del pensiero e presenza in essa di difetti in grado di ostacolare non solo la corretta indicazione dei contenuti concettuali attraverso le parole ma anche la capacità del pensiero di istituire consapevolmente nessi logici validi e di riconoscerli con certezza come tali, compromettendone così la forza, cioè indebolendo la sua capacità di rappresentare correttamente la realtà. Tutto ciò fa sì che agli *Elenchi sofistici*, proprio per il fatto di recare al loro interno questa trattazione completa e articolata, certamente debba essere attribuito un ruolo fondamentale nel contesto della riflessione logico-ontologica aristotelica. Il problema della λέξις infatti non può non essere inteso come un problema radicale, dalla cui positiva soluzione dipende in larga misura la possibilità stessa di costruire un sapere oggettivo quale è quello che Aristotele propone con la *Metafisica*, e non solo con essa. Di fatto, come s'è detto, all'interno del *Corpus* esso viene affrontato direttamente e organicamente solo negli *Elenchi sofistici*, ma l'impostazione dell'opera, fortemente caratterizzata dalla connotazione relativizzante e storicizzante costituita dall'aver a che fare con la figura del sofista, ha, se non nascosto, perlomeno reso meno percepibile questo aspetto importante della trattazione in essa recata, cioè, più precisamente, la funzione generale che essa svolge. Dunque, ciò che appare chiaro in *Metaph.* Γ e nel *De interpretatione*, cioè il fatto che la polemica antisofistica costituisce un aspetto di una trattazione più ampia, volta a stabilire delle condizioni di conoscenza il più possibile vicine all'assolutezza, deve, una volta assunto il punto di vista giusto, risultare altrettanto chiaro per gli *Elenchi sofistici*, soprattutto

⁸⁵ Cfr. *Metaph.* Γ 2, 1003a34, dove il concetto espresso dall'avverbio ὁμωνύμως è introdotto direttamente, senza essere fatto oggetto di una trattazione specifica, e usato per definire la tematica, successivamente sviluppata, del πολλαχῶς λέγεσθαι πρὸ ἐν di εἶναι, al cui proposito cfr. *supra*, nota n. 79. Sempre nell'ambito di *Metaph.* Γ, cfr. 4, 1006b19 (. . . ἢ καθ' ὁμωνυμίαν). Cfr. poi *De int.* 6, 17a35, dove ὁμωνύμως compare nel testo in modo analogo e anche in questo caso è posto in relazione con un altro concetto di radicale importanza come quello di ἀντίφασις.

tenendo presente che è possibile rilevare che le opere citate si riferiscono proprio agli *Elenchi sofistici* come a un importante punto d'appoggio a sostegno delle loro argomentazioni⁸⁶.

La radicalità del problema trova il suo corrispettivo nella radicalità della risposta. Lo si può comprendere chiaramente, soprattutto in relazione all'impegno epistemologico che l'opera mostra di voler attuare, prendendo in considerazione l'avvio del cap. 4, dedicato appunto agli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*. Qui Aristotele dichiara apertamente che il numero e il tipo di questi elenchi apparenti, legati ognuno a un difetto linguistico come al proprio fondamento, sono oggetto di una conoscenza provata sia per via induttiva sia per via sillogistica, nella quale l'induzione svolge il ruolo di conferma e il sillogismo il ruolo di dimostrazione⁸⁷. Aristotele ci dice dunque che i difetti linguistici sono quelli che sono e non possono essere diversamente e che, di conseguenza, gli elenchi apparenti che su di essi si fondano sono quelli che sono e non possono essere diversamente. Questo modo di presentare la materia da parte di Aristotele deve essere valutato in tutta la sua rilevanza: viene superato esplicitamente qualsiasi punto di vista che limiti il sapere che si cerca a una dimensione di tipo meramente descrittivo, e viene proposto invece un sapere di tipo scientifico, dimostrativo⁸⁸. In questo modo la dimensione storica della sofistica, il suo essere fatta di uomini e di vicende, non viene messa da parte, ma piuttosto, in termini epistemologici, superata, in quanto letta da un punto di vista più alto, e quindi *conosciuta* in maniera più adeguata. Lo scopo di Aristotele, dunque, non risulta essere la descrizione di un fatto, di un evento: egli entra invece decisamente in una trattazione di natura strettamente formale, in quanto sono *tutte le forme possibili* dell'apparenza logica legate alla lingua che in realtà vengono presentate qui da Aristotele come oggetto della sua analisi. Non si tratta dunque di un catalogo di dati, o meglio di un racconto di

⁸⁶ Cfr. *Metaph.* Γ 3, 1005b19-23 (cui fa seguito un breve richiamo in 1005b27-28) e *De int.* 6, 17a34-37. In entrambi questi luoghi Aristotele, stabilendo le condizioni alle quali si dà l'ἀντίφασις, rinvia a un luogo nel quale di esse vi è un'enumerazione completa, considerata utile contro obiezioni di tipo sofistico, indicate più genericamente in *Metaph.* Γ (πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας), più precisamente nel *De int.* (. . . καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιούτων προσδιορίζομεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις). Entrambi questi riferimenti, il cui senso, nonostante le parole diverse, è del tutto identico, chiamano in causa certamente *Soph. el.* 5, 167a23-27, l'unico luogo del *Corpus* nel quale l'enumerazione in questione è effettivamente presente e serve a chiarire le condizioni alle quali, dandosi l'ἀντίφασις, si dà anche l'ἔλεγχος reale, da distinguere, proprio per mezzo di queste indicazioni precise, dall'ἔλεγχος sofistico, cioè apparente. Questi rinvii costituiscono una testimonianza molto chiara, alla quale si può attribuire un valore generale, del rapporto vivo tra i testi ora considerati e gli *Elenchi sofistici*. Per quanto riguarda il luogo citato di *De int.* 6, cfr. le osservazioni di M. Zanatta in Aristotele, *Della interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di M. Z., Rizzoli, Milano 1992, p. 198-199.

⁸⁷ Cfr. cap. 4, 165b27-30 e note relative.

⁸⁸ Sulla natura del sapere scientifico cfr. in part. *An. post.* I 2, 71b9-16: si ha l'ἐπίστασθαι. . . ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἴωμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἴτια ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχασθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

eventi, ma piuttosto delle forme alle quali nessun evento, cioè nessun elenco apparente παρά τὴν λέξιν proposto da un qualsiasi sofista possibile, può sfuggire⁸⁹.

Risulta, a questo punto, che non è soltanto la storicità della sofistica ad essere in tal modo nello stesso tempo superata e resa intelligibile da un punto di vista più compiutamente razionale, perché questo tipo di operazione viene condotta in primo luogo sulla storicità della lingua. Infatti, perché possa essere proposta da Aristotele, per quanto riguarda il tipo di sapere recato nell'opera, una concezione quale quella sopra descritta, appare chiaro che la lingua non può essere intesa da Aristotele stesso come un semplice fatto, ma di essa deve piuttosto essere considerata la struttura portante, quella forma che ne fa, appunto, una lingua, senza la quale, cioè, non potrebbe sussistere in quanto lingua. Infatti, solo una considerazione di questo tipo può consentire ad Aristotele di proporre un sapere dimostrativo: solo la visione di una forma strutturale può essere il fondamento di un συλλογισμός probatorio quale è quello che, come sopra ricordato, Aristotele stesso propone all'inizio del capitolo 4.

In questa situazione si manifesta piuttosto chiaramente il senso che, secondo quanto si è osservato in precedenza, Aristotele attribuisce alla συνθήκη linguistica: se la συνθήκη fosse da lui intesa come un atto puramente accidentale, se essa cioè fosse fatta consistere in una semplice convenzione da intendersi come radicalmente *altra* rispetto alla razionalità, il suo prodotto, cioè la lingua nella sua storicità, non potrebbe da lui stesso essere considerata redimibile da una conoscibilità comunque puramente descrittiva, cioè da una condizione interamente risolta nella temporalità e nella sensibilità e quindi nella loro prossimità al non essere, alla quale lo stesso Platone, con approcci diversi e in

⁸⁹ Cfr. *Top.* I, 8, dove con la stessa combinazione di ἐπαγωγή e συλλογισμός si prova che i predicabili sono quattro, e non sono né di più né di meno, e sono *quei* quattro, accidente, genere, proprio e definizione, e non altri. Anche qui l'ἐπαγωγή a cui si riferisce Aristotele è da intendersi come un'analisi semantica, anche se volta a verificare le forme che può assumere la semanticità delle proposizioni, di ogni possibile proposizione, e non la natura dei difetti linguistici, come negli *Elenchi*. In entrambi i casi è chiaro l'intento di Aristotele di fissare gli elementi fondamentali e indiscutibili entro i quali sviluppare poi la logica interna alla trattazione, che è articolata in τόποι dialettici nei *Topici* mentre è costituita dall'analisi delle condizioni dell'apparenza negli *Elenchi*, che deve così essere considerata esaustiva. Altrove questa combinazione di procedimenti probatori manca perché ciò che viene posto con funzione fondante ha una certezza che non ha bisogno a sua volta di essere fondata: cfr. ad es. *De int.* 5, 8-9, dove appare chiaro che la distinzione fra affermazione e negazione rappresenta un quadro concettuale dal quale la trattazione successiva non può uscire ed entro il quale essa può dimostrare la sua completezza. L'impostazione della materia, dunque, è la stessa, con la sola differenza che negli *Elenchi* e nei *Topici* la certezza relativa agli elementi basilari della trattazione è *ottenuta*, mentre nel *De interpretatione* è *immediatamente data* come verità autoevidente. Analoga situazione in *An. pr.* I 23 in relazione all'esaustività delle figure sillogistiche: cfr. in part. 40b17-26. Per ulteriori osservazioni, cfr. *infra*, cap. 4, nota n. 3.

diversi contesti, e con esiti non facili da interpretare, ha cercato di sottrarla⁹⁰. In Aristotele, infatti, la natura razionale della *συσθήκη*, con il suo essere *unica* nel fondare *le* lingue, e con la sua capacità, che risulta da un'analisi approfondita, di rendere percepibile l'immanenza della razionalità nella lingua, consente ad Aristotele stesso di impostare una conoscenza formale della linguisticità che si propone come unica per tutte le lingue possibili e che è in grado di fornire una traccia anche per la deduzione delle loro possibili imperfezioni, inevitabili e prevedibili proprio a partire dagli elementi costitutivi della *συσθήκη*, e cioè la razionalità, con il suo bisogno di espressione, e la materia, insieme di suoni udibili e segni scritti visibili, di cui tale espressione ha bisogno. In questo modo la storicità della lingua viene affrontata e, per così dire, dissolta, nel senso che viene in chiaro che la conoscenza che se ne può avere cessa di proporsi come semplice descrizione e diventa sapere razionale, valido *καθόλου*, in termini di universalità⁹¹.

Da che cosa è dato infatti il significato dei concetti di storicità ed empiricità della lingua se non dal suo essere *una* lingua fra tante e dall'insieme dei suoi difetti? Ma, appunto, riscattando i difetti linguistici da una mera descrivibilità con l'aver individuato per essi delle forme intrascendibili, Aristotele negli *Elenchi sofisticati* arriva a fare scienza di un fatto storico e *ottiene* in questo modo quella trasparenza fra linguaggio e pensiero che in *Metaph. Γ* e nel *De interpretatione* egli stesso, come sopra s'è ricordato, mostra di considerare non tanto come un semplice dato di fatto quanto piuttosto come un problema risolto. Tale soluzione, però, non consiste nel tentativo di trasformazione della lingua storica in una lingua perfetta, né tantomeno nella costruzione di un linguaggio artificiale⁹². Essa consiste piuttosto nell'indicazione di un metodo che permette l'identificazione

⁹⁰ In proposito cfr. in part. G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli 1996.

⁹¹ Cfr. *Metaph.* XI 1, 1059b26: . . . πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου καὶ οὐ τῶν ἐσχάτων.

⁹² La λέξις cioè non è da Aristotele normativamente corretta o riformata nella sua semanticità e nelle sue strutture né tantomeno sostituita interamente, proprio perché la sua tendenziale polivocità non è priva di senso in quanto ha a che fare in vario modo e con varia intensità con i diversi aspetti dell'essere che si offrono all'atto del dire: distinguere i vari significati di un termine, infatti, in realtà significa distinguere oggetti, fatti, all'interno delle relazioni di varia natura che li connettono secondo varie modalità, più forti o più deboli, dirette o labili, per le quali il termine polivoco svolge il ruolo di filo conduttore. Il σημαίνειν ἔν, quindi, non viene posto fuori dalla lingua storica come principio fondante di un'altra lingua, perché questa nuova lingua, impensabile per Aristotele fuori dalla relazione con l'essere che è, in quanto uno, il suo inevitabile quanto problematico oggetto, verrebbe ad avere la stessa struttura e difetti dello stesso tipo di quella da cui si parte. Esso viene piuttosto mantenuto *dentro* la lingua storica come strumento utile per percepirne, e controllarne, la intrinseca tendenza alla polivocità, che è in effetti percepibile, controllabile, e di volta in volta risolvibile, in quanto non nasce semplicemente in una condizione di gratuita, cieca empiricità ma dalla strutturale razionalità che caratterizza l'esigenza umana di comunicare propria di chi tende φύσει alla conoscenza: per quest'ultimo aspetto, cfr. *Metaph.* I 1, 980a21. Sull'idea della lingua perfetta, cfr. , per un panorama generale, U. Eco, *Il problema della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari-Roma 1993.

dell'imperfezione, ogni volta che essa si presenta, e la neutralizzazione delle sue conseguenze, poiché le imperfezioni, in concreto, sono in numero indefinito, ma sono ben determinate e finite le forme alle quali si riconducono, così come sono determinate tanto le forme in cui si propongono le conseguenze logiche delle imperfezioni quanto quelle che assumono le loro soluzioni.

E' giusto ritenere che sia questa, dunque, la vera filosofia del linguaggio di Aristotele, o meglio la sua scienza del linguaggio, che deve essere intesa secondo questa peculiarità della sua impostazione: infatti, si può dire che il linguaggio stesso costituisca per lui un problema intorno al quale organizzare una forma di sapere proprio nella misura in cui crea problemi. Se non creasse problemi, se cioè non avesse difetti, sarebbe trasparente, dotato φύσει di una perfetta, immediata commensurabilità sia rispetto alla διάνοια sia rispetto ai πράγματα, tale da annullarlo come oggetto autonomo di studio, in quanto risolto totalmente nei due poli che mette in contatto. Creando problemi, invece, la λέξις giustifica il proporsi di un sapere mediato, dianoetico, che ha la funzione di studiarli e risolverli, attuando metodicamente un'operazione consistente nell'individuare il difetto linguistico e nel tradurlo nelle conseguenze logiche che produce, che si articolano nel sillogismo apparente, cioè in un vero e proprio meccanismo di produzione dell'apparenza, conoscendo il quale si giunge ad avere l'unico *sapere* reale e definitivo in relazione al difetto, e quindi in relazione alla lingua per quello che essa è veramente, nella sua storicità e nella sua attuale realtà sensibile alla quale Aristotele, impostando in questo modo la sua analisi, mostra di attribuire una sua peculiare pensabilità., cioè la possibilità di essere oggetto di un sapere attuabile pienamente come tale facendo ricorso, per distinguere l'apparente dal reale, alle forme valide dei sillogismi, la cui forza di strumenti concettuali innegabilmente efficaci, e quindi scientificamente validi, è stata altrove da Aristotele stesso stabilmente ed esaustivamente dimostrata ⁹³.

Quello finora sommariamente descritto, dunque, è un metodo il cui fondamento è costituito da un'analisi linguistica peculiare, la cui specificità

⁹³ Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto ci si riferisce naturalmente al contenuto generale degli *Analitici primi*. Si può osservare che Aristotele all'interno degli *Elenchi sofistici* non li chiama in causa direttamente ma comunque fornisce in 164b27-165a2 una definizione del concetto di συλλογισμός che è sostanzialmente identica a quella presente in *An. pr.* I 1, 24b18-20. Subito dopo, in 165a3, συλλογισμός è usato per definire l'ἔλεγχος mentre la sua caratteristica distintiva viene chiamata in causa nel momento in cui l'ἔλεγχος stesso viene definito successivamente in modo più ampio e articolato (cfr. 5, 167a25: ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης). D'altro canto, in 2, 165b9 (come già ricordato: cfr. *supra*, nota n. 54) c'è un esplicito riferimento agli *Analitici secondi*, la cui trattazione presuppone gli *Analitici primi*: cfr. *An. post.* I, 14, dove Aristotele stabilisce il carattere primario in relazione alla scientificità della prima figura sillogistica. Appare ragionevole, pertanto, ritenere che tra gli *Elenchi sofistici* e gli *Analitici primi* vi sia uno stretto legame. Per ulteriori riflessioni in questo senso, cfr. *infra* paragrafo B1d.

consiste nell'intendere come coincidenti i fondamenti della lingua, o, meglio, di quella che abbiamo chiamato linguisticità, e quelli della razionalità.

C'è un altro elemento essenziale di questo legame strutturale che risulta chiaramente rilevabile nei testi a cui ci siamo riferiti finora, *Metaph. Γ* e *De interpretatione*, i quali, osservati da questo punto di vista, rivelano così un altro aspetto caratterizzante del loro rapporto complesso con gli *Elenchi sofistici*. Infatti, nei testi in questione il σημαίνειν ἔν, che è stato l'oggetto logico delle riflessioni proposte sopra, si svolge e si determina necessariamente nella struttura proposizionale⁹⁴, effetto di quella ἀπόφανσις, che è enunciatività che necessariamente si manifesta, nel suo costituire un'unità logica, attraverso l'insuperabile duplicità dell'affermare e del negare, per cui non può darsi πρότασις attraverso cui l'ἀπόφανσις manifesta sé stessa che non sia o affermazione o negazione⁹⁵. Queste sono le forme nelle quali secondo Aristotele ogni enunciato, cioè ogni dire che abbia a che fare col vero e col falso, si risolve, e non può non risolversi. Esse dunque, nella loro veste di elementi strutturali imprescindibili, costituiscono, per così dire, la lingua razionale universale, precedente e, proprio in quanto razionale, immanente come una ἀρχή a ogni lingua storica, la cui individuale identità (storicamente, come s'è detto, non c'è la lingua, ci sono solo le lingue) non si oppone quindi all'universalità del pensiero, della cui immanenza costitutiva infatti è la manifestazione sensibile, proponendosi al livello della comunicazione come una struttura fatta di materia e forma corrispondente, in quanto analoga, alla struttura del soggetto comunicante⁹⁶. La forma predicativa dunque, vista in *Metaph. Γ* nel suo essere imprescindibile struttura fondativa e nel *De interpretatione* nel suo articolarsi in tutte le sue

⁹⁴ Cfr. *Metaph. Γ* 3, 1005b19-22, dove il principio di non contraddizione è enunciato facendo riferimento a un rapporto fra due proposizioni delle quali l'una afferma e l'altra nega lo stesso predicato dello stesso soggetto; cfr. inoltre 1006a18-22, dove il nesso fra il σημαίνειν ἔν (precisato come tale in 1006a32-34) e la proposizione è particolarmente chiaro. Per quanto riguarda il *De interpretatione*, cfr. il contenuto generale dei capp. 5 e 6.

⁹⁵ Si parla qui di enunciatività perché si vuole sottolineare che l'ἀπόφανσις può essere intesa come ciò che hanno in comune affermazione e negazione, non in quanto le si intenda come proposizioni effettivamente formulate, poiché tra affermazione e negazione *tertium non datur*, ma piuttosto volendole vedere come specificazioni, le uniche possibili, di un unico principio, comprensibile in sé, che prevede che per avere il vero o il falso occorre l'unione di soggetto e predicato, che si attua, creando un'unità logica di uguale qualità, sia per mezzo dell'una sia per mezzo dell'altra. Cfr. *De int.* 6, 17a25-26: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός. Aristotele sembra riferirsi all'atto logico che fonda l'affermare e il negare. Infatti il corrispettivo strettamente linguistico di ἀπόφανσις sembra essere πρότασις che, in quanto è definita da Aristotele come parte della contraddizione (cfr. *De int.* 11, 20b24: πρότασις ἀντιφάσεως μιᾶς μόριον), risulta anch'essa, in senso analogo rispetto all' ἀπόφανσις, essere ciò che hanno in comune affermazione e negazione.

⁹⁶ Cfr. a questo proposito in part. *De an.* II 2, 414a12-14, luogo in cui il vivere, il percepire e il pensare, che sono le azioni necessarie per comunicare, sono radicati nell'anima intesa come λόγος τις . . . καὶ εἶδος distinguibile anche se non separabile dalla ὕλη che è ὑποκείμενον a cui l'anima stessa dà attualità.

possibili forme, non può non costituire il punto di riferimento logico-linguistico degli *Elenchi sofistici*, un'opera che, con quel che dice sulla λέξις, dà un contributo peculiare alla definizione della forma predicativa stessa come luogo dell'espressione corretta e fedele del pensiero, mostrando, senza ricorrere a risorse che non siano aspetti della proposizione, come possano essere risolte tutte le difficoltà che il delicato passaggio dal pensiero alla parola, cioè dalla razionalità dell'intendere alla sensibilità e varietà delle φωναί. E' un passaggio cruciale, nel quale non è in gioco solamente la comunicazione dei contenuti, ma la loro stessa pensabilità, data la capacità, propria dei difetti linguistici, di produrre apparenza logica. Comunicazione e pensabilità sono in Aristotele inscindibilmente legati, data l'universalità che caratterizza tanto l'unità dell'intendere quanto la forma predicativa della sua enunciazione, che non consente ad Aristotele stesso di pensare la comunicazione con concetti che non siano quelli della logica⁹⁷.

Ma è possibile sostenere che la struttura, ora indicata, della quale, secondo la visione di Aristotele, la λέξις è manifestazione sensibile, cioè l'ideale ἀπόφανσις esprimibile solo affermando *o* negando e mai affermando *e* negando, in realtà costituisce anche, più ampiamente, il fondamento ultimo della scientificità della trattazione degli *Elenchi sofistici*, che, come sopra s'è visto, comprende non solo l'analisi degli elenchi apparenti legati alla λέξις ma anche quella degli elenchi apparenti che dalla λέξις sono indipendenti⁹⁸. Infatti, per prima cosa va osservato che l'orizzonte della ἀπόφανσις è anche l'orizzonte della ἀντίφασις, la contraddizione, costituita dall'opposizione esclusiva di vero e falso che nasce dalla contrapposizione tra affermazione e negazione. E' chiaro che l'ἀντίφασις determina anche l'ambito logico entro cui non può non muoversi l'azione del sofista, il cui scopo è negare, con una delle possibili forme di apparente coerenza, la tesi sostenuta dal suo interlocutore, o affermarla, altrettanto apparentemente, quando costui la nega⁹⁹.

La contraddizione si dà a condizioni precise: esse sono individuabili nella loro completezza in termini strettamente logici, da intendersi come tali secondo la

⁹⁷ Come già si è notato, l'ostacolo alla comunicazione che Aristotele prende in considerazione in *Metaph. Γ* e nel *De interpretatione* è la polivocità (cfr. *supra*, nota n. 86) ed essa è considerata un ostacolo nella misura in cui offusca la percepibilità delle relazioni logiche

⁹⁸ Gli elenchi apparenti ἔξω τῆς λέξεως vengono presentati alla fine del cap. 4, in 166b21-27 e costituiscono l'oggetto della trattazione dell'intero cap. 5.

⁹⁹ Cfr. *Soph. el.* 1, 165a2-3: ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος. οἱ δὲ (*scil.* eristi e sofisti) τοῦτο ποιοῦσι μὲν οὐ, δοκοῦσι δὲ διὰ πολλὰς αἰτίας. Sulla contraddizione in Aristotele cfr. fra gli altri W. Cavini, *Principia contradictionis. Sui principi aristotelici della contraddizione* (§§1-3), in "Antiquorum Philosophia", 1 (2007), pp. 123-169. Sulla contraddizione in relazione all'ἔλεγχος, cfr. C. Rossitto, *La dimostrazione dialettica*, in Ead., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 147-194, in part. 164-174.

prospettiva di Aristotele¹⁰⁰. E' nell'ambito degli *Elenchi sofistici*, nel cap. 5, che risulta presente l'enumerazione più completa di tali condizioni che si possa trovare nel *Corpus*¹⁰¹. E' ad essa infatti che fanno chiaramente riferimento, in contesti cruciali, i già citati *Metaph. Γ* e *De interpretatione*, che dimostrano così di vedere negli *Elenchi sofistici* un punto di riferimento fondamentale, cioè il luogo nel quale risultano effettivamente risolti quei problemi legati alla contraddizione ai quali i testi citati si limitano a fare cenno, mostrando di intenderli appunto come risolti, proponendo così, a questo proposito, una situazione del tutto analoga a quella sopra osservata, in termini più ristretti, in relazione ai problemi legati alla λέξις¹⁰².

Va osservato che questa analitica, e completa, enumerazione delle condizioni della contraddizione, unita al concetto di συλλογισμός, costituisce la nozione completa di elenco, all'ignoranza relativa alla quale, nel cap.6, Aristotele stabilisce di ricondurre concettualmente tutti gli elenchi apparenti. E' a suo avviso possibile, dunque, fare della ἀγνοια τοῦ ἐλέγχου il principio - Aristotele significativamente usa il termine ἀρχή - da cui dedurre tutti i sillogismi apparenti¹⁰³. Ma la ἀγνοια, l'ignoranza, è solo un fatto psicologico, da intendersi, in termini aristotelici, come accidente in quanto predicato possibile che, nella dimensione storica, può inerire come non inerire a possibili soggetti. Quel che è veramente importante, perché conta oggettivamente, è la sostanza logica in questione, cioè la definizione dell'elenco, che è secondo Aristotele la realtà razionale nella quale è possibile che vengano risolti, ἀναλῦσαι¹⁰⁴, tutti gli elenchi apparenti, in quanto essi, tutti, si propongono come negazioni degli elementi costitutivi del concetto di elenco, i quali sono da intendersi come norme proprio in quanto realtà razionali dalle quali, con lo stesso rigore con il quale vengono formulate, possono essere ricavate le forme delle loro violazioni, che sono oggettivamente tali e che, sul versante soggettivo, possono essere inganni o errori a seconda di chi le compie, che può essere il sofista, con la sua volontà cosciente

¹⁰⁰ Cioè secondo una prospettiva nella quale non viene mai interamente meno la considerazione della semanticità, come si è avuto modo di notare finora.

¹⁰¹ Cfr. *Soph. el.* 5, 167a23-27

¹⁰² Per i luoghi di *Metaph. Γ* e *De interpretatione*, cfr. *supra*, nota n. 86. Va osservato che appare molto probabile che questo studio accurato delle condizioni della contraddizione venga sviluppato da Aristotele anche a partire da stimoli che provengono da Platone. Cfr. infatti *Soph.* 230b: . . . τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας.

¹⁰³ Cfr. in proposito l'ampia discussione svolta da E. Gobbo, *La riconduzione aristotelica delle confutazioni apparenti all'ignoranza della confutazione* (*Sofistici elenchi*, 6), "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Ser. 4a 2 (1) (1997), pp. 233-272. Cfr. inoltre, con prospettiva meno specificamente rivolta al cap. 6, J. D. G. Evans, *The Codification of False Refutations in Aristotle's De sophisticis elenchis*, "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 201 (1975), pp. 42-52.

¹⁰⁴ Cfr. cap. 6, 168a19

di creare apparenza, o semplicemente colui che, ragionando, si sbaglia e inganna sé stesso.

Aristotele giunge così a una teoria tanto oggettiva quanto esaustiva dell'apparenza, poiché non vi può essere un numero di apparenze maggiore del numero delle realtà che esse nascondono. È importante notare, a questo proposito, che una trattazione di questo tipo, cioè caratterizzata da *questa* impostazione in relazione a *questo* oggetto, ha una sua peculiarità, che le conferisce una particolare importanza, anche in considerazione di altre trattazioni simili che si possono rinvenire in altre opere di Aristotele. Ciò conferma certamente la sua importanza e mette in risalto la natura della scientificità che essa mostra di voler ottenere¹⁰⁵.

Questo modo di trattare la materia da parte di Aristotele ripropone di fatto, in una scala più ampia, il modo, sopra brevemente descritto, in cui è presentata all'inizio del cap. 4 la trattazione degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*, anch'essi peraltro coinvolti, insieme a quelli *ἐξω τῆς λέξεως*, nella peculiare trattazione recata nel cap. 6 che, muovendo dal punto di vista ora evidenziato, riguarda gli elenchi apparenti nel loro insieme. Infatti, in entrambi i casi, sia pure con modalità per certi aspetti diverse, il proposito evidente di Aristotele è quello di andare oltre la semplice esposizione, per quanto accurata, di una casistica, che non viene considerata sufficiente, poiché Aristotele stesso ritiene necessario illustrarne la razionalità, cioè la necessità, il non poter essere diversa da come è. Ci si può rendere conto anche in questo contesto, quindi, che è superata qualsiasi forma di descrittività e, di conseguenza, anche per questa via si giunge a una situazione che già sopra, da un altro punto di vista, s'è avuto modo di descrivere, quella per cui tutta la realtà storica della sofistica e della eristica, cioè *il fatto che* ci siano e ci siano stati sofisti ed eristi che hanno realmente pronunciato quegli elenchi apparenti, e ingannato con essi, il fatto, cioè, che esistano e siano esistite realmente situazioni del tipo di quella magistralmente evocata nell'*Eutidemo* platonico, non viene né semplicemente narrato né tantomeno ignorato ma viene piuttosto inteso secondo una forma di conoscenza che lo risolve tutto, per quel che

¹⁰⁵ Cfr. *An. pr.* II, 16-21, dove vengono trattati i temi del falso, dell'errore e della confutazione secondo una prospettiva che, non chiamando in causa direttamente il concetto di apparenza, è certamente diversa rispetto a quella degli *Elenchi sofistici* anche se in effetti congruente con essa, pur senza la sua completezza. Cfr. inoltre, sempre nell'ambito degli *Analitici primi*, II 27, in part. 70a28-38, dove si valuta la validità o l'erroneità dal punto di vista sillogistico degli entimemi che procedono dai segni, affrontando un argomento presente, sia pure diversamente impostato, anche negli *Elenchi* (cfr. 5, 167b1-20). Cfr. inoltre *Rhet.* II 24-25, dove, in relazione all'entimema, vengono prese in considerazione le forme dell'apparenza e le relative soluzioni. Anche qui vi è in linea di massima congruenza con il contenuto degli *Elenchi sofistici* ma la trattazione non ha la stessa completezza né la stessa impostazione. Per un'analisi comparativa di questi luoghi aristotelici, che parte da una diversa lettura degli *Elenchi sofistici*, cfr. C. L. Hamblin, *Fallacies*, Methuen & Co. LTD, London 1970, pp. 50-88.

in esso vi è di sostanziale, cioè di scientificamente conoscibile, nelle norme logiche e nelle loro prevedibili, in quanto altrettanto logiche, violazioni¹⁰⁶.

Proprio dal punto di vista ora proposto il riferimento all'*Eutidemo* assume particolare importanza¹⁰⁷. Infatti, in quest'opera, che certamente rappresenta l'antecedente degli *Elenchi sofistici*, le azioni degli eristi vengono raccontate e il numero e il tipo dei loro elenchi apparenti vengono proposti senza alcuna pretesa di esaustività, nella condizione effettiva di esempi o casi significativi, sulla cui base il lettore può farsi un'idea di come si svolga una discussione della quale sia protagonista un erista. Si tratta cioè di una vera e propria narrazione, molto vicina alla storicità, certamente in virtù della verisimiglianza che caratterizza la splendida forma drammatica conferita da Platone alla sua opera, ma anche a causa dell'effettiva appartenenza alla storia dei personaggi coinvolti¹⁰⁸. Si può dire insomma, secondo un punto di vista che si giustifica sulla base di quanto si è venuti finora dicendo, che l'*Eutidemo* rappresenta in maniera paradigmatica il tipo di conoscenza rispetto alla quale Aristotele con gli *Elenchi sofistici* intende andare oltre, secondo una forma di differenziazione che ha alla sua base l'intento, che Aristotele stesso mostra con chiarezza di far suo, di trovare ed evidenziare all'interno della storicità, nella maniera più ampia e articolata possibile, quella intelligibilità che Platone tende ancora a considerare separata da essa secondo un'alterità che è, a suo avviso, impossibile superare veramente, tanto che l'eristica nell'*Eutidemo* è da lui dipinta con tratti tanto geniali quanto frettolosi, sufficienti in realtà a indicare in essa un pericolo da cui guardarsi ma non a *spiegarla* fino in fondo¹⁰⁹. Mettere in evidenza, dunque, nelle sue forme e nella sua funzione fondante, l'intelligibilità presente nel sensibile della lingua e nella temporalità della storia: questo è ciò che Aristotele, occupandosi del problema dell'elenco apparente, cerca di fare con gli *Elenchi sofistici*, che sono portatori, quindi, di un'idea di scientificità che al loro interno si manifesta, e ciò è notevole, con un'efficacia del tutto particolare, dovuta al fatto che la natura dell'oggetto della ricerca è tale da far sì che la conoscenza che si può giungere ad averne si configuri in effetti, con il massimo di trasparenza possibile, come una forma di

¹⁰⁶ Per ulteriori riflessioni sul modo in cui nell'opera si propone la figura del sofista, cfr. *infra*, paragrafo C1. Per quanto riguarda l'*Eutidemo*, anche a proposito dei suoi rapporti con gli *Elenchi sofistici*, cfr. fra gli altri Platone, *Eutidemo*, traduzione e cura di F. Decleva Caizzi, Bruno Mondadori, Milano 1996.

¹⁰⁷ Per qualche altra osservazione relativa all'*Eutidemo*, cfr. inoltre *infra*, sezione C2.

¹⁰⁸ A questo proposito si vedano le osservazioni di F. Decleva Caizzi: cfr. Platone, *Eutidemo*, traduzione e cura di F. D. C. cit., pp. 14-18. Cfr. inoltre G. B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it. di C. Musolesi, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 71-72.

¹⁰⁹ Platone qui procede per esempi di argomentazione eristica, rinunciando ad andare alla ricerca sistematica di una definizione, come fa invece nel *Sofista*. A questo proposito cfr. *infra*, paragrafo C.

autocoscienza con la quale il soggetto conoscente spiega a sé stesso il senso di quelle azioni, il comunicare e l'agire secondo ragione, che, intese nella loro autentica natura e nei vari modi del loro proporsi, sono in grado di rivelargli aspetti importanti della struttura della sua stessa essenza.

Sembrano dunque queste, in linea generale, le connotazioni distintive della scientificità dell'opera di cui ci stiamo occupando, che si è cercato di mostrare nel loro coerente connettersi con la sua natura specifica, che la rende unica all'interno dell'*Organon*, e non solo, perché soltanto in essa Aristotele fa incontrare in maniera così evidente la storicità, la lingua e la logica, assumendosi poi pienamente la responsabilità di trattare in maniera adeguata un oggetto così peculiare e, per così dire, difficile, dato che di storicità, lingua e logica vengono presi in considerazione alcuni fra gli aspetti che più negativamente le caratterizzano, come l'inganno, l'imperfezione, l'errore, tutte realtà negative, facenti parte del novero di quegli aspetti dell'essere che più hanno la forza di indurre chi li osserva con occhio platonico a distoglierne lo sguardo per rivolgerlo alla purezza dell'idealità e della trascendenza, nel cui ambito soltanto ritiene possibile rinvenire gli oggetti di un'autentica ἐπιστήμη¹¹⁰.

B1c. *La centralità dell'elenco apparente all'interno dell'opera.*

I luoghi ai quali si è fatto finora riferimento sono significativi perché sono quelli che aiutano di più a comprendere la reale natura dell'oggetto dell'opera e, di conseguenza, la reale natura del riferirsi ad esso da parte di Aristotele. Ma i luoghi in questione trattano dell'elenco apparente, che è soltanto uno degli scopi del sofista, e quindi si potrebbe obiettare che quanto detto non riguarda tutto il contenuto dell'opera¹¹¹. Quanto osservato finora per gli elenchi apparenti, però, e cioè che la materia che essi costituiscono, con le sue varie articolazioni interne, non consiste in un gruppo di oggetti aventi come ragione del loro proporsi l'essere semplicemente dei dati, vale in modo analogo anche per i rapporti fra l'elenco apparente e gli altri scopi del sofista, ai quali corrispondono in realtà altrettanti tipi di argomentazione. Infatti, gli altri scopi del sofista non sono semplicemente accostati, come dati empirici che si aggiungono *di fatto* ad un altro dato empirico, l'elenco apparente con le sue forme, ma, piuttosto, sono collegati ad esso nella forma della subordinazione, in quanto a loro fondamento non propongono alcuna autentica novità strutturale dal punto di vista logico o linguistico, mostrando soltanto un uso diverso, e meno significativo, degli elementi fondativi la cui natura è già stata esposta da Aristotele in relazione alla loro virtualità principale,

¹¹⁰ Sull'importanza e la dignità che ogni oggetto di scienza secondo Aristotele possiede, cfr. *De part. anim.* I 5, 644b23-645a36, dove la riflessione aristotelica, pur essendo rivolta in particolare agli animali, sembra senz'altro avere un'ispirazione generale.

¹¹¹ Cfr. 3, 165b13-18.

cioè l'essere funzionali alla realizzazione dell'elenco apparente¹¹². Infatti, paradosso e falso non sono fini sofisticati in sé stessi: può essere sofisticato però il modo di raggiungerli per mezzo di procedimenti che, nelle loro strutture, effettivamente si riducono a quelli descritti nei capp. 4 e 5 in relazione all'elenco apparente. E' appunto il realizzarsi di questa possibilità che viene trattato negli *Elenchi sofisticati*¹¹³. La situazione del solecismo è analoga: esso costituisce un fine diverso dall'elenco apparente, per l'ottenimento del quale sono usati alcuni aspetti problematici della *dictio* già messi in evidenza da Aristotele nel cap.4 come basi oggettive degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*¹¹⁴. Questo fatto può essere interpretato come una conferma dell'esaustività che Aristotele, secondo quanto sopra s'è detto, attribuisce con convinzione alla ἐπαγωγή relativa alle fonti degli elenchi apparenti *in dictione* recate nel cap.4: è notevole infatti che, per ottenere uno scopo di minore entità rispetto all'elenco apparente, si utilizzino spunti previsti fra quelli funzionali all'elenco apparente, con conferma indiretta, ma decisamente efficace, dell'esaustività del loro numero, dato che non solo il fine costituito dall'elenco, ma addirittura un fine diverso da questo non riesce a qualificarli come insufficienti, consolidando così la già robusta struttura concettuale di base. E' notevole da questo punto di vista anche il caso dell'ultimo fine subordinato rispetto all'elenco apparente, ἄδολεσχεῖν, il *cianciare*¹¹⁵, il quale, pur proponendosi come l'esito più lontano per importanza dall'elenco apparente¹¹⁶, manifesta in realtà un legame strettissimo con elementi trattati nell'ambito del cap. 5 come basi per la costruzione di elenchi apparenti. Infatti, si può notare che nel cap. 5, e con l'utilizzazione dello stesso esempio, διπλάσιον, vengono chiamati in causa come basi per la costruzione di elenchi apparenti¹¹⁷ quei predicati relativi che successivamente nel cap.13 vengono utilizzati come spunti utili per argomentazioni che conducano all'ἀδολεσχεῖν¹¹⁸. Nello stesso cap.13 si può notare inoltre che viene utilizzata allo stesso scopo una delle difficoltà relative alla costruzione delle proposizioni definitorie con le quali ha a che fare anche quella che viene indicata da Aristotele, all'interno del cap.5, come la base oggettiva per l'elaborazione sofisticata degli elenchi apparenti *παρὰ τὸ*

¹¹² A conferma di ciò cfr. 3, 165b18: μάλιστα μὲν γὰρ προαιροῦνται φαίνεσθαι ἐλέγχοντες, dove la προαίρεσις in questione non è causa ma effetto di una situazione di oggettiva priorità dell'ἐλέγχος rispetto agli altri scopi sofisticati.

¹¹³ Cfr. cap. 12 e note relative.

¹¹⁴ Cfr. capp. 14 e 32 e note relative.

¹¹⁵ Cfr. capp. 13 e 31 e note relative. Per la traduzione, cfr. cap. 3, nota n. 2.

¹¹⁶ Cfr. 165b22: τελευταῖον δὲ τὸ πλεονάκις τὰτὸ λέγειν, ultimo non semplicemente in una lista ma in ordine di scelta: cfr. προαιροῦνται sopra citato di 165b18.

¹¹⁷ Cfr. 5, 165a28-35.

¹¹⁸ Cfr. 13, 173b1-2.

ἐπόμενον¹¹⁹. Analogamente rispetto a quanto detto sopra a proposito del solecismo, si può dire che anche questa situazione rivela che per un diverso scopo sofisticato non vengono proposte altre fonti rispetto a quelle individuate come fondamento per l'elenco apparente e che, d'altro canto, queste stesse fonti possono secondo Aristotele essere utilizzate per altri scopi, ma non per la costruzione di altri elenchi apparenti, cosa, questa, che conferma l'eshaustività della trattazione del cap.5 alla quale in precedenza s'è fatto riferimento, nonché la natura della razionalità sulla quale essa si impernia.

Su questa base sembra possibile pertanto rilevare che fra l'elenco apparente e gli altri fini sofisticati vi è una connessione che si qualifica come qualcosa di molto più solido di una semplice enumerazione descrittiva: essa, secondo quanto sopra s'è detto, si propone come una subordinazione la cui struttura razionale risulta sufficientemente comprensibile. Il carattere decrescente dell'importanza degli altri fini rispetto all'elenco apparente risulta chiaro tenendo conto dell'insuperabile forza della quale per Aristotele è dotato, naturalmente quando è reale, l'elenco, in virtù del suo fondarsi sull'esclusione antifatica della contraddittoria. In più si nota che la struttura effettiva della subordinazione, cioè l'elemento che ne costituisce il *come*, è data dal fatto che le stesse basi della costruzione dell'apparenza dell'elenco sono messe in evidenza da Aristotele, nei modi visti sopra, nella loro funzionalità all'ottenimento da parte del sofista anche degli altri scopi. Viene così ribadito il carattere esaustivo del quadro concettuale illustrato nella sua natura all'interno del paragrafo precedente: esso viene dunque confermato in questa condizione proprio da questo doppio fatto, articolato nelle modalità viste sopra, costituito da un lato dal non proporsi di altre fonti per altri inganni sofisticati e, d'altro lato, dalla effettiva possibilità di utilizzare ulteriormente le stesse fonti, ma solo in funzione dell'ottenimento di qualcosa di diverso dall'elenco apparente ed inferiore ad esso.

La situazione ora descritta, pertanto, ribadisce tanto la centralità dell'elenco apparente quanto, di conseguenza, degli elementi della trattazione aristotelica di esso individuati e descritti nel paragrafo precedente, che quindi possono essere colti nella loro condizione di strutture portanti del senso razionale dell'opera nel suo insieme.

Analizzando nel modo ora proposto la trattazione che ne fa Aristotele, ci si può inoltre rendere conto di come l'oggetto dell'opera, costituito dagli inganni sofisticati, mostri ancora la sua peculiare natura insieme storica e razionale: esso infatti è colto da Aristotele stesso nella condizione ideale per essere studiato proprio perché è perfettamente alla pari rispetto alle possibilità che la logica

¹¹⁹ Cfr. 13, 173a34-35 e 5, 167b1-3 e nota relativa.

concede, essendo nella condizione di non manifestare di più (non potrebbe: lo dice la logica) né di meno (potrebbe, ma non è così: lo dice la storicità) di ciò che in sé stessi pensiero e linguaggio consentono come violazioni delle leggi nelle quali consistono.

Le osservazioni contenute in questo paragrafo ribadiscono proprio questo aspetto fondamentale, che riguarda la struttura degli *Elenchi sofistici* ma, proprio per questo, anche le altre opere dell'*Organon*. Se si accetta l'ipotesi che gli *Elenchi sofistici* abbiano la funzione *oggettiva* di concludere la trattazione complessiva dell'*Organon* e che, trattando i sillogismi apparenti, suggellino proprio la definitiva esaustività della trattazione dei sillogismi autentici (recata in *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici*), allora è importante notare anche che questa funzione di suggello è valorizzata moltissimo dal fatto che Aristotele propone, nei modi visti, gli *Elenchi* come un'opera razionalmente esaustiva in sé stessa e quindi in tal senso autenticamente in grado di svolgere il compito conclusivo ad essa assegnato, che si realizza in pieno col definire adeguatamente l'attuale razionalità dell'*Organon* e quindi la compiuta condizione di oggetto di sapere scientifico della materia in esso trattata¹²⁰.

Questo modo di leggere l'opera sembra essere confermato dal tipo di trattazione che in essa è dedicata alla soluzione¹²¹, della quale si può mettere in evidenza *in primis* un aspetto che si propone in modo decisamente chiaro: nell'opera non si propone l'insolubile, cioè non viene proposto alcun elenco apparente che si presenti come un caso problematico, recante in sé una difficoltà percepita e definita come tale ma non spiegata fino in fondo nella sua natura e nelle sue cause. Questo dato preliminare può servire a introdurre il paragrafo successivo.

¹²⁰ E' opinione comune che nel cap. 34 Aristotele faccia delle considerazioni conclusive relative soltanto alla materia della dialettica, cioè le discussioni, trattate negli otto libri dei *Topici* nella loro versione corretta e negli *Elenchi* nella loro versione sofistica. Si tratta di un'opinione ragionevole, perché in effetti Aristotele nel corso del capitolo in questione fa riferimento perlopiù alla materia dei *Topici*. E' possibile comunque vedere la cosa secondo un'altra prospettiva, più ampia, e non necessariamente contraddittoria rispetto a quella ora ricordata. Il sillogismo apparente, che è l'oggetto degli *Elenchi*, è, a prescindere dall'intenzione sofistica, un errore, una fallacia e "a fallacy", come dichiara lapidariamente Joseph, "is an argument which appears to be conclusive when it is not; and the chief use of studying fallacies must be that we may learn to avoid them": cfr. H. W. B. Joseph, *An Introduction to logic*, Clarendon Press, Oxford 1970 (rist. della 2ª ed. 1916, 1ª a ed. 1906), p. 566. Ma la fallacia può riguardare qualsiasi sillogismo, non solo il sillogismo dialettico. Non è irragionevole pensare, quindi, che Aristotele, concludendo il suo trattato sulle fallacie, dia uno sguardo retrospettivo non solo alle discussioni, che comunque rappresentano la *situazione* nella quale egli le ha collocate, trattandole in una maniera peculiare, ma anche all'ambito generale del συλλογίζεσθαι (cfr. 34, 184b1) al quale *oggettivamente* la trattazione delle fallacie può riferirsi nel suo insieme. Per qualche altra considerazione in merito, cfr. *infra*, i paragrafi B1d, B2a.

¹²¹ Cfr. capp. 16-33, per quanto riguarda le soluzioni in relazione al loro essere calate, e fatte funzionare operativamente, nel concreto contesto dialettico.

B1d. *Osservazioni sulla natura della soluzione.*

La soluzione degli elenchi apparenti - la λύσις¹²² - consiste in primo luogo nel conoscere l'errore che rende gli elenchi stessi non reali e che costituisce la base oggettiva dell'apparenza, e quindi il perché del loro non essere e tuttavia sembrare¹²³, per il cui effettivo proporsi è necessario anche l'elemento soggettivo costituito dall'imperizia dell'interlocutore del sofista¹²⁴. Aristotele, attraverso le soluzioni, rende noto l'errore, e quindi offre al lettore la possibilità di superare l'imperizia, impedendo così il formarsi dell'apparenza, perché l'errore, che, in quanto è compiuto dal sofista volontariamente, è inganno, si verifica solo quando l'interlocutore del sofista stesso non dispone delle nozioni che nell'intento di Aristotele gli *Elenchi sofistici* hanno la funzione di fornire¹²⁵. Quanto detto ora della soluzione in relazione all'elenco apparente vale analogamente anche per gli altri scopi del sofista, dei quali s'è parlato nel paragrafo precedente¹²⁶. La soluzione negli *Elenchi sofistici* è un'operazione che può essere compiuta sia durante la discussione, e ciò si verifica quando l'interlocutore, sapendo riconoscere il profilarsi dell'inganno sofistico e quindi sapendo rispondere adeguatamente, impedisce al sofista di portare a termine la sua argomentazione, sia, in termini non operativamente dialettici e quindi più generalmente teorici, osservando l'argomentazione sofistica nel suo insieme e sapendo individuare l'errore sul quale si fonda la sua validità soltanto apparente¹²⁷. In entrambi i casi, che si differenziano soltanto per il fatto di costituire due contesti diversi, e quindi diversi tempi e modi, si verifica la stessa cosa¹²⁸. Infatti colui che opera la soluzione deve comunque conoscere la norma la cui violazione da parte del sofista costituisce la *condicio sine qua non* del proporsi dell'apparenza, che si attua come tale solo se c'è un errore difficile da discernere nella sua natura, e l'errore è, appunto, violazione di una regola. L'autentica base sulla quale si fonda l'azione di colui che opera la soluzione, dunque, è la conoscenza delle regole logiche e la conseguente capacità di ricondurre ad esse, manifestandolo per ciò

¹²² Nel tradurre, seguendo Zanatta, si è preferito *soluzione* a *risoluzione*, più aderente al termine greco. Cfr. , per la prima occorrenza del termine, 9, 170b4.

¹²³ E' la consapevolezza di quale sia l'errore oggettivo che sta alla base dell'apparenza a costituire la condizione per saper rispondere: cfr. cap. 16, 175a2-3.

¹²⁴ Cfr. cap. 1, 164b26: . . . φαίνεται δὲ διὰ τὴν ἀπειρίαν. Qui l'inesperienza, il non saper vedere e distinguere, fa il suo ingresso nel testo per costituire poi un punto di riferimento costante.

¹²⁵ E' importante osservare che l'apparenza, essendo fondata su ragioni oggettive, può proporsi anche senza l'azione del sofista, e costituirsi direttamente come errore, autoinganno: la λύσις, dice Aristotele, è utile anche in questo caso (cfr. cap. 16, 175a9-12), e quindi sembra giusto rivolgere l'attenzione non tanto alla soluzione intesa come tecnica della risposta quanto alla soluzione intesa come consapevolezza del motivo oggettivo da cui dipende l'apparenza.

¹²⁶ Cfr. capp. 31 e 32. Cfr. inoltre cap. 12, nota n. 1.

¹²⁷ Cfr. cap. 18, 177a6-8.

¹²⁸ La natura logica della soluzione rimane sempre la stessa e rispetto ad essa il variare dei tempi e dei modi concreti della sua attuazione può considerarsi in definitiva irrilevante.

che è, l'errore che è il fondamento oggettivo dell'apparenza. Se questo è vero, allora, poiché l'errore è risolto, in termini strettamente logici, dalla regola, si può dire che gli *Elenchi sofistici* si riconducono a tutte le altre opere dell'*Organon*, le quali, recando al loro interno l'insieme strutturato e coerente di tali regole, risultano presenti, per quanto in modo implicito, negli *Elenchi sofistici* stessi, che su tali regole fondano le loro soluzioni.¹²⁹

Ciò può essere affermato proprio sulla base di quanto detto alla fine del paragrafo precedente a proposito dell'assenza dell'insolubile, la quale può essere intesa come la prova del fatto che il pensiero con l'*Organon* nel suo insieme è presentato da Aristotele come perfettamente trasparente a sé stesso e quindi capace di riconoscere e dissolvere i propri errori nelle proprie regole, attribuendo così all'ignoranza del singolo la responsabilità definitiva del loro effettivo, e sofisticamente vittorioso, proporsi¹³⁰.

¹²⁹ Va osservato in proposito che gli elementi logici che stanno a fondamento delle soluzioni, ancor più che nei capitoli dedicati esplicitamente alla soluzione intesa come risposta, sono presenti nei capitoli dedicati all'esposizione dei sillogismi apparenti. Ci si può trovare in presenza di cenni, espliciti ma estremamente sintetici, o si può desumere dagli esempi, a volte più chiaramente a volte meno, quale sia la norma logica violata. Non si trova, ad esempio, un riassunto sistematico della teoria logica degli *Analitici primi*, ma ciò va inteso non ritenendo che essa sia ignorata da Aristotele al momento della stesura degli *Elenchi* ma piuttosto che essa costituisca per gli *Elenchi* stessi un punto di riferimento noto. Accade questo anche nel rapporto fra gli *Analitici secondi* e gli *Analitici primi*, il contenuto teorico dei quali non è esposto negli *Analitici secondi* non tanto perché ignorato quanto perché evidentemente presupposto. Ogni opera ha il suo argomento, ma le opere dialogano tra loro. Un esempio: in 5, 167b8-11 Aristotele, nell'ambito della trattazione dell'ἔλεγχος apparente παρὰ τὸ ἐπόμενον, fa un riferimento alla *Retorica* (ἐν τε τοῖς ῥητορικοῖς, 167b8) che va collegato a un luogo (II, 1401b23-24) nel quale si trova lo stesso esempio di κατὰ τὸ σημεῖον ἀπόδειξις da lui proposto in 167b10-11 dichiarando che questo tipo di argomentazione è riconducibile all'ἔλεγχος παρὰ τὸ ἐπόμενον, cioè a un sillogismo apparente, in piena coerenza con la *Retorica*, che infatti già lo classifica così: cfr. II, 1401b20. La *Retorica*, dal canto suo, rimanda, per le spiegazioni relative alla natura non sillogistica del σημεῖον, al già citato (cfr. supra, nota n. 50) *An. pr.* II 27 (cfr. II, 1403a4-5: δῆλον ἡμῖν ἐκ τῶν Ἀναλυτικῶν), nel cui ambito, in 70a34-37, è presente un esempio del tutto analogo a quello della *Retorica* e degli *Elenchi*, che viene definito asillogistico e spiegato come tale sulla base del suo rapporto non corretto con la seconada figura sillogistica (70a34) trattata precedentemente. Va osservato poi che questo esempio, e quindi, in generale, la forma sillogistica erronea che esso rappresenta, è qui definito da Aristotele λύσιμος, cioè oggetto di λύσις, e quindi messo sullo stesso piano dei sillogismi apparenti, anch'essi oggetto di λύσις, recati negli *Elenchi sofistici*, dove viene aggiunto il concetto di apparenza, che in *An. pr.* I 27 è trascurato, così come, nonostante si parli di entimema, è trascurato il concetto di persuasività, che invece viene valorizzato nella *Retorica*. Si nota quindi che l'oggetto è sempre lo stesso, mentre a variare sono gli approcci analitici, diversi ma coerenti. Infatti, il fondamento della λύσις è definito esaurientemente dal punto di vista logico solo negli *Analitici primi* ma è operante nello stesso senso anche negli *Elenchi sofistici*: le due opere quindi possono in questo senso considerarsi logicamente contemporanee, anche in virtù del fatto che la relazione che le lega sarebbe oggettivamente rilevabile anche in assenza del gioco di riferimenti espliciti sopra riportato, che comunque è attestato unanimemente dagli editori, e quindi va considerato dal punto di vista filologico un dato di fatto. Per una prospettiva diversa su questi argomenti cfr. Fait, *op. cit.*, p. XI.

¹³⁰ L'errore quindi è un fatto storico, e ha la sua causa nell'ignoranza del singolo individuo, al quale essa appartiene come accidente: gli *Elenchi sofistici*, non potendo né volendo raccontare ogni singolo errore, indicano le forme entro le quali ogni possibile errore si può proporre.

Non essendoci secondo Aristotele errori logici insolubili, visto che possono essere risolti anche gli errori più subdoli, cioè quelli che si presentano con l'apparenza del vero, e risultando così dissolta nella chiarezza della regola ogni possibile condizione difficoltà, il pensiero risulta adeguato allo sforzo di comprensione dell'essere che Aristotele gli impone¹³¹.

La situazione ora delineata non è stata in generale messa in evidenza sufficientemente, probabilmente a causa della tendenza, di certo prevalente, a porre gli *Elenchi sofistici* in una relazione, da considerarsi in realtà troppo riduttiva e semplificante, con i *Topici*, quasi che l'effettiva situazione degli *Elenchi* nel contesto dell'*Organon* fosse da definire e precisare solo decidendo intorno al loro essere o non essere l'ultimo libro, il nono, dei *Topici*¹³².

B2. La posizione degli *Elenchi sofistici* all'interno dell'*Organon*.

B2a. *Superabilità di un punto di vista restrittivo.*

Del modo di vedere gli *Elenchi sofistici* a cui s'è fatto riferimento alla fine del precedente paragrafo si può dire non tanto che è caratterizzato da difetti di carattere filologico in senso stretto quanto piuttosto che appare fondato su una lettura limitativa del contenuto dell'opera¹³³. Non si può negare infatti che gli

¹³¹ Cfr. *supra*, paragrafo B1b, per aspetti significativi del rapporto fra *Elenchi sofistici* e *Metafisica*. Cfr. inoltre, per un luogo particolarmente significativo, *Metaph.* Γ 7, 1012a17-20.

¹³² Cfr. a questo proposito in particolare Waitz, *Aristotelis Organon graece* cit. , p. 528 (d'ora in avanti Waitz), che ritiene che gli *Elenchi sofistici* siano il nono libro dei *Topici* sulla base di elementi che ancor oggi sono una buona parte quelli su cui si fondano coloro che sostengono la stessa opinione. Fra i contributi recenti, Zeckl si schiera con Waitz (cfr. Aristoteles, *Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, herausgegeben, übersetzt, mit Eileitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997), cautela in Dorion (cfr. Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par L. A. Dorion, Librairie philosophique Vrin-Presses de l'Université Laval, Paris 1995, pp. 24-25) e Fait, *op. cit.* , pp. LII-LIII. Slomkowski non prende in considerazione gli *Elenchi* nel suo lavoro sui *Topici*: cfr. *Aristotle's Topics* by P. Slomkowski, Brill, Leiden 1997.

¹³³ Per quanto riguarda i principali elementi testuali ritenuti a favore di questa tesi, cfr. , all'interno degli *Elenchi sofistici*: 4, 166b14; 12, 172b27; 15, 174a18-19, 27; 34, 183b8-9. Qui Aristotele si riferisce chiaramente ai *Topici* con espressioni (πρότερον, τοῖς προειρημένοις) che sembrano più adeguate a riferimenti interni a un unico testo, ma ciò perde valore probante nel momento in cui si nota che Aristotele si riferisce altrettanto chiaramente ai *Topici* in 2, 165b10 usando ἐν ἄλλοις, universalmente accolto dagli editori (Bekker: ἐν τοῖς ἄλλοις). D'altro canto, ci sono in altre opere riferimenti a parti degli *Elenchi sofistici* proposti come riferimenti ai *Topici* (ἐν τοῖς Τοπικοῖς): cfr. *De int.* 11, 20b26 e *An. pr.* II 17, 65b16. Per quanto riguarda il primo, nonostante De Rijk, che utilizza questo luogo come unico elemento per affermare che gli *Elenchi sofistici* "may be considered a kind of appendix to the *Topics*" (cfr. *Aristotle. Semantics and Ontology*, vol. I by L. M. De Rijk, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 537) si può dire che il riferimento non è scontato, in quanto Aristotele potrebbe anche riferirsi proprio ai *Topici*, o ai *Topici* e insieme agli *Elenchi sofistici* (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Zadro cit. , pp. 299-302). Qualcosa di simile si può dire anche del secondo, che può essere connesso tanto a *Soph. el.* 5, 167b21-36 quanto a *Top.* VIII 12, 162b5-7. Questi elementi quindi non *provano* in senso stretto alcunché in relazione all'essere gli *Elenchi* il nono libro dei *Topici*: si tratta di cenni frettolosi, tipici di Aristotele, che provano soltanto la sua tendenza a evidenziare la coerenza esistente tra le sue opere, che in questo senso le rende tutte *relativamente* indipendenti l'una dall'altra. A favore di questa relativa autonomia degli *Elenchi sofistici*, a prescindere da altre considerazioni, valgono i primi due capitoli, che, con definizioni iniziali, delimitazione della

Elenchi sofistici in realtà mostrino un'indiscutibile connessione con la natura dialettica del contenuto dei *Topici*, e in particolare con il libro VIII, l'ultimo, dedicato alla pratica effettiva della discussione, e più specificamente agli accorgimenti, alle tattiche, e anche agli stratagemmi, che la caratterizzano¹³⁴. Questa connessione, però, anche se ben chiara, non deve comunque essere sopravvalutata. I *Topici*, infatti, possiedono un impianto teorico molto saldo e coerente, recato nei libri II-VII, incentrato sulla teoria dei quattro predicabili, che, prima di essere articolata in τόποι nei libri ora citati, all'interno del libro I viene proposta in sintesi nelle sue linee teoriche generali. Rispetto a questo nucleo teorico fondamentale il libro VIII rappresenta un'appendice che sembra davvero possedere una funzione conclusiva, proposta nel momento in cui lo specifico contributo logico dell'opera si è già definito nella sua interezza.¹³⁵

E' proprio questo il punto focale della questione: gli *Elenchi*, ben lungi dall'essere soltanto una ripresa della tematica del libro VIII, sono un'opera autonoma proprio perché, non solo rispetto al libro VIII ma anche rispetto ai *Topici* nel loro insieme, oltre a riferirsi a un tema diverso e ben distinguibile, costituito dalla trattazione sistematica del sillogismo apparente, sono, di conseguenza, strutturati secondo una diversa logica espositiva e quindi secondo un diverso impianto concettuale, il quale, nel suo essere ciò che più ha rilievo in termini interpretativi, non dimostra affatto un legame esclusivo o privilegiato con i *Topici*, manifestando piuttosto un legame ugualmente forte con tutta la materia

materia e considerazioni generali, sono impostati nel modo in cui di solito Aristotele imposta l'avvio delle sue opere. Si osservi che, se gli *Elenchi sofistici* fossero il nono libro dei *Topici*, in *Soph. el. 2* non ci sarebbe la distinzione tra i vari tipi di sillogismo che si trova, ampiamente discussa e articolata, in *Top. I 1*: si tratterebbe di un'inutile, quanto improbabile, ripetizione.

¹³⁴ Cfr. in proposito Fait, *op. cit.*, pp. XLIX-LII.

¹³⁵ Cfr. a questo proposito V. Sainati, *Aristotele. Dalla Topica all'Analitica*, in "Teoria", 2 (1993), pp. 1-117, in part. pp. 48-98. Qui l'autore sottolinea la differenza tra il libro VIII e i libri centrali II-VII, concependola però secondo una prospettiva diversa, cioè come una contrapposizione, connessa a una visione evolutiva dei *Topici* e dell'*Organon* in generale (cfr. inoltre, dello stesso autore, *Storia dell'Organon aristotelico. I: dai Topici al De interpretatione*, Felice Le Monnier, Firenze 1968), che vede i libri centrali come recanti una dialettica più arretrata, sviluppata secondo una razionalità topica, e quindi superati dalla dialettica del libro VIII, più vicina tematicamente e metodologicamente ai successivi sviluppi logici ed epistemologici recati negli *Analitici primi* e negli *Analitici secondi*. Sembra possibile però pensare, più che a una contrapposizione di questo tipo, a una convivenza di prospettive, cioè di approcci analitici, probabilmente guadagnati da Aristotele in tempi diversi ma comunque proposti da lui come coerenti. L'approccio topico, quello presente in *Top. II-VII*, può intendersi infatti come un metodo di indagine e di verifica semantica sulle proposizioni basato su nozioni, i quattro predicabili, che Aristotele in realtà non smette mai di utilizzare nei diversi ambiti della sua ricerca. Rispetto ad esso, le trattazioni analitiche, alle quali giustamente, anche se con cautele dovute forse più alla sua prospettiva ermeneutica che alla natura dei luoghi considerati, Sainati vede vicini certi luoghi di *Top. VIII* (cfr. pp. 78-82, con riferimento a VIII 1, 155b20, 29, 36; 156a10; 2, 157b34-158a2, 11, 28-29; 10, 160b25-28; 11, 161a25-28; 162a8-11, 19-23; 12, 162b11-15, 18-21; 14, 163a32-36; 164a7-11), non sono da ritenere contrapposte, cioè tali da rimuoverlo una volta affermatesi, in quanto esse sono la risposta a problemi diversi, che richiedono soluzioni ottenibili con diversi approcci.

trattata nelle altre opere dell'*Organon*, e non solo. Le soluzioni che Aristotele propone negli *Elenchi*, infatti, come si è cercato di evidenziare annotando, non riportano le questioni da risolvere soltanto alla teoria dei predicabili, la quale, come s'è detto ora, costituisce l'ossatura concettuale dei *Topici*, ma a una normatività logica, chiamata in causa per la sua forza solutoria, che ha le sue sedi in tutte le opere dell'*Organon*, non soltanto nei *Topici*, con i quali gli *Elenchi* si connettono non tanto sulla base tutto sommato estrinseca del comune ambito dialettico quanto piuttosto secondo una relazione che sta sullo stesso piano di quelle che gli *Elenchi* stessi hanno con le altre opere logiche. Il problema più generalmente significativo, in realtà, ed è un problema strettamente interpretativo, al di là di questioni formulate solo in termini filologici, è quello di stabilire esattamente, in termini di contenuti concettuali, i rapporti fra i *Topici* e le altre opere dell'*Organon*, perché questo consente non solo di pensare correttamente il legame fra i *Topici* stessi e gli *Elenchi* ma anche, insieme, di comprenderne le ragioni contestuali. Di questo si avrà modo di parlare specificamente nell'ambito del paragrafo seguente, il B2b¹³⁶. Qui si può concludere affermando che l'autonomia degli *Elenchi sofistici* dai *Topici*, dunque, non sta nel fatto che i primi sono indipendenti dai secondi ma piuttosto nel fatto che sono dipendenti da essi non più che dalle altre opere, secondo i nessi sopra illustrati, che ne fanno, si potrebbe dire, non tanto il nono libro dei *Topici* quanto piuttosto quindicesimo libro dell'*Organon*¹³⁷.

B2b. *Un punto di vista utile dal quale osservare la logica aristotelica.*

Si è detto sopra del rapporto fra gli *Elenchi sofistici* e le altre opere dell'*Organon* e si è visto quindi il modo in cui i sillogismi apparenti vengono risolti chiamando in causa la normatività che le altre opere, ciascuna a suo modo, propongono. Dunque, Aristotele stesso fornisce i punti di vista utili per la comprensione del testo: assumendoli è possibile seguire la strada di una spiegazione di Aristotele *per Aristotelem*. E' chiaro comunque che questa strada ci porta fuori dal testo degli *Elenchi*. Ma, a ben guardare, questo essere *fuori* dagli

¹³⁶ Da questo punto di vista, è importante osservare, insieme alla prospettiva dialettica che costituisce il contesto complessivo della trattazione, anche il senso ulteriore, rispetto a tale prospettiva, che caratterizza gli elementi concettuali che l'opera propone. Cfr. ad es. *Top.* I 13, 105a23-24, dove è affermata l'importanza dell'analisi semantica intesa come capacità di distinguere i vari possibili significati di un termine presente in una proposizione: è evidente in questo caso l'importanza di questo approccio problematico in tutta la produzione aristotelica che, per così dire, traina in questo dialogo complessivo tutta la materia trattata nei *Topici*, coinvolta costantemente nell'analisi della semanticità.

¹³⁷ Non si allude qui a una successione cronologica, che peraltro appare difficilissimo stabilire in termini di assoluta certezza, dato il tipo di composizione delle opere (cfr. in proposito l'ampia e precisa carrellata sul lungo dibattito in merito recata in V. Sainati, *Aristotele. Dalla Topica all'Analitica* cit., pp. 3-16 e, più recentemente, P. Slomkowski, *op. cit.*, p. 6), ma proprio alla capacità di dialogo, di tipo sincronico, che, come s'è detto, gli *Elenchi sofistici* mostrano di avere con tutte le opere dell'*Organon*.

Elenchi è in realtà apparente, in base a quanto detto in precedenza, e pertanto è giusto occuparsene, a prescindere, quindi, dalla distinzione fra ciò che è dentro e ciò che è fuori dal confine usualmente riconosciuto del testo. Se, dunque, si è riconosciuto che gli *Elenchi sofisticati* dialogano con tutte le opere dell'*Organon* e quindi che, in qualche modo, queste opere sono, come ora accennato, dentro gli *Elenchi*, sembra utile cercare di capire quale sia l'elemento comune, cioè la struttura portante la cui presenza sia imprescindibile, come fattore di senso, in tutte le trattazioni a cui ci si sta riferendo, in maniera da rendere più organica, con un principio di sintesi, la nostra visione¹³⁸.

Si osservi a questo proposito la struttura della πρότασις, considerandola prima di tutto secondo l'immagine che di essa ci viene data dal *De interpretatione*. Essa, cioè la relazione che la costituisce, nella sua complessità, può essere legittimamente assunta come oggetto principale della riflessione che qui viene svolta, poiché appare con chiarezza proporsi come il nucleo fondamentale della logica aristotelica. La materia trattata nelle *Categorie*, infatti, è strettamente legata ad essa, visto che i termini, che le *Categorie* stesse trattano, confluendo nella proposizione pervengono all'enunciazione del vero e del falso, atto fondamentale del pensiero i cui confini per Aristotele si identificano con quelli di ciò che è logicamente rilevante¹³⁹. D'altro canto la sillogistica presuppone strutturalmente chiare risultanze dell'analisi della πρότασις, dato che il sillogismo è fatto di proposizioni e il darsi o meno della necessità logica - il cui vario manifestarsi attraverso le forme sillogistiche è l'oggetto peculiare degli *Analitici primi* e anche, secondo la loro prospettiva epistemologica, degli *Analitici secondi*¹⁴⁰ - è legato alle diverse forme possibili delle premesse, προτάσεις appunto, chiamate a costituire di tale necessità, col loro combinarsi, il fondamento, rendendola in tal modo analizzabile e dimostrabile nei suoi elementi costitutivi, che si propongono come parti del suo meccanismo¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. ad es. , a questo proposito, *De int.* 1, 16a8-9 ma anche 6, 17a35-37, dove Aristotele manifesta la sua tendenza a stabilire elementi di coerenza fra diverse trattazioni, all'interno dell'*Organon* e non solo, invitandoci così a chiarire sempre meglio quali siano le condizioni effettive di questo connettersi fra testi che va visto anche come un esser presente dell'uno all'interno dell'altro.

¹³⁹ Cfr. *Cat.* 2-4, in part. 2a7-10, dove ricorre un termine come συμπλοκή che si ripropone in *De int.* 11, 21a5-15 articolato secondo distinzioni che presuppongono la materia trattata nelle *Categorie*.

¹⁴⁰ Cfr. *An. pr.* I 1, 24b18-20, con l'espressione ἐξ ἀνάγκης a qualificare il concetto di συλλογισμός che è parte integrante del concetto di ἀπόδειξις: cfr. *An. post.* I 2, 71b17-18. Cfr. in proposito A. Zadro, Aristotele, *De interpretatione* cit. , p. 30.

¹⁴¹ Cfr. *An. pr.* I 1, 24a16-22: qui si vede che la πρότασις è il primo elemento della trattazione, che verte sul συλλογισμός, a essere definito. Va osservato in proposito che le προτάσεις, enumerate, suddivise ed esplicate nel luogo ora citato costituiscono l'ossatura della trattazione degli *Analitici primi* non solo perché gli σχήματα derivano dalle loro combinazioni ma anche perché esse costituiscono il limite della trattazione, entro il quale essa dunque attinge tutti gli elementi della sua razionalità. Prospettive diverse sui rapporti fra le opere dell'*Organon* in

La proposizione, dunque, può essere considerata l'autentico fulcro della logica aristotelica. Quel che si intende far notare ora è che, se pure, come ora ricordato, la proposizione è oggetto peculiare della trattazione del *De interpretatione*, è anche estremamente significativo il modo in cui Aristotele la prende in considerazione all'interno dei *Topici*. Le osservazioni che su questo tema verranno proposte hanno un senso anche in quanto danno corpo all'indicazione fornita alla fine del paragrafo precedente, perché con esse, giungendo a proporre un concetto del ruolo effettivo che i *Topici* svolgono nel contesto generale dell'*Organon*, si ottiene anche l'effetto di approfondire la nozione che è stata proposta del rapporto fra i *Topici* stessi e gli *Elenchi sofistici*.

Come noto, i *Topici*, con la loro articolazione in luoghi, recata nei libri II-VII, illustrano gli elementi su cui si fonda l'argomentare dialettico. Questo è un fatto, ma, a ben guardare, pur proponendo in questo modo qualcosa di specifico, i *Topici* non offrono, per quanto riguarda l'analisi delle forme valide del συλλογισμός, niente che effettivamente si collochi al di fuori della normatività logica che troviamo rigorosamente fissata negli *Analitici primi*¹⁴². Ciò che in realtà risulta quindi maggiormente significativo è il fatto che, per mezzo della classificazione dei quattro predicabili e della loro articolazione in luoghi, Aristotele in effetti propone un'organica e peculiare impostazione dell'analisi della proposizione. Egli infatti, distinguendo i quattro predicabili, distingue le quattro forme alle quali non può non essere ricondotta ogni possibile attribuzione di un predicato a un soggetto, e quindi tanto ogni possibile dire secondo il vero e il falso quanto ogni possibile ente che possa così essere detto¹⁴³. In tal modo il contenuto delle *Categorie*, costituito dai termini, viene integralmente recepito e riorganizzato con i quattro predicabili secondo un criterio di maggiore sintesi, in funzione di una trattazione il cui oggetto, inserito nel contesto della dialettica, è costituito più specificamente dai diversi modi in cui i termini così preliminarmente classificati giungono, incontrandosi con i loro significati, a costituire la proposizione, determinando così, con le forme della loro semanticità, il senso di ogni possibile verità¹⁴⁴.

Logica e ontologia si fondono in questo punto di vista, concettualmente anteriore, in quanto fondativo, rispetto a quello del *De interpretatione*, il quale

D. Hitchcock, *Fallacies and formal logic in Aristotle*, "History and Philosophy of Logic", 21 (2000), pp. 207-221 e in W. Leszl, *Aristotle's Logical Works and His Conception of Logic*, "Topoi", 23 (2004), pp. 71-100.

¹⁴² Cfr. *An. pr.* I 1, 24a22-b12.

¹⁴³ Cfr. *Top.* I 8, 103b2-19.

¹⁴⁴ Sui rapporti fra *Categorie* e *Topici* si vedano, fra i contributi più recenti, soprattutto le convincenti considerazioni di R. Bodéüs che stabiliscono un legame profondo tra le due opere: cfr. Aristotele, *Catégories*, texte établi et traduit par R. B., Les Belles Lettres, Paris 2002, *Introduction*, in part. pp. LXIV-LXXX

fissa, nel massimo sforzo di formalizzazione relativo alla proposizione, gli esiti linguistici - le forme nel senso logico più stretto - dei modi di appartenere del predicato al soggetto che i *Topici* descrivono sotto dettatura, per così dire, dell'ontologia, che attraverso la porta costituita dai *Topici* stessi entra nell'*Organon*, a fondarne il senso, a fornirne le ragioni, e anche a imporre i problemi che più recalcitrano di fronte a una lettura formale o tendente a essere tale¹⁴⁵. I *Topici*, quindi, potendo essere visti in questo modo e non solo, o non prevalentemente, nella loro condizione di opera specificamente dedicata alla tecnica dell'argomentare dialettico, si collocano in una posizione di particolare rilievo all'interno dell'*Organon*, assumendo il ruolo di fulcro dell'*Organon* stesso, che risulta di fatto dipendente da questa analisi radicale dei perché ultimi dell'enunciazione, e quindi del vero e del falso, cioè della loro qualità, del loro senso e della loro criticabilità¹⁴⁶. E' notevole, infatti, da questo punto di vista, che la distinzione fra le varie forme della predicazione, cioè fra le diverse verità - diverse per portata e senso - che esse comportano, sia presente ovunque, in modo più o meno esplicito, nell'*Organon*, ma sia tematizzata sistematicamente soltanto nei *Topici*, che proprio per questo dimostrano di ricoprire nel contesto dell'*Organon* il ruolo ora indicato¹⁴⁷.

Detto questo, e tornando al *De interpretatione* traendone, come importante punto di riferimento esemplificativo, una proposizione universale affermativa, si può notare che la sua forma, la quantificazione universale¹⁴⁸, è l'effetto (quello

¹⁴⁵ Cfr. *De int.* 7, 17a38-b3, doversi può osservare che Aristotele ancora ai πράγματα, che sono τὰ μὲν καθόλου, τὰ δὲ καθ'ἕκαστον, la necessità (ἀνάγκη) degli enunciati universali e singolari, mostrando nel contempo la volontà di impostare una riflessione di tipo formale, incentrata sul problema della quantificazione, e la tendenza a riferirsi alla sua visione ontologica che, per il fatto di essere raffigurata qui nei termini molto formali della differenziazione fra le quantificazioni, non può perdere comunque, agli occhi di Aristotele, la sua complessità, ampiamente rappresentata dalla trattazione dei *Topici*, e la conseguente forza condizionante. Sui legami tra il *De int.* e i *Topici*, in relazione ai nessi fra lo studio della proposizione e l'ambito dialettico, cfr. D. Sedley, *op. cit.*, ma anche C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1996.

¹⁴⁶ I quattro predicabili (accidente, genere, proprio, definizione) rappresentano le forme semantiche di ogni possibile verità in quanto rappresentano le modalità ontologiche entro le quali si presenta ogni possibile ente. Ogni enunciato, quindi, e Aristotele nell'*Organon*, come s'è detto, parla in vario modo di enunciati (cfr. *De int.* 4, 17a2-7), perché si possa, in termini aristotelici, comprenderne il senso, cioè il tipo di verità che contiene, deve poter essere vagliato per mezzo dei τόποι che, nel loro articolare la compessa nozione di ciascun predicabile, si propongono come altrettanti strumenti di analisi semantica, che si affiancano, con una funzione peculiare, agli altri strumenti concettuali che le opere dell'*Organon* propongono. Diversa prospettiva in Sainati, *Aristotele. Dalla Topica all'Analitica* cit., in part. pp. 48-98.

¹⁴⁷ La sistematicità è data dall'articolazione in τόποι, da intendersi come strumenti di analisi semantica, all'interno di una quadripartizione che Aristotele intende come esaustiva: cfr. il già citato *Top.* I 8, ma anche *Top.* I 4, 101b13-28.

¹⁴⁸ Cfr. *De int.* 7. La proposizione universalmente quantificata è particolarmente importante poiché attraverso l'universale affermativa si costruisce la prima figura sillogistica (cfr. *An. pr.* I, 4), entro la quale si dispone anche la dimostrazione (cfr. *An. post.* I, 24-25).

che potremmo chiamare aristotelicamente lo ὄντι) di qualcosa (il διόντι) che è a suo fondamento¹⁴⁹, e che può essere tenuto in sospeso, come anche Aristotele, almeno in parte¹⁵⁰, cerca di fare nel *De interpretatione*, ma che comunque sussiste e che è indicato, nell'ambito dell'*Organon*, proprio dal contenuto dei *Topici*, dal quale apprendiamo che una proposizione può essere universale affermativa per varie ragioni, visto che tanto un predicato accidentale quanto un predicato generico o proprio o definitorio possono appartenere ai rispettivi soggetti secondo la forma logico-linguistica costituita dalla proposizione universale affermativa, la quale, pertanto, può essere tale per ragioni diverse, e quindi può essere letta secondo la forma superficiale che essa possiede o secondo la profondità strutturata che ne costituisce il senso più intimo, più aristotelicamente tale: il suo διόντι, appunto. I predicabili sono le forme della semanticità, che sono più profonde delle forme che il linguaggio storico consente per l'enunciazione: fra il dire l'accidente e il dire l'essenza attraverso la definizione c'è una differenza che non è necessariamente di forma logico-linguistica ma che è sempre di senso, che è però un senso strutturale, che detta le possibilità e le ragioni delle forme logico-linguistiche. Una proposizione accidentale, infatti, può essere universale affermativa, una proposizione definitoria deve poter essere universale affermativa, e ciò fa sì che esse, se sono vere, sono comunque vere di una verità diversa. Attraverso i significati dei termini entrano nel λόγος le forme dell'essere, cioè i modi fondamentali in cui le proprietà costituiscono gli oggetti a cui appartengono, e i predicabili, le rispettive nozioni, i vari τόποι che le articolano, sono la consapevolezza di queste forme, il sapere in cui Aristotele si riconosce, sentendone anche la problematicità, e riversando questa e quello nelle strutture storicamente date della lingua le quali, lasciate intatte da Aristotele, vedono però modificarsi, rimodellarsi, articolarsi il senso del dire che esse stesse attuano, l'espressione che realizzano¹⁵¹.

Ciò che va ribadito è il fatto che l'analisi di tale strutturata profondità, proposta nella forma dell'articolazione topica dei quattro predicabili e con la funzione di proporre il quadro completo di una peculiare semanticità proposizionale, è presente, all'interno dell'*Organon*, proprio nei *Topici*. Questo fa capire che i *Topici* stessi trovano la loro più autentica specificità nel fatto che in essi la semanticità dettata dalla visione dell'essere che risulta dall'esame di Aristotele è colta nel suo tradursi in termini linguistici nella forma, o meglio, nelle forme della proposizione, la quale non può mai essere intesa, *saputa*, prescindendo da questa profondità che ne costituisce il senso, anche quando essa

¹⁴⁹ Cfr. *Metaph.* A 1, 981a28-30.

¹⁵⁰ Cfr. *supra*, nota n. 145.

¹⁵¹ Sulle questioni relative al linguaggio, cfr. *supra*, paragrafo B1b.

non è direttamente messa in evidenza e ad essere considerata è soprattutto la pura forma dell'enunciazione¹⁵². Si può osservare inoltre che, se nella proposizione aristotelica c'è questo tipo di profondità, che si articola nella varietà dei modi dell'appartenere del predicato al soggetto, e quindi dei modi in cui si propone l'essere che la proposizione rappresenta, come una sua proiezione, nel linguaggio¹⁵³, allora si può dire che lo studio che su di essa Aristotele conduce, nei *Topici* e al di fuori di essi, costituisce la specificità, l'elemento, per così dire, più propriamente aristotelico della logica aristotelica, che chiede di essere osservato con i mezzi di un'analisi storiografica che tenti di rappresentarlo fedelmente in tutta la sua complessità¹⁵⁴.

B3. Osservazioni sugli *Elenchi sofistici* fra logica e retorica.

B3a. *L'analisi della proposizione negli Elenchi sofistici.*

Quanto detto ora in termini generali può servire a introdurre le osservazioni che, sullo stesso tema, è possibile proporre più in particolare a proposito degli *Elenchi sofistici*. Se si considera il contenuto dell'opera, infatti, si può notare che in essa, come nei *Topici*, non ci sono contributi originali rispetto agli *Analitici primi* per quanto riguarda la teoria dell'argomentazione corretta: tutte le forme argomentative proposte sono soltanto *apparenti*, e quindi non costituiscono tipi nuovi e diversi di argomentazioni reali. Si è già notato, d'altro canto¹⁵⁵, che le soluzioni proposte negli *Elenchi* non nascono, quanto al loro fondamento concettuale, all'interno del testo ma si riconducono a una normatività logica che ha la sua sede al di fuori di esso.

Può essere interessante invece osservare come sia peculiare degli *Elenchi* un'analisi delle virtualità apatetiche insite in una serie di aspetti di varia natura della struttura *della proposizione*. In effetti, cioè, ci si trova di fronte a un rilevante approfondimento della nozione della proposizione stessa, cioè a

¹⁵² Cfr. a questo proposito ad es. *De int.* 7, 17b16-20 e 26-27, dove si vede che, in funzione della definizione dell'ἀντικείμεθα ἀντιφατικῶς, viene presa in considerazione solo la forma linguistica delle proposizioni, cioè il loro essere l'una affermativa e l'altra negativa e il fatto che l'una τὸ καθόλου σημαίνειν mentre l'altra no. La situazione per cui necessariamente l'una è vera e l'altra è falsa è stabilita solo sulla base di questi elementi, e cioè in virtù di una considerazione formale, che infatti lascia indeciso quale delle due proposizioni è quella vera. Manca qui un'analisi semantica del σημαίνειν ma, ed è proprio la presenza di σημαίνειν a suggerirlo, è solo lasciata in sospeso, dato il contesto: le due proposizioni infatti significano, indicano dei πράγματα e quindi possono essere vere, ed è per questo che rientrano nell'ambito di studio del *De interpretatione* (cfr. *De int.* 4, 17a2-3), che propone uno studio tendenzialmente formale della proposizione ma presuppone il suo offrirsi all'analisi semantica che, in termini aristotelici, non può che essere condotta con gli strumenti proposti nei libri centrali dei *Topici*.

¹⁵³ Cfr. *De int.* 1.

¹⁵⁴ Ne è prova il proprio il particolare modo di connettersi, intorno al fulcro costituito dal concetto del σημαίνειν, di una ricerca che vuole essere, secondo modalità proprie, formale e l'implicita, costante presenza di una peculiare semanticità a cui s'è fatto cenno *supra*, nella nota n. 152.

¹⁵⁵ Cfr. *supra*, paragrafo B1d.

un'analisi di certi suoi aspetti condotta fino a quello che può considerarsi il suo esito estremo, costituito appunto dall'esame degli sviluppi argomentativi apparenti che da tali aspetti si originano come loro conseguenze. Questo sembra senz'altro essere un contributo originale e rilevante dell'opera. Il fatto di notarlo consente, inoltre, di vedere sotto un nuovo profilo significativo gli *Elenchi sofistici* all'interno dell'*Organon*, tenendo conto dell'immagine che dell'*Organon* stesso è stata proposta in precedenza soprattutto in base al ruolo che al suo interno i *Topici* ricoprono.

C'è poi un altro aspetto: la responsabilità sofistica relativa al proporsi delle difficoltà argomentative, al loro accadere storico, si discioglie, come già s'è avuto modo di notare seguendo un altro filo di discorso¹⁵⁶, nell'oggettiva rilevanza delle difficoltà stesse, che sono secondo Aristotele difficoltà per il pensiero in sé, e quindi in questo senso veramente degne di nota¹⁵⁷. A questo proposito va osservato inoltre che il giudizio negativo di Aristotele sul sofista è di natura etica, non tecnica. Anzi, il giudizio negativo di natura etica sembra impolcarne in realtà uno positivo di natura tecnica, visto che il sofista, avendo come τέλος l'inganno, inganna, non è ingannato, quindi *sa* ingannare. Si è costretti a dire, dunque, anche se può apparire paradossale, che il giudizio tecnico di Aristotele stesso sul sofista non può che essere positivo, nella misura in cui in qualche modo egli *sa* ciò che Aristotele ci insegna negli *Elenchi sofistici*.

A questo proposito, va osservato un fatto che giustifica e rende significativo l'essersi soffermati qui su questo aspetto: vi sono elementi che sono descritti negli *Elenchi sofistici* in quanto sfruttati dal sofista in funzione dei suoi fini proditori con una competenza che si attua nell'omissione e nell'occultamento e che, nello stesso tempo, caratterizzano in modo decisamente importante la riflessione di Aristotele, stando in una peculiare, complessa situazione che nelle opere di Aristotele stesso ce li fa vedere come strumenti efficaci, in vario modo utilizzati e studiati, propri di un pensiero, quale quello aristotelico, teso a essere sempre più consapevole di sé e quindi sempre più in grado di chiarificare, distinguere, definire con esattezza l'oggetto a cui si rivolge, cioè l'essere che in diversi modi si manifesta negli enti e nelle relazioni che li connettono fra loro. Il sofista quindi, operando a suo modo con questi strumenti, si dimostra essere per Aristotele interlocutore ostile ma dello stesso livello e quindi tale da giustificare il giudizio tecnico positivo a cui sopra si faceva cenno. In questa sede introduttiva è possibile

¹⁵⁶ Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

¹⁵⁷ Esse quindi, nonostante il loro ancorarsi alla figura storica del sofista, non sono episodi ma sono nella stessa condizione degli altri oggetti delle riflessioni logiche di Aristotele, e quindi, in questa prospettiva, ciò che si arriva a comprendere attraverso il loro esame rimane nella consapevolezza del pensiero come un patrimonio definitivo.

fare solo degli esempi. Se ne possono proporre due, uno per ciascuno dei due settori in cui sono divisi gli elenchi apparenti. Si tratta del caso degli omonimi per il settore degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν* e del caso costituito da due avverbi come *ἄπλωσ* e *κυρίως* per il settore *ἔξω τῆς λέξεωσ*¹⁵⁸.

Per quanto riguarda l'omonimia, la cui problematicità non rappresenta una scoperta esclusiva di Aristotele¹⁵⁹, si può mettere in evidenza, al di là di altre considerazioni¹⁶⁰, che i sillogismi apparenti *παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν* trattati negli *Elenchi sofistici* sono di fatto conseguenze di una particolare condizione *della proposizione*, consistente nel fatto di avere al suo interno, con il ruolo di soggetto o di predicato, un termine che ha più di un significato. Tale condizione è costituita da un modo di realizzarsi della relazione predicativa, che fa sì che la proposizione non sia *semplicemente* vera o falsa ma lo sia *in relazione* ai significati che possono attribuirsi al termine omonimo in essa presente. Una presenza di questa natura condiziona fortemente, e proprio in connessione con la decisione relativa al valore di verità della proposizione, il modo in cui si realizza la relazione fra soggetto e predicato. A sfuocarsi momentaneamente è la limpida visibilità delle condizioni della corrispondenza fra *λόγος* e *πράγματα*: un problema radicale, quindi, e averne chiara consapevolezza costituisce per Aristotele uno strumento essenziale di indagine¹⁶¹. Gli *Elenchi sofistici* propongono in merito un loro modo di procedere, peculiare, specifico. Non va dimenticata a questo proposito proprio la struttura dialogica dell'argomentazione dialettica, oggetto, nella sua versione sofistica, degli *Elenchi*, perché è possibile, in base al punto di vista appena definito, dare il giusto peso al fatto che ciò che viene proposto all'interlocutore non è un'argomentazione ma una proposizione, all'accettazione o meno della quale è vincolato il proseguire dell'argomentazione stessa. Ma l'assentire e il negare sono vincolati alla capacità di analizzare la struttura della proposizione nella sua concretezza semantica e formale, e quindi da tutti i punti di vista del suo impegnativo rapporto con l'essere. Ciò presuppone la conoscenza quanto più approfondita possibile di tutti i modi di realizzarsi della relazione predicativa, che Aristotele studia qui in maniera particolarmente efficace. Infatti, da questo punto

¹⁵⁸ Cfr. *Soph. el.* 4, 165b30-166a21 per l'omonimia e 5, 166b37-167a20 per *ἄπλωσ* e *κυρίως*.

¹⁵⁹ Cfr. in proposito, fra gli altri, J. P. Anton, *The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and his Platonic Antecedents*, in "Journal of the History of Philosophy", VI, 4 (1968), pp. 315-326; J. Barnes, *Homonymy in Aristotle and Speusippus*, in "Classical Quarterly", XXI, 1 (1971), pp. 65-80; L. Seminara, *Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo*, in "Elenchos", XXV, 2 (2004), pp. 289-320. Cfr. inoltre, con prospettiva diversa, W. B. Stanford, *Ambiguity in Greek Literature*, Johnson Reprint Corporation, New York-London 1972 (1ªed. Blackwell, Oxford 1939), in part. pp. 23-34.

¹⁶⁰ Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

¹⁶¹ Cfr. ad es. *Top.* I 13, 105a23-24.

di vista, lo studio del sillogismo apparente basato sull'omonimia rifluisce in realtà, come un fattore importante della sua conoscenza, sulla proposizione, in quanto evidenzia ciò che è implicito in essa nel caso in cui rechi in sé un termine omonimo, il quale a sua volta non è percepibile come tale se non attraverso il suo proporsi in varie strutture predicative, che ne rivelano la polivocità. Si potrebbe quasi dire, dal punto di vista di Aristotele, che sia l'essere stesso a richiedere un'indagine condotta secondo queste modalità, perché la sua struttura, con i suoi nessi e i suoi legami, non viene rispecchiata come dovrebbe dalle strutture argomentative apparentemente valide descritte negli *Elenchi sofistici* nel loro inevitabile derivare da proposizioni caratterizzate dalla presenza di termini omonimi¹⁶².

E' forse ancora più significativo il caso degli avverbi ἀπλῶς e κυρίως. Essi descrivono dei modi di appartenere del predicato al soggetto che vengono enucleati, insieme ad altri, sulla base di un'osservazione problematizzante che Aristotele conduce sulle suddivisioni categoriali e fra predicabili, e che vengono usati da Aristotele stesso nel suo indagare¹⁶³. Questo fatto è molto significativo, in quanto indica la presenza in Aristotele della certezza che questi avverbi, con le distinzioni concettuali che recano, riflettano aspetti strutturali dell'essere, e quindi possano, anzi debbano, essere usati per parlarne, cioè per pensarlo. Tali aspetti strutturali *la proposizione* li reca in sé, determinandosi quanto a senso, portata e forma sulla loro base, rivelandoli con particolare nettezza proprio a causa dell'impegno, da cui la proposizione è oggettivamente costituita, di avere a che fare col vero e col falso, cioè di dire l'essere. Infatti, sono i significati dei termini a permettere questo impegno della proposizione, nella quale avverbi come quelli in questione non compaiono esplicitamente come gli indicatori di modalità nel *De interpretatione*¹⁶⁴: essi sono piuttosto strumenti, che potremmo definire metalinguistici, per mezzo dei quali viene indicata, esplicitata, la reale natura della relazione che connette il predicato al soggetto, la cui conoscenza nasce dall'esame delle effettive identità semantiche di entrambi e di ciò che si verifica col loro incontro.

¹⁶² E' proprio il dirsi in molti modi dell'essere (cfr. *Metaph.* Γ 2, 1003a33) che impone di saper distinguere i suoi vari significati e di ragionare di volta in volta secondo uno solo di essi. D'altro canto, anche per quanto riguarda le singole discipline scientifiche, se l'ἀπόδειξις si attua secondo la prima figura sillogistica, la presenza di un omonimo come termine medio è in grado di annullare la capacità dell'ἀπόδειξις stessa di raffigurare nessi reali fra enti: cfr. *An. post.*

¹⁶³ Cfr. *Top.* II 11, 115b3-35 per una trattazione per certi versi simile a quella recata negli *Elenchi sofistici*. Una comprensione soddisfacente di tutte le sfaccettature dei significati di questi avverbi non comunque del tutto priva di difficoltà. Per ulteriori indicazioni cfr. *infra.* cap. 5, nota n. 2.

¹⁶⁴ Cfr. *De int.* 12-13.

E' notevole che questi elementi logico-linguistici così importanti per Aristotele siano individuati come oggetto autonomo di studio proprio negli *Elenchi sofistici*. Qui essi vengono proposti come argomento di un'esplicita riflessione logica secondo il metodo a cui sopra s'è fatto cenno in relazione agli omonimi, osservando cioè i pericoli oggettivi per l'argomentare ai quali l'ignoranza relativa agli elementi in questione espone. Aristotele fa comprendere quindi, per così dire, negativamente, l'importanza del loro retto uso, sulla base della critica del loro abuso sofistico, con la quale egli espone le forme delle argomentazioni apparenti che da essi traggono oggettivamente spunto e propone le soluzioni, consistenti nell'indicare come il sofista attui l'argomentazione ingannevole sfruttando consapevolmente l'incapacità dell'interlocutore di usare strumenti concettuali quali ἀπλῶς e κυρίως, la cui funzione è quella di contribuire ad analizzare la proposizione che costituisce la domanda, mettendone in luce quella complessità semantica che il modo di proporla del sofista tende volutamente, anche sfruttando le pur sempre superabili inadeguatezze del linguaggio, a occultare e semplificare¹⁶⁵.

Per sviluppare e approfondire in qualche misura quanto detto finora, è utile aggiungere alcune osservazioni che prendono spunto da un luogo significativo di un capitolo dell'opera, il 22, appartenente al gruppo di quelli dedicati alle soluzioni dei sillogismi apparenti. Si tratta di 178b36-179a10. Qui Aristotele introduce nella trattazione, con funzione di esempio, l'argomento del terzo uomo, che egli, come noto, prende in considerazione, nella sua veste di obiezione radicale alla dottrina platonica delle idee, nella *Metafisica*, al cui interno compare in vari luoghi, e nel *De ideis*, il cui contenuto, per quanto riguarda l'argomento in questione, ci è noto in parte solo attraverso l'opera di Alessandro di Afrodisia, che nel commentare la *Metafisica* lo tiene presente e lo cita¹⁶⁶. E' noto altresì che

¹⁶⁵ Cfr. *Soph. el.* 5, 167a4-6.

¹⁶⁶ Cfr. *Metaph.* A9, 990b17; Z13, 1039a1-2; K1, 1059b8-9; M4, 1079a13. Per quanto riguarda l'argomento del terzo uomo nel *De ideis*, cfr. fr. 4 Ross (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxonii 1955) equivalente al fr. 188 Rose (*Aristotelis qui ferebantur dialogorum fragmenta*, Lipsiae 1886). Alessandro di Afrodisia è di gran lunga la fonte principale da cui sono tratti i frammenti che costituiscono il *De ideis*: cfr. Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini 1891 (CAG, 1). In corrispondenza al fr. 4 Ross=188 Rose cfr. 83, 34-85, 12. Per il commento di Alessandro alla *Metafisica* cfr. , come punto di riferimento fondamentale, G. Movia (a cura di), Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2007. Quanto al *De ideis*, cfr.; W. Leszl, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1975, ma anche G. Fine, *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1995²(1^a ed. 1993). Sull'argomento, ancora fondamentali sono H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Russell & Russell Inc. , New York 1962² (1^a ed. The Johns Hopkins Press, Baltimore 1944), pp. 233-234, 287-300, 500-505 e E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997² (1^a ed. Cedam, Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XXXVIII, Padova 1962), pp. 147-152. Cfr. poi, per alcune valutazioni generali relative alla critica di Aristotele a Platone, F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica*

questo argomento è già presente in Platone, nel *Parmenide*: anche qui esso si presenta come una critica alla dottrina delle idee. A formularlo è Parmenide, senza che Socrate fornisca poi nel seguito del dialogo una replica esplicita e soddisfacente¹⁶⁷. Aristotele sembra rifarsi a questo argomento sia nella *Metafisica* sia negli *Elenchi*, pur introducendo una variazione significativa relativa al termine chiave, che in Platone non è *uomo* ma *grande*¹⁶⁸.

delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 397-412. Sul rapporto fra la critica alle idee platoniche e la teoria aristotelica della categorie cfr. le valutazioni di M. Zanatta in Aristotele, *Le categorie*, introduzione, traduzione e note di M. Z., Rizzoli, Milano 1989, pp. 94-145.

¹⁶⁷ Cfr. *Parm.*, 132a-b e 132d-133a. Punto di svolta negli studi sull'argomento del terzo uomo nel *Parmenide* è certamente il saggio di G. Vlastos, *The Third Man Argument in the Parmenides*, "Philosophical Review", LXIII (1954), pp. 319-349 (riedito in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 231-263, da cui si cita), incentrato sul problema dell'autopredicazione dell'idea, a cui è seguito un ampio dibattito, a partire dagli articoli di W. Sellars, *Vlastos and the third man*, "Philosophical Review", LXIV (1955), pp. 405-437 e di P. T. Geach, *The Third Man again*, "Philosophical Review", LXV (1956), pp. 72-82 (riedito in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics* cit., pp. 265-277). Ne rendono ampiamente conto F. Fronterotta (cfr. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-83) e F. Ferrari (cfr. Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004, pp. 63-79), che a loro volta prendono posizione. Cfr. inoltre E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele* cit., p. 29. Lo stesso Vlastos torna sulla questione, a partire dalle sue repliche a Sellars (cfr. *Addenda to the Third Man Argument: a Reply to professor Sellars*, "Philosophical Review", LXIV (1955), pp. 438-448) e a Geach (cfr. *Postscript to the Third Man: a reply to mr. Geach*, "Philosophical Review", LXV (1956), pp. 83-94, riedito in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics* cit., pp. 279-291). Vlastos, comunque, seguito perlopiù in questo dai suoi interlocutori, fin dal suo primo lavoro non dedica molta attenzione al luogo degli *Elenchi sofistici* di cui ci si sta occupando: cfr. in *The Third Man Argument in the Parmenides* cit., solo p. 246, nota n. 5. Quanto al *Parmenide* nel suo insieme, cfr. ancora M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

¹⁶⁸ Non appare convincente l'idea dello Pseudo Alessandro (cfr. *Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit M. Wallies, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898, 158, 20-26), tratta in realtà dalla seconda versione che ne fornisce Alessandro (*In Metaph.* 84, 7-16), e accolta dall'Anonimo (cfr. *Anonymi in Aristotelis Sophisticos Elenchos paraphrasis*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit M. Hayduck, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1884, 54, 10-20) secondo la quale l'argomento del terzo uomo oggetto della λύσις aristotelica sarebbe un argomento di matrice sofistica etrogeneo rispetto al *terzo uomo* del *Parmenide*: esso risulta infatti troppo distante da quello riportato da Aristotele, la cui struttura invece al *terzo uomo* platonico si connette molto bene, rispecchiando anche la prima (83, 34-84, 7) e la quarta versione (84, 21-85, 12), congruenti fra loro, proposte da Alessandro: cfr. W. Leszl, *Il "De ideis"* cit., pp. 239-244. Da non porre in relazione col *terzo uomo* del cap. 22 è anche l'argomento, cioè la sua terza versione, che Alessandro (84, 16-21) riferisce al megarico Polisseno. Su questi aspetti cfr. ancora H. Cherniss, *op. cit.*, pp. 289-293 e pp. 500-505, con puntuale discussione critica dei contributi precedenti, a partire da C. Baeumker, *Über den Sophistem Polixenos*, "Rheinische Museum", XXXVII (1879), pp. 64-83, senza però quelli di G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, London 1865, II, p. 271 e, soprattutto, di C. Arpe, *Das Argument τρίτος άνθρωπος*, "Hermes", LXXVII (1941), pp. 171-207. Conferme in questo senso si trovano già in E. Berti, *op. cit.*, p. 149 e successivamente in W. Leszl, *Il "De ideis"* cit., pp. 239-244. Su Polisseno, cfr. anche K. Döring, *Über den Sophisten Polyxenos*, "Hermes", C (1972), pp. 29-42. Quanto alla variazione aristotelica da άνθρωπος a μέγα, per una analisi problematica del proporsi di predicati del tipo di μέγα nel contesto del pensiero platonico, cfr. M. Mignucci, *Platone e i relativi*, "Elenchos", IX (1988), pp. 259-294, anche se non in relazione esclusiva col *Parmenide*, al quale, e proprio in relazione al problema del terzo uomo, Mignucci stesso si dedica nel successivo *Plato's "Third Man" Arguments in the Parmenides*, "Archiv für Geschichte der

L'aspetto caratterizzante, e problematico, della presentazione che Aristotele fa di questo famoso¹⁶⁹ argomento negli *Elenchi* consiste nel fatto che esso viene proposto all'interno del gruppo degli esempi risolti di argomentazione sofistica παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως¹⁷⁰. Questo porta a chiedersi che cosa ci sia di sofistico in un argomento che nella *Metafisica* e nel *De ideis* è proposto come una critica valida alla dottrina delle idee, e anche come vada intesa questa sua connessione con i problemi legati alla λέξις¹⁷¹. Si tratta di domande che hanno un certo rilievo soprattutto perché il luogo del cap. 22 a cui ci stiamo riferendo è in realtà l'unico in cui Aristotele non si limita, come fa negli altri casi, ad esporre semplicemente l'argomento, più o meno brevemente, nella sua funzione di critica alla dottrina delle idee, ma, proprio perché il capitolo in questione è dedicato alle λύσεις, lo analizza, dandone una lettura che è particolarmente significativa proprio perché strettamente, quanto inevitabilmente, legata al contesto dialettico, che impone ad Aristotele di proporre delle soluzioni che possano essere effettivamente utilizzabili nel corso delle discussioni, e quindi capaci di far assumere all'interlocutore accorto del sofista un atteggiamento validamente critico, cioè fondato su un'autentica conoscenza nei confronti delle domande che vengono proposte dal sofista stesso¹⁷², che sono a tutti gli effetti proposizioni¹⁷³. E' proprio verso quest'ultimo aspetto che va indirizzata la nostra attenzione: l'argomento del terzo uomo, con tutta la sua rilevanza, che noi siamo in grado di valutare sulla base delle altre fonti sopra ricordate facendolo così risaltare rispetto

Philosophie", LXXII (1990), pp. 143-181, in chiave critica rispetto alla posizione di Vlastos. In relazione alla rilevanza che la variazione da μέγα a ἄνθρωπος riveste nella versione aristotelica del *terzo uomo*, cfr. , fra gli altri, soprattutto E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit. , pp. 213-218; cfr. inoltre G. Fine, *Aristotle and the more accurate arguments*, in M. Schofield and M. Craven Nussbaum edd. , *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge 1983 (rist. della 1^a ed. 1982), in part. pp. 176-177 e F. A. Lewis, *Plato's Third Man Argument and the "platonism" of Aristotle*, in J. Bogen and J. E. McGuire edd. , *How Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985, pp. 133-174, in part. pp. 146 e segg. Rimane importante, come riflessione sul problema dei relativi fra Platone e Aristotele in relazione al *De ideis*, il contributo di G. E. L. Owen, *A proof in the Peri Ideon*, in R. E. Allen ed. , *op. cit.* , pp. 293-312, già in "Journal of Hellenic Studies", LXXVII (1957), pp. 103-111 e rist. in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, ed. M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1986.

¹⁶⁹ Cfr. Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari cit. , p. 64.

¹⁷⁰ Per l'esposizione di questo tipo di sillogismi apparenti, cfr. cap. 4, 166b10-19. All'illustrazione della loro soluzione è dedicata tutta l'ampia trattazione (1784a 4-179a10) recata nel cap. 22.

¹⁷¹ Le domande ora formulate sono intese all'interno di questa *Introduzione* come il punto di partenza per una serie di considerazioni di carattere generale. Risposte più puntualmente legate ai vari aspetti e ai problemi che il testo presenta vengono fornite nell'ambito della nota n. 12 del cap. 22.

¹⁷² Cfr. *Soph. el.* 22, 179a8-10.

¹⁷³ Cfr. a questo proposito *Top.* I, 10, in part. 104a8-9, da leggersi in connessione con *Top.* I, 1, 100b23-25 e *Soph. el.* 2, 165b3-8.

ad esse, può essere considerato, visti i modi del suo proporsi nel luogo a cui ci stiamo riferendo, come un contributo importante fornito da Aristotele per la comprensione della sua concezione della proposizione.

A questo punto è bene richiamare in sintesi il senso dell'argomento, che prende le mosse dalla convinzione platonica secondo la quale, al fine di giustificare il fatto che, per poter pensare ed esprimere il pensiero, è necessario dire, ad esempio, *uomo* di ciascuno dei singoli uomini, risulta altrettanto necessario pensare che tale *uomo*, in quanto il pensiero lo isola come autonomo oggetto di intellesione, debba altrettanto autonomamente esistere, come ente sussistente, per sé, e quindi come sostanza, cioè, in senso più tipicamente platonico, come idea. In questa prospettiva, dunque, i singoli uomini non possono essere tali se non in quanto partecipano dell'idea dell'uomo e ciò spiega il conoscere che si realizza pensando, che risulta inevitabilmente consistere nella visione, intesa appunto come atto razionale, di questa partecipazione. Posto ciò, allora, volendo portare alle sue conseguenze estreme questa linea di pensiero, risulterebbe necessario ammettere un terzo uomo, guardando al quale si possa riconoscere tanto nei singoli uomini empirici quanto nell'uomo intelligibile quell'umanità che rende uomini tanto quello quanto questo, dando vita però in questo modo a processo *ad infinitum*, che, in quanto tale, risulta inaccettabile.

Da quanto brevemente detto finora appare abbastanza chiaro che, secondo Aristotele, il problema in questo contesto non è dato tanto dal terzo uomo, che sembra rappresentare per lui il punto d'arrivo di una lecita utilizzazione in chiave critica della *ratio* sottesa alla posizione platonica, quanto piuttosto, per così dire, dal secondo uomo, che costituisce l'esito diretto di tale pensiero, tendente a sostanzializzare l'universale, a intenderlo come uno ἐν παρὰ πολλῶν, un ente sussistente in sé, separato ontologicamente dagli enti sensibili e sovraordinato rispetto ad essi¹⁷⁴. Platone dunque, secondo Aristotele, commette un errore, consistente nel considerare l'universale come sostanza separata¹⁷⁵. Il luogo del

¹⁷⁴ L'uso di παρὰ si propone accanto all'uso di ἐπί, e anche di κατά, con la funzione di indicare il rapporto fra universale e particolari. La distinzione terminologica non è netta quanto la differenza nel modo di intendere questo rapporto fra Platone e Aristotele, che, criticando Platone, per designare la concezione della sostanzialità separata dell'universale sembra comunque perlopiù preferire l'uso di παρὰ. Cfr. , all'interno degli *Elenchi sofistici*, proprio il cap. 22, 178b37, 179a7. Cfr. inoltre soprattutto *An. post.* II 11, 77a5-9, dove il rapporto fra i termini in questione si fissa abbastanza chiaramente in un contesto di critica alla dottrina platonica delle idee. Sul tema, cfr. , fra gli altri, G. Fine, *The one over many*, "The Philosophical Review", LXXXIX, 2 (1980), in part. pp. 200-201 e id. , *On ideas* cit. , p. 105.

¹⁷⁵ Cfr. su questo aspetto in part. J. D. Mabbott, *Aristotle and the ΧΩΡΙΣΜΟΣ of Plato*, "Classical Quarterly", XX (1926), pp. 72-79; G. Fine, *Separation*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", II (1984), pp. 31-87; D. Morrison, *Separation in Aristotle's Metaphysics*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", III (1985), pp. 125-157; id. , Χωριστός in Aristotle, "Harvard Studies in Classical Philology", LXXXIX (1985), pp. 89-105; G. Vlastos, "Separation" in Plato, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", V (1987), pp. 187-196.

cap.22 che ci interessa è l'unico a sottolineare con forza che a tale errore si può essere indotti da un'imperfezione della λέξις, che presenta termini come *Callia* o *Alcibiade* secondo lo stesso σχῆμα di *uomo*, cioè come ὀνόματα, che sono però uguali solo quanto ad aspetto linguistico, non quanto al senso, proprio come capita, ad esempio, a verbi come τέμνειν e ὑγιαίνειν, che sono entrambi di forma linguisticamente attiva mentre l'uno ha significato effettivamente attivo, l'altro invece indica una qualità¹⁷⁶.

Nella prospettiva di Aristotele, dunque, Platone commette un errore perché la sua visione ontologica, anziché aiutarlo ad accorgersi di un'insidiosa imperfezione linguistica, peraltro risolvibile, come proprio il cap. 22 ci insegna, assumendo un diverso punto di vista, gli fa trovare con essa un'ingannevole coerenza. Si definisce così una situazione in effetti singolare, e proprio per questo di particolare rilievo: due diverse visioni dell'essere vengono qui messe a confronto in relazione alla loro capacità di non farsi fuorviare da un difetto linguistico, e quindi di guardarsi dal trovare in esso un falso puntello. Ciò significa che esse sono giudicate anche per la loro capacità di comprendere adeguatamente la λέξις e quindi di identificarne la sostanziale razionalità che, se adeguatamente colta, è l'autentico fondamento che consente di definirne i difetti e di neutralizzarli¹⁷⁷. E' soprattutto in questo che nel luogo degli *Elenchi sofistici* ora in esame la visione ontologica di Platone è proposta come perdente: la sostanzialità separata dell'idea potrebbe forse essere pensata anche in assenza del difetto παρά τὴν λέξιν costituito dall'identità di σχῆμα fra termini che indicano il particolare e termini che indicano l'universale, e quindi essere criticata a prescindere da esso, ma è comunque il fatto che alla concezione platonica si *possa* arrivare sulla sua base, e che quindi essa sia inservibile per identificarlo, a risultare qui agli occhi di Aristotele particolarmente grave, anche perché Platone non gli appare comunque, per quanto riguarda l'espressione effettiva del suo pensiero, in grado di andare al di là dell'orizzonte segnato dalla lingua storica, la quale, proprio per questa sua capacità oggettiva di non farsi realmente trascendere, impone in modo altrettanto oggettivo al pensiero il dovere di intenderla¹⁷⁸. Questa intrascendibilità delle strutture fondamentali della lingua

¹⁷⁶ Cfr. *Soph. el.* 4, 166b10-19 per la presentazione del problema e delle relative esemplificazioni.

¹⁷⁷ A questo proposito cfr. *supra*, B1b.

¹⁷⁸ Dovere al quale effettivamente Platone non si sottrae, anche se con esiti non condivisi da Aristotele. Cfr. ad es. il contenuto generale del *Cratilo* e in part. 385d 7-386e 4, dove si può notare come per Platone la ricerca sul linguaggio non possa prescindere dalla ricerca sull'essere, secondo una prospettiva che si sviluppa a partire dalla critica al relativismo impersonato da Protagora e che pone come oggetto primario della riflessione un concetto quale quello di οὐσία, che, con significato mutato, entrerà a far parte integrante del pensiero aristotelico che su queste tematiche rivela, sia pure con diversi esiti, un'impostazione analoga, a partire dal confronto critico

storica, che il pensiero, secondo Aristotele, non può non riconoscere nella loro necessità, conferisce una connotazione particolare al problema del rapporto fra lingua e ontologia, che in questo contesto è possibile vedere in un momento che potremmo definire, per Aristotele, genetico. La dottrina di Platone porta al *regressus ad infinitum* del terzo uomo, che, in quanto tale, è irrazionale e quindi inaccettabile: ne consegue un rifiuto della dottrina delle idee, ma anche di un errore linguistico consentaneo con essa, che proprio l'argomento del terzo uomo ha contribuito a rivelare meglio nei suoi contorni e nella sua portata. Il superamento di una dottrina ontologica errata giunge a legittimare, insieme, tanto una diversa dottrina ontologica quanto un modo diverso di intendere gli ὀνόματα, che Aristotele mostra di considerare veramente intelligibili solo sulla base della più radicale delle forme di riflessione, cioè il pensiero dell'essere¹⁷⁹. Appare a questo punto erroneo separare astrattamente i due punti di vista, linguistico e ontologico: se il primo è fondato sul secondo, i problemi del primo si risolvono attraverso il secondo perché i problemi del secondo si rivelano attraverso il primo. Una difficoltà παρά τὴν λέξιν, quindi, viene a definirsi di fatto, nella prospettiva di Aristotele, come una questione ontologica, perché, se analizzata in modo radicalmente problematico, trova nell'ontologia il suo stesso senso e il suo fondamento. Assumendo questo punto di vista, quindi, risulta meno difficile comprendere il fatto che l'unico luogo in cui Aristotele fornisce delle spiegazioni articolate in relazione all'argomento del terzo uomo si trova all'interno di una trattazione come gli *Elenchi sofistici* e, al loro interno, nel contesto dei problemi legati alla λέξις: è infatti in quest'opera, come si è già avuto modo di osservare¹⁸⁰, che Aristotele affronta organicamente, secondo la prospettiva metodologica per lui più appropriata, i problemi della λέξις, e, d'altro canto, i problemi della λέξις non sono realmente distinguibili in modo netto dai problemi ontologici, anzi ne rappresentano semplicemente una diversa formulazione, che ha l'effetto di dare

con la sofistica, come si è già in qualche modo nota *supra*, in B1b, chiamando in causa *Metaph.* Γ. Cfr. inoltre, per un abbozzo di distinzione categoriale e per un'analisi delle parti del discorso, *Sofista*, 255c13-e1, 259e4-6, 261c6-264b10, anch'essi testi platonici che possono essere messi in analogia relazione con il contenuto generale delle *Categorie* e del *De interpretatione*. Cfr. su questi aspetti già A. Zadro, *Ricerche sul linguaggio e la logica del Sofista*, Antenore, Padova 1961, pp. 145-152, ma anche, con prospettiva più convincente, in part. N. L. Cordero, *Aristotele critico spietato ma erede furtivo del Sofista di Platone*, in M. Migliori ed., *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 205-219. Quanto alla filosofia del linguaggio di Platone cfr., per una stimolante esposizione, Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2007, pp. 112-129. Cfr. inoltre Platone, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, pp. L-LXVIII e p. 213 nota n. 144, p. 221, nota n. 147. Per il *Sofista* nel suo insieme, si veda G. Movia, *Apparenza, essere, verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

¹⁷⁹ Cfr. *Metaph.* Γ1, 1003a20-32. Sull'argomento cfr. ancora, fra gli, E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 385-403.

¹⁸⁰ Cfr. ancora *supra*, B1b.

alla relazione fra pensiero, linguaggio ed essere, che *nel suo insieme* rappresenta l'intelligibile, il giusto grado di visibilità¹⁸¹.

Appare interessante, proprio se posta a confronto con quella, finora descritta, di Platone, la situazione che in questo contesto dobbiamo considerare come caratteristica del sofista: è nella veste di esempio volto a illustrare un tipo di argomentazione sofistica, infatti, che l'argomento del terzo uomo viene presentato nell'ambito degli *Elenchi sofistici*, e questo è un fatto che merita certamente attenzione¹⁸². Del sofista infatti, tenendo presente la definizione che ne dà Aristotele, non si deve pensare che commetta un errore ma piuttosto che induca a commetterlo il suo interlocutore¹⁸³. Per valutare correttamente l'azione del sofista, dunque, è importante capire qual è realmente l'errore dell'interlocutore che consente all'argomentazione apparente di procedere. Tale errore, secondo quanto si desume da ciò che Aristotele dice proponendo la λύσις in 179a8-10, consiste nel concedere una premessa senza fare le opportune distinzioni categoriali. E' giusto ritenere che questa in realtà si configuri non necessariamente come una situazione *di fatto* rilevata da Aristotele quanto piuttosto come una situazione da lui *teoricamente* definita. Secondo questa prospettiva infatti, che nel caso in questione trova probabilmente una delle sue migliori esemplificazioni, non è importante che un sofista reale abbia realmente attuato un'argomentazione di questo tipo: è importante piuttosto stabilire in termini razionali una situazione oggettiva, che sia tale da rendere strutturalmente possibile il proporsi dell'apparenza e che, quindi, se intesa come volontariamente sfruttata, verrà a configurarsi come sofistica mentre, nel caso in cui la si intenda come subita per ignoranza o per una qualsiasi forma di fraintendimento, sarà da considerarsi più semplicemente come un errore. Costituisce quindi un errore il fatto di mettersi nella condizione di subire una *reductio ad absurdum* valida come l'argomento del terzo uomo, ed è questo il caso effettivo di Platone, mentre è sofistico portare intenzionalmente il proprio interlocutore nella condizione di subirla, come è

¹⁸¹ Per l'originaria rilevanza della connessione fra essere e linguaggio, cfr. *Metaph.* Γ2, 1003a33-35. A questo proposito cfr. le osservazioni già proposte *supra* in B1b.

¹⁸² In relazione a questo aspetto, di Vlastos e alla lunga discussione della sua tesi s'è già detto: cfr. *supra*, nota n. 167. Al di fuori di questo ambito, cfr. ad es. G. E. L. Owen, *The Platonism in Aristotle*, in J. Barnes, J. Schofield, R. Sorabji edd., *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1975, p. 21 (già in "Proceedings of the British Academy", L (1965), pp. 125-150, rist. in P. F. Strawson ed., *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, London 1968 e in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic* cit., pp. 200-220): qui Owen, parlando del *terzo uomo* e riferendosi al *mistake about predicates* commesso da Platone che ne costituisce lo spunto, cita direttamente *Soph. el.* 22, 178b36-179a10 *come se* in esso si parlasse direttamente di Platone e non ci fosse il passaggio costituito dalla presentazione del *terzo uomo*, da ricondursi peraltro certamente al platonico *Parmenide*, nella veste di esempio, uno dei tanti, di sillogismo sofistico παρά τὸ σχῆμα τῆς λέξεως. Per ulteriori considerazioni su questo aspetto, cfr. *infra*, nota n. 12 cap. 22.

¹⁸³ Cfr. cap. 1, 165a19-27.

teoricamente possibile che faccia il sofista, o meglio chi nel farlo viene a cadere si fatto sotto il concetto di sofista, che è oggettivo quanto è oggettivo il problema ontologico e logico-linguistico che è il vero punto di riferimento dell'attenzione di Aristotele, che infatti è presente non solo negli *Elenchi sofistici* ma anche nelle altre opere a cui sopra s'è fatto riferimento. Anche la λύσις proposta da Aristotele deve essere intesa secondo questa duplice prospettiva: il non concedere senza distinguere da lui raccomandato vale in quanto tale per chi si trovi ad essere in una situazione dialettica nella quale il ruolo di chi interroga è svolto dal sofista, ma è da intendersi come invito a pensare correttamente, cioè a non concedersi le premesse senza fare le opportune distinzioni, rivolto a chi porta avanti una ζήτησις ragionando autonomamente¹⁸⁴. Assumendo un punto di vista più generale, si può dire che da queste osservazioni, che verranno ulteriormente approfondite più oltre, risulta abbastanza chiaramente che una comprensione adeguata del modo proprio di Aristotele di pensare in quest'opera la figura del sofista può essere molto importante per risolvere correttamente anche i problemi di interpretazione proposti da singole parti dell'opera¹⁸⁵.

Quanto detto finora delinea, in estrema sintesi, i contorni generali della situazione dell'argomento del terzo uomo all'interno degli *Elenchi sofistici*¹⁸⁶. E' possibile a questo punto osservare in maniera articolata il modo in cui i suoi aspetti costitutivi vengono a porsi problematicamente in relazione alla concezione aristotelica della struttura proposizionale, della quale ci stiamo occupando in questo paragrafo.

Va osservato subito che la questione del terzo uomo ha la sua radice in un problema più profondo e più ampio, che è sotteso in realtà a tutta la trattazione del sopra citato *Metaph.*A 9, nella sua connessione col *De ideis*: si tratta del problema costituito dalla μέθεξις¹⁸⁷, la partecipazione, cioè il rapporto, a cui s'è già fatto cenno sopra, che le idee, nella visione di Platone, hanno fra di loro e con gli enti sensibili, le cose di questo mondo, con la loro complessità e problematicità, con il loro darsi secondo varie relazioni e articolati legami, che però, secondo Aristotele, non hanno alcuna possibilità di avere un'autentica spiegazione sulla base di un concetto, quale la μέθεξις, che risulta ai suoi occhi del tutto vuoto di significato

¹⁸⁴ Per il concetto di ζήτησις cfr. *Metaph.* A2, 983a22; per l'utilità degli insegnamenti dialettici e della competenza che ne deriva πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, cfr. *Top.* I 2, 101a34-36 e 101a36-b4.

¹⁸⁵ Cfr. *infra*, C1 e C2.

¹⁸⁶ Per indicazioni più dettagliate in proposito cfr. ancora *infra*, la nota n. 12 del cap. 22.

¹⁸⁷ Quanto a Platone, cfr. il già citato *Parm.* 132d. Aristotele introduce il concetto in *Metaph.* A6, 987b7-14. Cfr. poi, con μετέχειν al posto di μέθεξις, *Metaph.* A9 *passim*. Si veda, come ampia trattazione relativa a vari aspetti dell'argomento, F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche* cit.

logico e ontologico. Il $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, dice infatti Aristotele stesso, $\text{o}\acute{\upsilon}\theta\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ¹⁸⁸. La ragione di ciò sta nella sostanzialità trascendente dell'idea, cioè nel fatto che il suo essere unità del molteplice è visto da Platone come uno stare al di là, al di sopra del molteplice, in una condizione di alterità e separazione rispetto ad esso. Ma il molteplice va spiegato: Aristotele lo dice chiaramente, mostrando di non accettare una forma di pensiero che lascia il mondo sensibile in una condizione di strutturale inconoscibilità. Anzi, del mondo sensibile secondo Aristotele deve e può esservi non solo una qualche forma di conoscenza ma anche vera e propria scienza¹⁸⁹. Perché il concepire le idee come sostanze separate impedisce tutto ciò? Perché l'idea, nella sua sua separatezza, nel suo costituire secondo Platone un autonomo oggetto intelligibile, non appartiene all'oggetto, non è una sua proprietà, non ne costituisce la forma che attraverso il sensibile si manifesta e si fa conoscere nella sua universalità. La forma infatti, dal punto di vista di Aristotele, è inscindibile dall'individuo sensibile che, proprio in quanto tale, ad un tempo trova in essa tanto il fondamento del suo essere ente in atto quanto, a causa di ciò, la ragione della sua pensabilità secondo una universalità capace di togliere l'individuo da una condizione di mera percepibilità sensibile, che comprometterebbe del tutto la possibilità di una sua chiara riconduzione a un sapere di carattere scientifico¹⁹⁰. La $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$, dunque, come sopra ricordato, non è nulla perché non spiega nulla: essa si trova nella condizione di una metafora che dimostra tutta la tensione di Platone verso la soluzione di un problema tanto sentito da lui quanto reso insolubile dalla radicale e insuperata distanza ontologica che la sua prospettiva pone tra la sostanza sensibile e quella intelligibile la quale, proprio a causa di questa distanza, *non può* spiegare proprio ciò in funzione della cui spiegazione è stata concepita, cioè il nostro pensare per concetti, e quindi il nostro conoscere secondo l'universale, avvertito da Platone come assolutamente imprescindibile. In questo è seguito dal suo allievo Aristotele, che si dimostra così non tanto in una condizione di opposizione speculare rispetto a Platone quanto piuttosto nella proficua posizione dialettica di chi condivide profondamente le questioni poste dal maestro pur sentendo l'esigenza di proporre soluzioni diverse

¹⁸⁸ Cfr. *Metaph.* A9, 992a24-29 ma anche, con espressione diversa che ribadisce il medesimo concetto, 991a20-22.

¹⁸⁹ Cfr. , rimanendo nel contesto concettuale della critica aristotelica alla dottrina delle idee, *Metaph.* A9, 990a34-b2; 990b34-991a1; 991a8-14; 992b7-9.

¹⁹⁰ Cfr. , ancora, a questo proposito, per la sua particolare chiarezza nell'indicare il confliggere della dottrina delle idee con la struttura e la funzione veritativa della $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ aristotelica, il già citato *An. post.* II 11, 77a5-9. Cfr. inoltre, come trattazione complessiva del tema della dimostrazione in Aristotele, M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1965, e inoltre Id. , *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi I*, Editrice Antenore, Padova 1975.

le quali, proprio in quanto sono soluzioni di *quelle* questioni, di queste ultime confermano pienamente la validità e la fertilità.

Vi è, per così dire, un luogo nel quale questa tensione scarica tutta la sua forza. Questo luogo è la proposizione: essa costituisce la sede nella quale le problematiche ontologiche e gnoseologiche sopra delineate non possono non trovare espressione, dato che alla proposizione stessa, alla struttura apofantica, è affidato da Aristotele il compito di dire il vero e il falso e quindi, proprio per questo, di rispecchiare la realtà¹⁹¹. Si è già parlato in precedenza della centralità della proposizione in generale all'interno dell'*Organon* e in particolare nel contesto degli *Elenchi sofistici*. Ora, la presenza della problematica del terzo uomo all'interno degli *Elenchi* stessi ci suggerisce, sulla base di un nesso testuale esplicito, di servirci della critica aristotelica alla dottrina delle idee allo scopo di tentare di sondare ancora più in profondità la concezione aristotelica della proposizione. La critica alla dottrina delle idee infatti, offrendoci tutte le ragioni addotte da Aristotele per rifiutare la visione platonica dell'essere ci indica anche le ragioni per le quali tale visione a suo avviso non può essere conciliabile con la concezione della proposizione come sede del vero e del falso. Se la dottrina delle idee risultasse rendere ragione e fondare il nostro modo di dire il vero e il falso verrebbe meno una ragione fondamentale per rifiutarla, anzi, a ben guardare, si potrebbe dire che cadrebbe *la* ragione fondamentale per rifiutarla. Ma essa, secondo Aristotele, non ne rende conto, non ha questa capacità fondativa, e questa, in base a quanto detto, è la principale ragione per rifiutarla, soprattutto perché, come s'è già avuto modo di osservare, l'orizzonte della ἀπόφανσις è per Aristotele intrascendibile¹⁹². La critica alla dottrina delle idee, dunque, della quale la questione del terzo uomo può probabilmente considerarsi uno degli aspetti più significativi proprio perché illustra nelle sue principali motivazioni il distacco dialettico del pensiero di Aristotele da quello di Platone¹⁹³, appare in grado di mostrarci anche la genesi, ad un tempo logico-ontologica e storica, della concezione aristotelica della proposizione o, meglio, di ciò che noi dobbiamo sforzarci di vedere in profondità nella sua struttura per cercare di intenderla correttamente, soprattutto in relazione al senso che assume, in relazione ad essa, quel concetto di verità, e di falsità, che così peculiarmente la caratterizza¹⁹⁴.

¹⁹¹ Cfr. *Cat.* 4, 2a7-10 e *De int.* 4, in part. 17a2-4, da connettere, per le implicazioni ontologiche, al contenuto generale di *Metaph.* Θ10.

¹⁹² Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

¹⁹³ Va tenuto presente che l'argomento del terzo uomo, insieme con la critica all'argomento platonico che porta alle idee a partire dai predicati relativi, è parte integrante della critica aristotelica rivolta contro i λόγοι platonici considerati ἀκρβέστεροι: cfr. *Metaph.* A9, 990b15-17.

¹⁹⁴ Indicazioni in questo senso da G. E. L. Owen, *The Platonism in Aristotle* cit. , pp. 21-26. Discutono le sue tesi, fra gli altri, W. Leszl, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee* cit. , pp. 274-277; E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit. in part. p. 212 e

E' notevole, da questo punto di vista, il fatto che negli *Elenchi sofistici* la tematica del terzo uomo venga inserita all'interno della trattazione dei problemi legati alla λέξις e, più in particolare, di quelli, fra essi, che Aristotele percepisce e risolve sulla base di un confronto tra la sua concezione delle categorie e la capacità della λέξις di essere limpida espressione delle distinzioni, delle articolazioni, delle connessioni fra le categorie stesse che tale concezione propone. Infatti solo una visione corretta di ciò di cui la λέξις è espressione linguistica consente di vedere con chiarezza nella λέξις stessa quei difetti che sono tali proprio nella misura in cui consistono in parziali sconessioni tra le forme linguistiche e le forme ontologiche alle quali gli oggetti detti appartengono. Portando la questione del terzo uomo all'interno degli *Elenchi sofistici* Aristotele sottolinea la radicalità dei problemi proposti dalla λέξις e la necessità, per risolverli adeguatamente, di chiamare in causa con forza la sua visione generale dell'essere, richiamandone il momento dialetticamente fondativo, cioè la critica alla dottrina delle idee, e quindi le sue ragioni più profonde¹⁹⁵.

pp. 230-231; G. Fine, *Owen, Aristotle and the Third Man*, "Phronesis", XXVII (1982), pp. 13-33; F. A. Lewis, *art. cit.*; A. Code, *On the Origins of some Aristotelian Theses about Predication*, in J. Bogen and J. E. McGuire edd., *How Things are* cit., pp. 101-131. Hanno rilievo in relazione al tema anche le osservazioni di M. Mignucci: cfr. Aristotele, *Analitici secondi, Organon IV*, a cura di M. Mignucci, *Introduzione* di J. Barnes, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 184-185, nota a commento del già citato *An. post.* II 11, 77a5-9.

¹⁹⁵ Non va dimenticato a questo proposito il cenno con il quale Alessandro (Alex. *In Metaph.* 85, 9-11= *De ideis*, fr. 4) afferma che Eudemo nel suo Περὶ λέξεως avrebbe fatto uso della prima delle quattro esposizioni dell'argomento del terzo uomo riportate da Alessandro stesso: cfr. al riguardo W. Leszl, *Il "De ideis"* cit., pp. 240-241 e *supra*, nota n. 168. I dati disponibili relativi al Περὶ λέξεως sono recati in F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft VIII*, Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1955, pp. 20-21, fr. 25-29 con commento alle pp. 84-87. La citazione di Alessandro costituisce il fr. 28. Importante però è anche il fr. 29, tratto dall'edizione Kühn di Galeno (cfr. *De sophisticis seu captionibus penes dictionem*, in *Claudii Galenii Opera Omnia*, editionem curavit G. C. Kühn, Lipsiae 1821-1833, vol. XIV, p. 590 e p. 593): qui Galeno dichiara che in Eudemo ci sono degli esempi, παραδείγματα, che, in assenza di ulteriori indicazioni da parte di Galeno stesso, possono essere intesi sia come esempi di tutti i sillogismi apparenti παρὰ τὴν λέξιν sia come esempi relativi solo a quelli παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, che sono gli ultimi da lui trattati. La lezione Εὐδήμου, accolta da Kühn e confermata da Gabler (*Galenii libellus de captionibus quae per dictionem fiunt*, tradidit G. Gabler, Rostock 1903), seguiti anche da R. B. Edlow, *Galen on Language and Ambiguity. An English Translation of Galen's "De Captionibus (On Fallacies)" with Introductory, Text, and Commentary*, E. J. Brill, Leiden 1977, p. 102), è stata respinta da S. Ebbesen (cfr. Id., *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistic Elenchi. A Study of post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, vol. II, p. 18), seguito da A. Schiaparelli (cfr. Ead., *Galeno e le fallacie linguistiche* cit., pp. 92 e 132), che preferiscono leggere Εὐ<θ>δήμου, con riferimento all'*Eutidemo* platonico. Questa scelta però non appare soddisfacente: infatti, la lezione Εὐ<θ>δήμου non è positivamente giustificata dai mss. e inoltre va tenuto presente che nell'*Eutidemo* non ci sono né gli esempi di tutti i sillogismi apparenti παρὰ τὴν λέξιν né c'è un esempio effettivamente relativo a quelli παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως. In entrambi i casi, quindi, il riferimento all'*Eutidemo* appare poco plausibile. Inoltre, il *De captionibus in dictione* è un'opera fortemente sistematica: sembra più probabile quindi che Galeno, aristotelico in logica, si riferisca a un trattato sistematico quale doveva essere il Περὶ λέξεως del peripatetico Eudemo, come fa Alessandro, piuttosto che a un dialogo platonico, privo, per la sua stessa impostazione, di intenti di esaustività. Dunque, nell'ipotesi, così motivata, che Galeno si riferisca a Eudemo, è possibile integrare la testimonianza

Della λέξις fa parte la struttura proposizionale, cioè la relazione fra nome e verbo in cui si manifesta linguisticamente la relazione logica fra soggetto e predicato. Questa relazione logico-linguistica viene fatta oggetto di riflessione da parte di Aristotele, che, per essa, non propone alcuna struttura alternativa né alcuna modifica¹⁹⁶. A suo avviso infatti la proposizione va usata così com'è, come ci è offerta dalla λέξις, ma soprattutto va compresa in termini logici e filosofici, cioè nel suo senso ultimo, nel quale si rivelano le sue possibilità veritative. Sopra s'è detto che per Aristotele la dottrina platonica delle idee non rende conto della proposizione, non è conciliabile con essa. Perché? Perché questa concezione di Platone, secondo l'interpretazione che ne dà Aristotele, che risulta particolarmente chiara nel luogo degli *Elenchi sofistici* a cui abbiamo finora fatto riferimento, ha l'effetto di rendere formalmente falsa qualsiasi proposizione che sia enunciata secondo le forme della ἀπόφανσις definite nel *De interpretatione*, cioè, nella prospettiva di Aristotele, secondo le uniche forme possibili. L'idea platonica infatti, nel suo essere ente intelligibile e trascendente¹⁹⁷, non è nell'oggetto, non gli appartiene, non lo costituisce strutturalmente, e quindi ogni proposizione che attraverso la copula dica che il soggetto è il predicato, che il predicato cioè appartiene al soggetto e lo costituisce nel suo essere e nella sua pensabilità, risulta in linea di principio falsa, in quanto non capace di riflettere la realtà, di esserne la corretta proiezione linguistica. Accettare la prospettiva platonica, dunque, significherebbe secondo Aristotele rendere insignificante e strutturalmente ingannevole quella forma del dire, la proposizione, che a suo avviso, stando a quello che egli ci dice nel *De interpretatione*, è l'unica possibile, costituendo un orizzonte razionalmente intrascendibile. L'impossibilità in cui si trova la dottrina delle idee di giustificare questo insuperabile orizzonte logico-linguistico, che in quanto tale può essere solo spiegato e non discusso, costituisce per Aristotele la conferma della giustezza della sua prospettiva ilemorfica che, definendo l'ente

di Alessandro. Infatti, possiamo dire, cosa che non risulta direttamente dal cenno di Alessandro, che nel Περὶ λέξεως ci sono sicuramente esempi dei sillogismi apparenti παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως e probabilmente anche di tutti quelli παρὰ τὴν λέξιν. Questo è un dato oggettivo che consente di ritenere che l'argomento di Eudemo sia uno di questi esempi e, tenendo conto di *Soph. el. 22*, molto probabilmente, confermando l'ipotesi di W. Leszl (cfr. *Il "De ideis"* cit., p. 241), del primo gruppo. A questo punto, però, se l'argomento di Eudemo equivale alla prima esposizione di Alessandro, che è un variante concettualmente non differente dalla quarta, diventa fondamentale, come elemento per l'interpretazione di entrambe le esposizioni, quanto Aristotele dice in *Soph. el. 22*. Ciò costituisce un ulteriore spunto di riflessione sui rapporti fra problemi linguistici e problemi ontologici nel pensiero di Aristotele.

¹⁹⁶ Cfr. le considerazioni proposte in merito *supra*, B1b.

¹⁹⁷ Cioè ente ideale, oggetto autonomo: cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, p. 153. Così sono intese da Aristotele le idee platoniche; per un'interpretazione diversa, che in relazione ad esse rende meno netto il concetto di trascendenza, cfr. soprattutto l'ormai classico *Platone e la dottrina delle idee* di sir David Ross (trad. it. a cura di G. Giogini, Il Mulino, Bologna 1989, 1ª ed. Oxford Clarendon Press, Oxford 1951) in part. pp. 291-313.

come sinolo costituito dall'immanenza della forma nella materia, si propone come l'adeguato corrispettivo ontologico della struttura proposizionale, capace di porre le condizioni reali di una sua possibile verità, nella misura in cui ciò risulta impossibile per la concezione platonica dell'idea¹⁹⁸. Con l'unione del predicato al soggetto per mezzo della copula, dunque, diventa formalmente possibile dire la verità, perché il predicato è nel soggetto, gli appartiene, ne costituisce l'essere e quindi, attraverso l'universalità, anche la pensabilità. Per questo, come sopra ricordato, secondo Aristotele la $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ è nulla: essa, infatti, mantenendo ferma la trascendenza dell'idea, non è in grado di creare le condizioni di possibilità della verità, le cui forme enunciative, apofantiche, sono non solo generalmente usate, ma anche riconosciute, e quindi non superate, da Platone, come risulta dal *Sofista*, nel quale a riguardarle è un breve cenno la cui mancanza di sviluppo e di coerente giustificazione teorica non può non apparire ad Aristotele, che lo riprende con ben altra ampiezza e articolazione nelle *Categorie* e nel *De interpretatione*, come un segno della strutturale incapacità del pensiero platonico di di renderne conto adeguatamente¹⁹⁹. Questo compito è invece svolto in modo soddisfacente, secondo Aristotele, dalla concezione dell'ente come sinolo, che si afferma, come visione ontologica alternativa, sulla base della critica alla dottrina delle idee, la quale si pone quindi alla base non solo della visione dell'essere ma anche della logica e della linguistica di Aristotele²⁰⁰.

Quanto detto finora infatti suggerisce di svolgere qualche ulteriore considerazione. Innanzitutto va sottolineata la natura relazionale del sinolo, costituita in primo luogo, ma non solo, dalla presenza nella materia della forma. La forma, infatti, nel suo costituire l'ente individuale quanto alla sua struttura fondamentale, detta anche le condizioni alle quali gli accidenti possono riferirsi al soggetto. Il singolo uomo, ad esempio, è costituito bensì dal suo essere uomo, cioè animale razionale, ma questa sua forma, attualizzando la materia e rendendola visibile e pensabile in atto, consente che a questo ente possa appartenere un predicato come *conoscitore della grammatica*, non consentendo invece che ad esso possa appartenere un accidente come *volante* e facendo sì, d'altro canto, che un accidente come *colpito da un corpo contundente* prenda, se appartenente a un ente come un uomo, un significato che non avrebbe se si desse

¹⁹⁸ Cfr. per il concetto di sinolo in part. *Metaph.* Z 11, in part. 1037a25-b7; M2, 1077b5-11.

¹⁹⁹ Cfr. *supra*, nota n. 178.

²⁰⁰ Cfr. ancora *De int.* 4, 17a2-4, dove logica e linguistica sono aggregate dal concetto di verità in un'organica trattazione unitaria il cui senso può essere compreso dunque solo ponendola in relazione con l'ente rispecchiando il quale il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ è vero (e quindi è come vero: cfr. *Metaph.* E 4, 1027b17-23), essendo giustificati dalla struttura di *questo* ente i vari significati della verità e l'adeguatezza delle forme linguistiche nelle quali essa viene detta.

il caso che appartenesse a un altro ente, come un albero o una pietra²⁰¹. Il sinolo è appunto questo insieme strutturato di relazioni, la cui complessità articola e rende pensabile l'unità dell'ente, che viene espressa, nel lessico aristotelico, dalla coppia di verbi εἶναι e ὑπάρχειν, dal significato convergente, dato che l'εἶναι copulativo, nell'indicare ciò che il soggetto è, esprime lo stesso contenuto che anche lo ὑπάρχειν esprime indicando ciò che al soggetto appartiene, affermando così da punti di vista diversi, che insieme si rivelano insuperabili, la natura intrinsecamente relazionale dell'ente²⁰², le cui varie forme, corrispondenti ad

²⁰¹ E' per la priorità dell'atto sulla potenza che si deve ritenere che l'ente in atto non sia in potenza qualsiasi cosa ma solo certe cose (cfr. *Metaph.* Θ5, 1047b35-1048a2), la cui pensabilità in termini di possibilità è fondata proprio sulla realtà attuale dell'ente, determinata dalla forma: cfr. *Metaph.* Θ8, in part. 1049b12-17. Dell'accidente non vi è ἐπιστήμη, perché essa è solo del necessario (cfr. *Metaph.* E2, 1026b2-1027a28), ma c'è comunque pensiero, non essendo l'accidente, in quanto possibile, irrazionale, non potendo, se attribuito con verità come predicato, contraddire la nozione del soggetto: cfr. *Top.* II 2, 109b30-38 (per il contenuto generale di *Top.* II si veda soprattutto O. Primavesi, *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1996). Cfr. inoltre, *inter alia*, per la presenza significativa di λόγος a indicare la forma nel sinolo, e quindi, di conseguenza, la razionalità che essa vi infonde rendendolo strutturalmente pensabile, *Metaph.* Z 15, 1039b20- 1027a28.

²⁰² Per l'unità del πρᾶγμα e la sua conoscibilità cfr. ad es. *Metaph.* Z 11, 1037a19-20 e il contenuto generale di Z 12. Quanto ad ὑπάρχειν, si tratta del verbo di cui Aristotele, in contesti molto tecnici (cfr. soprattutto *De int.* 7, 17a38-b3 e *passim* e *An. pr.* I 1, 24a16-22 e *passim*), preferisce servirsi per designare la relazione predicativa, equivalente, quanto all'oggetto logico che designa, a quella che prevede l'uso di εἶναι, con la differenza data dal fatto che con ὑπάρχειν si dice che il predicato appartiene al soggetto (B appartiene a A) mentre con εἶναι si dice che il soggetto è il predicato (A è B). *Appartenere* è una possibile traduzione, che si adotta seguendo A. Zadro (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Z. , Loffredo, Napoli 1999); cfr. comunque, in relazione ai luoghi citati, *sussistere* (Aristotele, *De interpretatione*, a cura di E. Riondato, Antenore, Padova 1957) e *inerire* (Aristotele, *Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969). Negli *Elenchi sofistici* ὑπάρχειν ricorre proprio nel cap. 22, in 178a7-8 (qui Fait traduce con *convenire* e Zanatta con *essere presente*, il quale però, nel tradurre il luogo del *De int.* a cui ci stiamo riferendo, sceglie *appartenere*: cfr. Aristotele, *Della interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992), dove è posto in relazione con le articolazioni categoriali che costituiscono il fondamento della λύσις oggetto del capitolo, in coerenza col contenuto di *An. pr.* I 37, 49a6-9. Va notato che ὑπάρχειν già in Platone mostra di avere *anche* questo significato sia pure con connotazioni meno definite ma comunque significative in quanto capaci di rivelare almeno un abbozzo di analisi. Cfr. ad es. *Prot.* 345a 5-6, dove si accenna a un ὑπάρχειν πρῶτον che concettualmente deve precedere lo ὑπάρχειν ἔπειτα, ma anche *Phaed.* 269d 4-5, dove si propone un ὑπάρχειν φύσει volto a indicare ciò che caratterizza più autenticamente un soggetto. Cfr. inoltre *Parm.* 151a 6-7, dove ὑπάρχειν è usato impegnativamente per indicare l'appartenere dell'essere all'uno. Nei dialoghi sembra prevalere comunque abbastanza chiaramente l'uso intransitivo di ὑπάρχειν, volto a indicare l'esserci effettivo, il sussistere, come ad es. in *Resp.* 458a5, in *Tim.* 29b1 o in *Leg.* 903c 3-4 con significativa connessione col concetto di οὐσία. Aristotele, dunque, assume questo verbo da Platone, ne accentua moltissimo, all'interno dei testi sopra ricordati, il significato relazionale e se ne serve per descrivere ciò che accade all'interno della proposizione, cioè della struttura logico-linguistica che riproduce la struttura dell'ente. Questo fatto può essere visto come una testimonianza oggettiva, che si manifesta sul piano terminologico, dell'incidenza della critica alla dottrina delle idee nella fondazione della logica di Aristotele: l'uso così esplicito dello ὑπάρχειν relazionale ha la funzione di esibire semanticamente proprio ciò che non può essere costitutivo dell'idea platonica, cioè lo stare in un soggetto, l'appartenervi appunto come una sua proprietà e quindi in questo senso essere ad esso relativa (cfr. in questo senso anche *Metaph.* A9, 990b15-17 e *Alex. In Metaph.* 82, 11-83, 33= *De ideis*, fr. 3 Ross). Il proporsi di un verbo come ὑπάρχειν,

altrettante possibilità semantiche, sono analizzate nelle *Categorie* e nei *Topici*, opere, come già si è notato, strettamente connesse fra loro in quanto entrambe volte, sia pure con modalità differenziate, a definire tutte le possibili forme della semanticità alle quali qualsiasi proposizione possa essere riconducibile²⁰³.

Va notato, a questo proposito, il fatto che l'uso, così caratteristico e pregnante, dello ὑπάρχειν aristotelico sarebbe privo di senso se si prescindesse, nel volerlo intendere, dalla critica alla dottrina delle idee, e in particolare da quel suo punto focale che è l'argomento del terzo uomo. Il verbo in questione, infatti, si ridurrebbe a illustrare un semplice rapporto linguistico, privo della capacità di esprimere il vero e il falso, che invece, nella prospettiva aristotelica, è intrinsecamente costitutiva della proposizione. E' perché la proprietà appartiene ontologicamente all'ente che è possibile che al livello logico linguistico il predicato appartenga al soggetto: se ciò non si desse, se cioè la realtà non fosse costituita dall'immanenza dell'universale, l'uso di ὑπάρχειν sancirebbe la necessaria falsità di ogni possibile proposizione, privata proprio dalla sua forma della possibilità di riflettere la struttura della realtà, mentre nella visione di Aristotele è proprio la sua forma che consente alla proposizione di essere sempre, in linea di principio, vera o falsa.

Tutto questo sembra trovare una significativa conferma nel fatto che un termine come ἐρμηνεία dà il titolo al trattato aristotelico al quale finora ci si è riferiti indicandolo, secondo una tradizione consolidata, col titolo latino *De interpretatione*²⁰⁴. Il termine in questione infatti ha nell'uso aristotelico

dunque, trova la sua vera spiegazione non solo nell'esigenza di rispecchiare con un termine semanticamente idoneo l'unità intrinsecamente relazionale che il πρᾶγμα ha nella visione aristotelica ma anche nella consapevolezza del fatto che tale termine ha la capacità oggettiva, in rapporto a tale visione, di indicarne costantemente la genesi, che, data la sua natura dialettica, di questo uso del termine stesso costituisce la più radicale giustificazione. L'uso di ὑπάρχειν, che ha l'effetto di sostituire e nel contempo chiarire il senso di εἶναι all'interno della proposizione, si propone dunque come l'esito oggettivo sul piano terminologico del rifiuto radicale del μετέχειν platonico presente in *Metaph.* A9 (cfr. *supra*, note nn. 187 e 188), che vede nel μετέχειν stesso una relazione *impossibile*, cioè un'impossibile lettura relazionale dell'εἶναι delle idee, viste come idonee solo a essere dette da mere tautologie, apparendo, in definitiva, proprio per la natura del loro εἶναι ὄντως (cfr. ad es. *Soph.* 248a11) nella veste di molteplici riproduzioni dell'essere eleatico, incapaci di relazionarsi tra loro e con le cose empiriche delle quali pure dovrebbero costituire il senso. Per un'interpretazione tendente ad attenuare in qualche modo lo stacco netto ora individuato tra il μετέχειν platonico e lo ὑπάρχειν aristotelico, ottenuta osservando soprattutto il rapporto fra lo ὑπάρχειν stesso e il μετέχειν inteso come rapporto fra le idee, si veda l'articolata analisi di A. Zadro (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Z. cit., pp. 60-67). Per una prospettiva diversa, che prescinde dall'osservazione dei presupposti ontologici dell'uso aristotelico di ὑπάρχειν, cfr. J. Barnes, *Grammar on Aristotle's Terms* cit., in part. pp. 183-187.

²⁰³ Cfr. *supra*, paragrafo B2b.

²⁰⁴ Per quanto riguarda ἐρμηνεία, va osservato che il termine ricorre già in Platone (cfr. *Theaet.* 209a5, *Epin.* 984e2, *Resp.* 524b1-2), denotando un'area semantica affine, pur essendo certamente più generica e per nulla tecnicamente definita, rispetto a quella che, sulla base del contenuto del *De int.*, sembra attribuirgli Aristotele, che anche in questo caso, per quanto riguarda la scelta di termini importanti per il suo pensiero, sembra rifarsi a Platone, dal quale li accoglie

un'intrinseca, e quindi imprescindibile, connotazione di tipo semantico, indicando l'operazione dell'esprimere o del tradurre, che implica strutturalmente la presenza tanto di un oggetto quanto di una forma espressiva nella quale tale oggetto viene ad essere rappresentato. Nel caso delle forme proposizionali distinte e poste variamente in relazione fra loro nel περί ἑρμηνείας tale oggetto dell'esprimere, che a questo esprimere impone un inevitabile impegno veritativo, è costituito dalla struttura stessa del πρᾶγμα, dell'ente, caratterizzata dalla presenza della proprietà nell'ente stesso. La proposizione è vista qui nel suo costituire una ἑρμηνεία perché traduce al livello logico-linguistico non un oggetto particolare ma la struttura generale dell'oggetto cioè, aristotelicamente, il suo essere sinolo, che è costitutivo di ogni ente possibile. Ogni ente, proprio in quanto sinolo, ha una sua forma, che ne costituisce l'essenza, e degli accidenti, che, per così dire, narrano la sua storia, ma la struttura del sinolo, cioè la forma dell'essere ente, è la stessa per tutti gli enti possibili, ed è questa realtà formale che viene espressa nelle forme proposizionali del *De interpretatione*, nel cui ambito dunque la natura formale della trattazione non è tale in quanto priva di semanticità, il che contraddirebbe il suo stesso senso, indicato, come sopra s'è detto, dal titolo, ma piuttosto in quanto esprime la forma generale degli enti.

Viene a rivelarsi in questo modo la natura peculiare della logica di Aristotele, che non deve essere intesa come un sistema di pure relazioni concettuali ma piuttosto come una rappresentazione articolata delle strutture generali della realtà. Questo fatto impone, di conseguenza, un'applicazione molto cauta ad essa dell'idea di formalità, che non può essere fatta consistere in un prescindere dal contenuto ma piuttosto nell'avere un contenuto formale che non può che essere, nel senso che finora si è cercato di chiarire, un contenuto ontologico, dotato di caratteristiche peculiari e quindi di altrettanto peculiari virtualità fondative. Se può considerarsi questa la natura della logica di Aristotele, non si può non ribadire quanto si è venuti finora dicendo, e cioè che l'elemento che va pensato come suo fondamento ultimo è costituito dalla critica alla dottrina platonica delle idee, nella quale si trovano, dialetticamente articolate, le ragioni

mutandone il significato secondo modalità che all'analisi risultano variabili di caso in caso. Per il significato di ἑρμηνεία in Aristotele in relazione al *De int.*, il cui contenuto deve essere inteso come un insieme di connotazioni del significato del termine che ne costituisce il titolo, cfr. senz'altro Aristotele, *De interpretatione*. a cura di A. Zadro cit., pp. 164-176. Nell'ambito dei *Soph. el.* il termine non compare direttamente, ma è presente il verbo che vi corrisponde, ἑρμηνεύειν, nel cap. 4, in 166b11, proprio in occasione della presentazione dei sillogismi apparenti παρά τὸ σχῆμα τῆς λέξεως. Qui il significato del verbo sembra senz'altro doversi collegare a quello che il sostantivo assume dal contenuto del *De int.*, aggiungendovi la connessione con le distinzioni categoriali, che sono strutturali quanto imprescindibili nel dire enunciativo e che nel *De int.*, che di ciò si occupa come i *Soph. el.* anche se da un punto di vista diverso, non vanno considerate come assenti ma piuttosto come implicite. Quanto alla presenza di ἑρμηνεύειν nei *Soph. el.* cfr. *infra*, cap. 4, nota n. 21 per qualche ulteriore osservazione.

profonde della visione dell'essere di Aristotele e quindi, di conseguenza, anche della genesi della concezione del λόγος a cui è assegnato il compito di esserne espressione, che Aristotele stesso cerca di modellare nei termini di un accurato, e veritativo, isomorfismo, che ha nella proposizione la sua struttura portante.

B3b. Elenchi sofistici e retorica: alcune osservazioni.

Fino a questo momento si è parlato degli *Elenchi sofistici* ponendoli in connessione, oltre che con la *Metafisica*, punto di riferimento sempre imprescindibile, soprattutto con le altre opere dell'*Organon*, che è certamente l'ambiente naturale entro cui muoversi subito per mettere in evidenza gli elementi strettamente necessari per tentare di illustrare la natura dell'opera della quale ci stiamo occupando. E' possibile comunque, per metterne a fuoco qualche altro aspetto significativo, osservare alcune caratteristiche delle relazione fra gli *Elenchi sofistici* e un'opera collocata dalla tradizione al di fuori dell'*Organon*, la *Retorica*, che però è molto vicina, per il suo contenuto, alle opere che dell'*Organon* fanno parte, alle quali, peraltro, fa esplicitamente riferimento in più d'una occasione²⁰⁵.

Si può affermare innanzitutto che l'atto costitutivo dell'argomentazione sofistica, nel suo darsi concreto di fatto storico, è di natura retorica, anche se non viene considerato esplicitamente in questo senso negli *Elenchi sofistici*, che tendono a occuparsi più specificamente della struttura logica delle argomentazioni considerate, cioè di quello che hanno di non storico.

L'atto costitutivo in questione, della cui natura sappiamo qualcosa dalla *Retorica*, è l'identificazione corretta dell'interlocutore, che per il sofista è assolutamente essenziale in funzione del particolare tipo di persuasione che intende realizzare: senza l'ignoranza dell'interlocutore, infatti, non si può realizzare effettivamente l'inganno sofistico, che è appunto il tipo di persuasione a cui il sofista mira. Ciò può essere compreso, d'altro canto, tenendo presente il senso che Aristotele conferisce agli *Elenchi*, ai quali di fatto assegna lo scopo primario di creare un interlocutore non ignorante²⁰⁶. Si può dunque semplicemente affermare che un lettore che abbia assimilato il contenuto degli *Elenchi sofistici* è per il sofista il peggiore interlocutore possibile, e quindi, sofisticamente, sarebbe un errore avviare con lui una discussione, perché nessun inganno, nessuna persuasione riuscirebbe. Il risultato, di conseguenza, sarebbe contrario a quello

²⁰⁵ Cfr. per gli *Analitici secondi*, *Rhet.* I 2, 1356b9-10; per gli *Analitici primi* 1357a29-30, b24-25; II 25, 1403a4-5, 12. Per i riferimenti ai *Topici*, cfr. I 1, 1355a28-29; I 2, 1356b12-13; II 22, 1396b3-4; II 23, 1398a28-29; II 25, 1402a34-35; II 26, 1403a31; III 18, 1419a24-25.

²⁰⁶ Cfr. *Soph. el.* 1, 164b25-27. Per il nesso fra retorica e persuasione, cfr. *Rhet.* I 2, 1355b25-26. Per una visione d'insieme sul contenuto generale della *Retorica* cfr. Aristotele, *Retorica e poetica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 2004.

auspicato, che è costituito dalla vittoria foriera di fama e guadagni²⁰⁷. Essa identifica il sofista in termini non logici, ma storici, e quindi in termini di $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, come soggetto etico capace di proporsi dei fini e di attuare dei mezzi per conseguirli in determinate circostanze reali. L'errore del sofista nel caso prospettato, che è dunque un errore pratico consistente nel non saper raggiungere uno scopo prefissato, è da interpretare però, più specificamente, come un errore tipicamente retorico, avendo a che fare, come s'è detto, con la mancata persuasione²⁰⁸. Non si tratta di un errore logico, perché precede l'inizio dell'argomentazione, e non è neanche un errore dialettico nel senso più lato del termine, perché al dialettico descritto nei *Topici* interessano proposizioni e problemi, non la persona dell'interlocutore, soprattutto in ordine alla volontà di ingannarlo, che nel dialettico autentico non sussiste affatto²⁰⁹. Il sofista considerato da Aristotele, dunque, è proprio costituito, come figura degna di essere studiata, dal fatto di astenersi dall'errore in questione, cioè di compiere un atto preliminare che sta di diritto nell'ambito generale della retorica e che negli *Elenchi sofistici* è lasciato nella condizione della implicitezza. In altri termini, si può affermare che, se è rilevante per Aristotele parlare di argomentazione sofistica e non semplicemente di argomentazione apparente, cioè parlare in termini non soltanto logici ma anche storici, è in virtù del fatto che, storicamente, c'è chi, animato da uno scopo fraudolento, compie correttamente un atto tipicamente retorico quale quello di s'è detto ora.

E' possibile osservare attraverso alcuni passaggi il modo in cui, nel rapporto tra il sofista e la retorica, questa dimensione delle scelte e delle intenzioni si intreccia con la dimensione logica. In un luogo della *Retorica*, infatti, a proposito di entimemi definiti non sillogistici che rappresentano la versione retorica di un tipo di sillogismi apparenti recati negli *Elenchi sofistici*, Aristotele dichiara che essi sono stati risolti negli *Analitici primi*, assicurandoci quindi la paragonabilità sul piano formale dei due ambiti²¹⁰. Va detto infatti che il carattere non sillogistico degli entimemi non consiste qui nel fatto che essi non sarebbero sillogismi, perché in effetti secondo Aristotele gli entimemi sono sillogismi di un

²⁰⁷ Cfr. *Soph. el.* 11, 171b25-27. Gli eristi invece disputano τῆς νίκης αὐτῆς χάριν.

²⁰⁸ A proposito della connessione fra il sillogismo sofistico e la persuasione, cfr. già, sia pure in un contesto concettuale molto diverso, S. Bonaventura, secondo il quale *sophisticatio est persuasio ordinata ad decipiendum* (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae *Opera Omnia*, Quaracchi 1882-1902, vol. II, p. 498, arg. 3).

²⁰⁹ Sofista e dialettico non hanno la stessa προαίρεσις: cfr. *Rhet.* I 1, 1355b17-21.

²¹⁰ Cfr. *Rhet.* II 25, 1403a2-5. In proposito cfr. *supra*, paragrafo B1d, nota n. 129. A proposito dell'entimema, cfr. M. F. Burnyeat, *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, in A. Okseberg Rorty ed., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley 1996, pp. 88-115.

certo tipo²¹¹. Il carattere non sillogistico indica piuttosto il fatto che questi entimemi sono tali per cui, qualora la loro struttura formale venga esplicitata e portata in piena visibilità, risultano non dotati di validità logica, e dotati invece della struttura logica solo apparentemente valida che, nelle sue varie forme possibili, è l'oggetto specifico degli *Elenchi sofistici*. Questa espressione, *non sillogistico*, viene dunque usata in un senso sostanzialmente uguale a quello in cui la si usa negli *Elenchi sofistici*. Tenendo conto anche di quanto detto ora, si può aggiungere qualche altra considerazione. S'è detto che l'entimema apparente è tale perché, svolto, cioè, per così dire, fatto espandere fino a raggiungere compiuta forma sillogistica (intesa in senso esteriore, come struttura visibile), rivela di non avere forza sillogistica, cioè di essere dotato di un'ossatura solo apparentemente sillogistica. Nonostante questo, però, l'entimema apparente di fatto è inserito nella retorica come sua parte integrante, anche se Aristotele stesso, nel contesto della sua articolata esposizione, si lascia sfuggire una valutazione di fondo dal carattere fortemente negativo, se non sull'entimema apparente in generale, certamente su uno dei modi del suo proporsi²¹². La cosa notevole è che la sua persuasività viene in realtà a coincidere con l'inganno, ponendosi quindi nella posizione di massima distinguibilità dalla validità²¹³. L'entimema apparente, però, nonostante questo, è comunque persuasivo, e quindi di fatto interno alla τέχνη retorica. Colui che è ingannato infatti è, sia pure in una maniera particolare, persuaso, accettando e credendo valido l'entimema apparente: pensare che egli sia persuaso non credendolo valido e non accettandolo è infatti contraddittorio, dato che la persuasione nasce proprio dall'essere a torto o a ragione convinti del valore degli argomenti proposti a sostegno della tesi, che di per sé non è immediatamente persuasiva: se lo fosse risulterebbe non solo inopportuno ma addirittura superfluo l'intervento del retore, il quale, dal canto suo, non userebbe l'entimema apparente se non fosse persuasivo. La situazione dell'entimema apparente, quindi, è diversa da quella del sillogismo apparente, la cui apparenza è di per sé sufficiente a farlo escludere dall'ambito della logica. L'ammissibilità alla logica, infatti, è legata intrinsecamente alla validità, e a nient'altro: per questo il sillogismo apparente è fuori dalla logica, e la trattazione che Aristotele ne fa negli *Elenchi sofistici* ha lo scopo esclusivo di indicare le motivazioni della sua esclusione. Lo scopo istituzionale costituito dalla persuasione, invece, ha l'effetto di far entrare di diritto il sillogismo apparente nella retorica col ruolo di nucleo pseudologico, formalmente ben riconoscibile, dell'entimema apparente, col risultato di consentire di vedere negli *Elenchi*

²¹¹ Cfr. *Rhet.* I 2, 1356b4-5; II 24, 1400b36-1401a1.

²¹² Cfr. *Rhet.* II 24, 1402a24-28.

²¹³ A differenza dell'entimema reale: cfr. *Rhet.* II 23

sofistici un elemento costitutivo della retorica, trovandosi in essi le ragioni definitive, che devono essere conosciute dal detentore della τέχνη, dell'inconsistenza, logica e non retorica, degli entimemi apparenti²¹⁴. In questo senso gli *Elenchi sofistici* si qualificano come un luogo nel quale, per così dire, si sovrappongono settori di due materie peraltro ben distinguibili, caratterizzate entrambe dalla tensione sussistente fra il protagonista storico considerato, rispettivamente il retore e il sofista, e le forme strutturali, oggettive e inevitabili, che l'agire nella storicità dei due protagonisti in questione non può non dimostrare, nel suo proporsi, come costitutive di sé. I due protagonisti in realtà si distinguono, e si distinguono per il fine oggettivo, e distintivo, che la loro attività strutturalmente possiede. Ciò che giustifica l'esistenza della retorica è la ricerca dei mezzi idonei all'ottenimento della persuasione di un determinato uditorio. Tutto ciò che si trova in questa condizione è oggettivamente tecnico. Dunque il retore *può* usare l'entimema apparente tutte le volte in cui esso è mezzo idoneo al suo scopo specifico. Può: non deve. Egli infatti può benissimo usare, ad esempio, un entimema basato su una prova, che è definito da Aristotele sillogistico, e quindi ottenere lo scopo della persuasione per mezzo di un entimema che, svolto nella condizione più ampia dell'esplicitezza sillogistica, risulta oggettivamente necessario²¹⁵. Il sofista invece *deve* usare il sillogismo apparente, perché il suo scopo specifico, è l'inganno, foriero di fama e guadagni o di vittoria²¹⁶. Deve: se ci si trova di fronte a chi non lo fa, cioè a chi usa un sillogismo valido, non ci si trova di fronte a un sofista, e la stessa cosa accade quando qualcuno *crede* di usare un sillogismo valido che in realtà è apparente: in questo caso infatti costui non inganna ma si inganna e, dialogando, inganna non volendo ingannare, e infatti chi si trova in questa condizione non solo non è sofista ma è piuttosto l'interlocutore ideale del sofista, cioè colui che non sa distinguere fra un sillogismo reale e un sillogismo apparente. Questa distinzione apre la strada a una casistica significativa: il retore che voglia difendere con un entimema apparente una tesi che sa falsa o che considera oggettivamente ingiusta è retore perché usa l'entimema, che è un sillogismo abbreviato, ma è anche, oggettivamente, sofista, perché inganna consapevolmente nello stesso modo in cui lo fa il sofista. D'altro canto, il retore che difende una tesi che ritiene giusta o vera con un entimema apparente, giudicato lo strumento più efficace in relazione al suo uditorio, è retore ma non sofista, come è retore ma non sofista il retore che difende una tesi che errando ritiene giusta o vera con un entimema apparente. Queste distinzioni servono a provare a mettere in evidenza i due piani che nella trattazione

²¹⁴Cfr. *Rhet.* I 2, 1356a3-4.

²¹⁵Cfr. *Rhet.* I 2, 1357b1-21.

²¹⁶Cfr. *supra*, nota n. 207.

aristotelica di queste materie sono strutturalmente connessi fra loro in una maniera che sembra costituire un approccio peculiare, tipico, alla realtà intesa, in termini aristotelici, come oggetto di vera e propria conoscenza: si tratta del piano etico, quello delle προαιρέσεις possibili, definibili nei loro rapporti a prescindere dai soggetti empirici che storicamente le possono attuare, e del piano logico, quello costituito dal λόγος e dalle sue strutture oggettive, riconoscibili come tali²¹⁷. Le identità del sofista e del retore non vengono proposte da Aristotele come veramente comprensibili sulla base dell'analisi e della narrazione di fatti storici individuali e irripetibili, perché questi, come tali, si propongono come oggetti di conoscenza in quanto materia, non in quanto forma: sono cioè fenomeno, non fondamento, il quale è invece visibile, o meglio intelligibile, nelle categorie strutturali dell'etica e della logica, che costituiscono dei veri e propri τύποι immanenti alla prassi, della quale costituiscono le regole e i limiti, cioè l'intrinseca razionalità. E' il rientrare e il non rientrare in tali luoghi che definisce il senso dell'agire e quindi l'identità formale del soggetto di volta in volta considerato, il quale, a prescindere dalla sua concreta identità storica narrabile solo secondo accidenti, tale identità formale può di volta in volta mutare risultando comunque sempre strutturalmente comprensibile, cioè rispondente a regole la cui natura è indicata dalle opere sulle quali stiamo riflettendo secondo una prospettiva di confronto legittimata dal fatto che Aristotele stesso la propone, direttamente e indirettamente²¹⁸. L'analisi della struttura razionale dell'uomo, della quale fanno parte con uguale diritto tanto la προαίρεσις quanto le forme strutturali del λόγος, si propone direttamente come strumento per cogliere ciò che di universale, cioè, in termini aristotelici, di veramente conoscibile, c'è nella storicità, nella quale Aristotele si sforza di trovare forme di razionalità, con gli individui a fare da materia e il λόγος a costituire il senso del loro agire, rispetto al quale essi, se guardati nella prospettiva di Aristotele e quindi con da un occhio che voglia e sappia vedere καθόλου, non si costituiscono come eccezioni ma solo come esempi, manifestazioni, che rispondono agli schemi formali che la razionalità individua per loro, rendendoli così autenticamente pensabili.

C. RIFLESSIONI CONCLUSIVE SUL PROTAGONISTA DELL'OPERA.

C1. La definizione del sofista.

C1a. *La definizione aristotelica.*

E' possibile affermare che il primo capitolo degli *Elenchi sofistici* reca in sé una definizione fondamentale del sofista, che può essere messa a fuoco

²¹⁷ Cfr. *Rhet* I 1, 1355b17-21, dove con molta chiarezza si propone questa impostazione a proposito dei rapporti fra dialettico e sofista.

²¹⁸ La tematica degli entimemi apparenti di *Rhet* II 24 oggettivamente si rifà agli *Elenchi sofistici*, al cui interno vi è, a conferma, il richiamo alla *Retorica* di 5, 167b8-9.

adeguatamente tenendo presente quanto detto finora. E' opportuno qui puntare l'attenzione sugli aspetti che, da questo punto di vista, si configurano come essenziali, cogliendoli nel contesto della stesura aristotelica, che è piuttosto complessa e non si propone esplicitamente come una definizione del sofista ma piuttosto, più in generale, come un'esposizione che comincia a dare delucidazioni sugli elementi fondamentali di tutta la trattazione²¹⁹. In questa definizione l'elemento che va considerato fondamentale è costituito dalla nozione di sillogismo, connessa con quella di elenco, che Aristotele mette bene in chiaro in 164b27-165a3, dopo aver affermato in 164a23-24 che il darsi tanto di sillogismi reali quanto di sillogismi apparenti costituisce un fatto evidente (φανερών), fornendo come motivazione di esso, dopo una lunga digressione costituita da un'analogia esemplificativa (164a24-b24), l'ignoranza (διὰ τὴν ἀπειρίαν, 164b26). Viene chiarito innanzitutto, dunque, l'elemento logico nel quale vanno a confluire le azioni concrete di soggetti reali, la presenza dei quali si intuisce sulla base della presenza del fattore soggettivo che consente l'apparenza, cioè l'ignoranza, senza la quale l'apparenza stessa non si darebbe e la cui rimozione è di fatto lo scopo dell'opera. L'ignoranza infatti è una condizione reale dell'uomo, inteso come singolo uomo, cioè come uomo storico che non è attualmente in possesso della conoscenza, ma piuttosto nella condizione di tendere strutturalmente ad essa. Infatti, proprio nella misura in cui sono soggetti razionali, gli uomini tendono per natura al sapere²²⁰. Il tendere al sapere, quindi, è una condizione ontologicamente costituita (φύσει) per l'uomo, non un prodotto storico. Le condizioni storiche possono favorire o meno questa tendenza, non produrla, poiché essa è l'esito del sussistere essenziale della razionalità intesa come fondamento specifico dell'uomo, intelligibile e immanente. L'ignoranza quindi nella peculiare prospettiva aristotelica è una possibilità ontologica legata alla natura essenziale dell'ente di cui si parla, prima di essere un fatto che si riscontra o meno nel contesto dei dati empirici. Assumendo questo punto di vista si può comprendere meglio anche quanto Aristotele afferma in 165a3-19, luogo nel quale riconduce a una causa di ordine logico-ontologico, costituita dalla differenza tra le cose e i nomi, il fatto che ci possa essere chi si sbaglia scambiando per reale un sillogismo apparente, cioè, in definitiva, il fatto che ci possa essere ignoranza²²¹. Dunque, la definizione finora stabilisce il sussistere di quella che possiamo chiamare una διαίρεσις tra un fatto logico (il sillogismo) e

²¹⁹ Cfr. cap. 1, 164a20-22.

²²⁰ Cfr. *Metaph.* A 1, 980a1: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀπέγονται φύσει. Sulla naturalità dell'ignoranza e dell'errore, cioè sul loro essere una possibilità ontologica, intrinsecamente connessa alla natura e all'esercizio della razionalità, cfr. *De an.* III 3, 427b10-15: . . . διανοῦσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος.

²²¹ Cfr. in proposito quanto detto *supra*, nel paragrafo B1b.

la sua apparenza (il sillogismo apparente), giustificata da una motivazione ontologica (il tendere al sapere dell'uomo, che implica la possibilità dell'ignoranza) e a una logico-ontologica (il rapporto complesso fra cose e nomi). A questo punto, e su queste basi, Aristotele è in grado di concentrare la sua attenzione sul ramo della διαίρεσις costituito dal sillogismo apparente. In 165a19-24 vengono fatte delle affermazioni che riguardano il comportamento dell'uomo, la prassi. Ma non sono di natura storico-descrittiva. Aristotele infatti non fa altro che dire che, essendoci sillogismo reale e sillogismo apparente, ed essendo l'uomo, in quanto soggetto razionale, strutturalmente capace di scegliere, ne consegue che ci può essere chi sceglie il secondo piuttosto che il primo. Ma questa realtà non viene indicata come un vero e proprio fatto storico: non ci sono nomi, date, fatti specifici. Non c'è nulla di veramente narrato: nulla, quindi, che si riferisca alla effettiva storicità della sofistica, cioè, meglio, alla storicità della sofistica quale può essere intesa secondo una prospettiva storiografica attuale, nostra. C'è soltanto l'indicazione di una possibilità intrinseca della natura umana, vista in modo completo, cioè nelle virtualità teoretiche e pratiche che la razionalità comporta²²². Infatti, l'uomo sceglie in base ai fini, e chi sceglie l'apparenza non può avere come fine la verità, quindi ne deve avere un altro, che infatti è il guadagno²²³. Dunque, il guadagno è il fine definitivo, che potremmo dire, con Aristotele, architettonico, rispetto al quale la sapienza apparente è scelta come fine intermedio, cioè, in effetti, come mezzo²²⁴. La sapienza apparente, poi, consiste tecnicamente, formalmente, nel sillogismo apparente, che in realtà, come già si è notato, è frutto di una conoscenza reale, che è la sola a consentire la scelta consapevole fra sillogismo reale e sillogismo apparente, e quindi a far sì che il sofista effettivamente inganni, a patto che incontri un interlocutore che, sulla base della sua ἀγνοία, scambi per reale il sillogismo apparente e quindi scambi per reale la sapienza del sofista in relazione all'oggetto del sillogismo stesso. L'inganno è utile al sofista per aumentare indefinitamente il numero di occasioni nelle quali dimostrarsi sapiente: ciò consolida la sua fama, e i guadagni che ne conseguono. In 165a28-31 tutto questo è detto sotto il segno della necessità (ἀνάγκη, 165a28) e secondo una terminologia che stabilisce inequivocabilmente una connessione stretta con le opere di etica: ciò che viene, appunto, detto, non è infatti la narrazione di una vicenda quanto piuttosto l'illustrazione di un meccanismo etico di propositi, mezzi e fini che ha come esito abbastanza chiaramente distinguibile una destoricizzazione dell'oggetto della trattazione, che si attua proprio in quanto la trattazione stessa viene tutta ancorata, come sopra

²²² Cfr. *Eth. nic.* VI 2.

²²³ Cfr. 165a22, χρηματιστής.

²²⁴ Cfr. *Eth. nic.* I 1, 1094a13-22.

detto, alle specifiche condizioni ontologiche strutturali, cioè formali, alle quali il soggetto della *πραγματεία* è riconducibile²²⁵. La cosa può essere osservata anche da un altro punto di vista. Prendendo in considerazione un luogo del cap.11°, 171b25-34, si può notare che Aristotele distingue sofisti ed eristi sulla base dello scopo architettonico che ciascuna delle due categorie persegue. I sofisti adottano il sillogismo apparente per ottenere fama di sapienti e guadagni relativi, che costituiscono il fine ultimo, mentre gli eristi adottano il sillogismo apparente per ottenere la vittoria e la soddisfazione, fine ultimo che la vittoria stessa, in sé, offre. La differenza tra le due categorie in questione sta soltanto in questo, perché le forme del sillogismo apparente alle quali si riconduce l'argomentare di entrambe sono le stesse, e infatti vengono trattate in modo assolutamente unitario da Aristotele. Tenere presente questo aspetto è molto importante per comprendere chi è in realtà il vero protagonista dell'opera: non si tratta, a ben guardare, né del sofista né dell'erista, ma piuttosto di un soggetto umano qualunque, teoricamente definibile come colui che, sussistendo il sillogismo reale e il sillogismo apparente, e potendo egli scegliere consapevolmente, sceglie il secondo, e quindi sceglie l'inganno in quanto funzionale a un fine qualsiasi che veda l'inganno stesso come mezzo razionale per il suo conseguimento. Chiunque sia riconducibile sotto questa figura costituita logicamente e ontologicamente è considerabile come protagonista dell'opera, individuabile perché inevitabilmente userà una delle forme descritte, smascherabile perché per ciascuna di esse esiste una soluzione. Agli occhi di Aristotele il sofista e l'erista intesi in senso storico hanno fatto emergere nella specifica storicità della *polis* questa possibilità strutturale nell'uomo, cioè nel pensiero che dell'uomo è la più intima φύσις, contribuendo in un modo negativo ma utile, anche se non strettamente necessario, alla consapevolezza che il pensiero stesso ha di sé. Si può dire che il modo in questione è stato negativo, perché caratterizzato dall'inganno, utile, perché ha fatto da stimolo rendendo urgente il problema, non strettamente necessario, perché le forme del sillogismo apparente sono tutte determinabili formalmente conoscendo pensiero e linguaggio, a prescindere dalla loro utilizzazione da parte del sofista o erista che sia, il quale, come s'è detto, in quanto personaggio storico si defila dalla scena, lasciando il posto alla semplice definizione aristotelica, *utilizzatore di sillogismo apparente* (γένος) *per scelta consapevole* (διαφορά), che risulta, come si è osservato, dai luoghi sopra citati e che, nel suo essere puramente funzionale, indica la sofisticità in sé, della quale egli è essenzialmente un esemp.

²²⁵ Cfr. 165a28, βουλομένους; 165b29, πρὸ ἔργου; 165b31, προαίρεσιν. In proposito cfr. in part. *Eth. nic.* III 4-5. Da notare l'esclusivo legame stabilito fra προαίρεσις e razionalità III 4, 111b12-13: οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός.

C1b. *L'altra definizione.*

Concentriamo l'attenzione su Platone, che, per la comprensione di Aristotele, infatti, costituisce certamente il punto di riferimento più importante: quanto è stato detto sui sofisti dopo Aristotele, infatti, non può evidentemente aver influenzato Aristotele stesso, il quale, d'altro canto, fra i contemporanei e i predecessori aveva come interlocutore fondamentale proprio Platone²²⁶. Di quest'ultimo, comunque, in questa sede è importante osservare soprattutto il modo di impostare e sviluppare il ragionamento che conduce alla definizione, cioè un aspetto che può considerarsi generalmente formale, ancor più che le puntuali corrispondenze di contenuto fra quanto Platone stesso ha modo di affermare e la definizione proposta da Aristotele che è stata oggetto del tentativo di analisi svolto nel paragrafo precedente. Il dialogo certamente più significativo da questo punto di vista è il *Sofista*, nel cui ambito il tentativo di definizione del sofista è esplicito e costituisce il tema principale. Vi è un altro dialogo platonico, l'*Eutidemo*, a ragione considerato il più vicino agli *Elenchi sofistici*, ma esso è da prendersi in considerazione con una certa utilità più per l'esposizione che fornisce di talune argomentazioni apparenti che per le indicazioni che offre a proposito della definizione del sofista o dell'erista. All'inizio di questo dialogo, infatti, i due eristi che sono al centro di esso, Eutidemo e Dionisodoro, vengono da Socrate non veramente definiti ma semplicemente descritti nel loro agire, quello che li ha resi famosi e la cui descrizione serve a introdurli come personaggi del dialogo. Essi dunque non vengono definiti concettualmente: vengono piuttosto raccontati, si potrebbe dire, in termini fenomenologici²²⁷. Questo aspetto va messo in rilievo, perché, soprattutto dal punto di vista platonico, è molto importante: infatti, una descrizione relativa a individui storicamente determinati non costituisce platonicamente una spiegazione, mentre una definizione deve avere, per dirsi tale, proprio questo requisito, che una descrizione non possiede in quanto propone solo l'insieme problematico dei dati di partenza, non il *συνίεναι* che li comprende. Molto diversa è la situazione del *Sofista*, dialogo tutto costruito intorno allo sforzo di arrivare a una definizione platonicamente significativa, cioè capace di spiegare il suo oggetto, di indicarne il senso. Qui il sofista non è presente come personaggio e quindi non è fatto agire drammaticamente né è descritto da Platone come capita a Eutidemo e a Dionisodoro nell'*Eutidemo*. Il problema è la definizione della sua natura, e Platone si avvicina ad essa per approssimazioni successive, nelle quali la presenza di astrazione, cioè di idealità, e quindi, platonicamente, di forza esplicativa, cresce sempre di più. E' giusto osservare che,

²²⁶ Cfr. ad es. quanto si è osservato *supra*, nel paragrafo B3a.

²²⁷ Cfr. *supra*, paragrafo B1b per considerazioni analoghe da diverso punto di vista.

considerandone struttura e ragioni, si può interpretare la definizione del sofista nel *Sofista* come uno spunto scelto da Platone in quanto particolarmente qualificato per impostare la trattazione dei grandi problemi logico-ontologici la cui soluzione sta a fondamento del platonismo nel suo svilupparsi e distaccarsi criticamente dalla filosofia di Parmenide²²⁸. Questa prospettiva, se accettata, rende ancora più significativa la definizione in questione. Infatti, la definizione come consapevole produttore di apparenze attraverso i discorsi, che costituisce il punto d'arrivo dello svolgimento della ricerca platonica²²⁹, è resa pensabile dalla struttura dei rapporti fra essere, non essere e apparire, che costituiscono le condizioni di possibilità logico-ontologiche del proporsi di quel "fatto del pensiero" che è costituito dall'atteggiamento sofistico, strutturalmente basato sul contrasto fra realtà e apparenza. Per definire spiegandolo un oggetto come il sofista bisogna quindi sciogliere il nodo costituito dal rapporto fra essere, non essere e apparenza, perché è proprio lo scioglimento di questo nodo che definisce le condizioni di possibilità della sofistica, cioè la sua pensabilità in termini platonici. Il sofista infatti per Platone è κατιδέιν παγχάλεπος (236d1) non tanto per la complessità storica del movimento di cui fa parte quanto piuttosto per le ardue questioni logico-ontologiche che chiama in causa nel momento in cui la sua problematicità di oggetto di riflessione viene decisamente radicalizzata²³⁰. La definizione quindi sembra voler essere, per così dire, *a priori*, mirando a stabilire come è possibile la sofistica, cioè come è possibile pensarla autenticamente. Ottenuto questo risultato, la storicità, che ha fornito gli spunti problematici della ricerca, può essere vista, in relazione alla ormai compresa possibilità logico-ontologica, come semplice attuazione eventuale, nobilitata, cioè resa razionale, dall'assolutezza della sua radice intelligibile, e nello stesso tempo ridotta alla condizione di un fatto, la cui realtà, peraltro indiscutibile nel suo essere costituita dal darsi storico, non è comunque in grado di fornire da sola gli elementi autenticamente razionali per la sua, pure possibile, comprensione. Sembra esserci, dunque, una certa omogeneità fra l'impostazione della definizione aristotelica illustrata nel paragrafo precedente e quella platonica. E' importante, comunque, a questo punto, fornire delle precisazioni. E' chiaro in primo luogo che va sempre tenuta presente la critica aristotelica alla dottrina platonica delle idee²³¹. Essa propone, ovviamente, una differenza di fondo tra Platone e Aristotele, ma è comunque certo che questa

²²⁸ Cfr. a questo proposito in part. quanto afferma F. Fronterotta in Platone, *Sofista*, a cura di F. F. cit. , pp. 20-34 e 65-75.

²²⁹ Cfr. *Soph.* 268 c-d.

²³⁰ Cfr. *Soph.* 236d 9-e 3: ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν πανάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, ταῦτα ἐστὶ μετὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεον χρόνῳ καὶ νῦν.

²³¹ Cfr. *supra*, paragrafo B3a.

differenza, proprio perché si basa su una critica, si determina anche come dipendenza, che si caratterizza secondo vari e diversi aspetti, uno dei quali è quello che si vuole analizzare in questa sede. Appare abbastanza chiaro che, nel voler definire una fatto come la sofistica, Aristotele non sente eccessivamente il peso della differenza tra la sua prospettiva di fondo e quella di Platone: lo si può dire perché il modo in cui si attua la definizione aristotelica, e quindi il suo modo di sentire il rapporto fra intelligibile e storicità, non sembrano sostanzialmente diversi rispetto a quelli di Platone. Si tratta per entrambi gli autori della definizione intesa come indicazione delle condizioni di pensabilità di un oggetto, cioè, in altre parole, dell'indicazione della regola, o dell'insieme di regole, a cui l'oggetto stesso obbedisce, come a elementi normativi ed esplicativi di natura essenzialmente storica. Anche il fatto stesso che il sofista voglia e scelga l'argomentazione apparente, cioè che egli sia nella condizione di chi inganna, non di chi semplicemente sbaglia, che è messo in evidenza tanto da Platone quanto da Aristotele, è in realtà reso possibile proprio dal darsi della distinzione fra vero, falso, apparenza: senza di essa infatti la volontà di ingannare non potrebbe essere pensata come dotata di un oggetto, e quindi non potrebbe essere pensata *tout court* per quello che peculiarmente essa è. La distinzione in questione, infatti, costituisce il principale punto problematico, esplicitamente definito e ribadito come tale, del *Sofista*, ma costituisce anche, all'inizio del cap.1° degli *Elenchi sofistici*, in 164a23-24, la base della definizione aristotelica del sofista illustrata nel paragrafo precedente. In entrambi i casi, tutto dipende, per la comprensione dell'oggetto, da questo nesso concettuale, posto come base per la pensabilità di tutti gli elementi proposti in seguito. La stessa esemplificazione successiva ha un sapore decisamente platonico, e comunque non è certo sulla sua base che il relazionarsi di essere, non essere, apparire viene dato da Aristotele per evidente²³². Infatti, ciò che Aristotele ha assimilato è l'andare oltre Parmenide che Platone ha realizzato col *Sofista*, in quanto questo andare oltre consente di stabilire le condizioni definitive alle quali trova giustificazione quella fondamentale struttura del pensiero che è la proposizione, la quale costituisce la sede del vero e del falso in quanto formata dal connettersi di concetti fra loro diversi, riconoscibili come tali solo dopo che il *diverso* è stato a sua volta riconosciuto genere fra i generi che stanno a fondamento dell'intelligibile²³³. Anche partendo dall'analisi della definizione del sofista, dunque, viene a proporsi, fra Platone e Aristotele, la centralità della proposizione, struttura logico-linguistica fondamentale, posta la quale c'è il discorso, senza la quale non c'è, la

²³² Cfr. il paragone recato nel *Gorgia*, con il riferimento alla κομμοτική in 465 b-c.

²³³ Cfr. *Soph.* 256 c-259 e.

cui nozione è pensabile in termini radicali, come si può notare, sulla base degli stessi elementi che rendono pensabile la nozione del sofista. Si tratta di una centralità il cui proporsi fondativo e strutturante per gli *Elenchi sofistici* è stato evidenziato nei paragrafi precedenti e che, quasi simmetricamente, è ben rilevabile all'interno del *Sofista*, nel settore che Platone dedica alla sua breve quanto significativa teoria della πρότασις, che appare configurarsi come un'anticipazione della trattazione aristotelica del *De interpretatione*²³⁴. Risulta quindi abbastanza chiaramente che la proposizione possiede la radicale e coinvolgente importanza di un'imprescindibile struttura logico-linguistica che impone la sua natura a posizioni, quali quelle di Platone e Aristotele, le quali, unite nel segno del parricidio ai danni di Parmenide, sono costrette a convergere nel riconoscimento della sua condizione di inevitabilità, da tale parricidio legittimata, pur divergendo radicalmente quanto alla riflessione sulle condizioni ultime di essa in termini ontologici²³⁵. Pensare il sofista, dunque, quando a farlo sono Platone e Aristotele, considerando il carattere, per così dire, scandaloso, che un oggetto come il sofista possiede, significa pensare il pensiero, pensarlo radicalmente, e quindi inevitabilmente pensarlo nella sua tensione, sempre presente, tra vero e falso, tra essere e non essere²³⁶. Non a caso nel *Sofista*, parlando dell'ἔλεγχος, Platone fissa le condizioni formali della situazione nella quale lo scontro fra vero e falso si presenta nella sua radicalità, cioè della contraddizione, che tra vero e falso fa sì che *tertium non datur*: la contraddizione, l'ἀντίφασις, che, come si è avuto modo di sottolineare in precedenza, è il perno sul quale viene fatta poggiare tutta la sostanza logica degli *Elenchi sofistici*, opera nel cui ambito la definizione platonica delle condizioni della contraddizione autentica è ribadita con maggiore articolazione ma in sostanziale coerenza, a ulteriore conferma della presenza in Platone e in Aristotele di certezze logiche comuni, capaci di convivere con pensieri dell'essere che mostrano la loro diversità anche e soprattutto nel momento di fornire per esse delle spiegazioni definitive²³⁷.

C2. Il sofista e gli altri.

C2a. *Citazioni.*

Tenendo conto delle conclusioni alle quali si è giunti riflettendo sulla definizione del sofista, può essere interessante fare delle osservazioni relative al presentarsi nel testo di concrete figure storiche di sofisti. Infatti, in termini come *sofista*, *sofistico*, è presente, come s'è già avuto modo di notare, tanto una

²³⁴ Cfr. *Soph.* 261 e- 262 d.

²³⁵ Cfr. *Soph.* 258e.

²³⁶ Cfr. *Soph.* 258b.

²³⁷ Cfr. *Soph.* 230 b per le condizioni della contraddizione, anche se Platone non usa per indicarle ἀντίφασις: . . . τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσι αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας: da mettere in relazione con *Soph. el.* 5, 167a23-27.

cospicua, e insieme problematica, sostanza logica, quanto un'indubitabile connotazione storica, il cui proporsi, che è effettivo, all'interno di una trattazione che certamente privilegia il primo di questi due aspetti, propone spunti di riflessione vari e notevoli. La storicità della sofistica in effetti entra nel testo degli *Elenchi sofistici* attraverso il richiamo che Aristotele fa ad alcune concrete, storiche, figure di sofisti. Tale richiamo consiste in realtà non tanto nell'esposizione sistematica del pensiero dei vari autori che fanno parte del movimento al quale si attribuisce il nome di *sofistica*, quanto piuttosto in una serie di citazioni. Da questo punto di vista il testo presenta una casistica notevolmente varia e problematica. Sulla base di uno sguardo d'insieme, infatti, possiamo notare, fra le altre cose, che Aristotele, con un tono tutt'altro che critico, attribuisce a singoli esponenti della sofistica quali Trasimaco, Tisia, Teodoro scoperte nel campo della retorica, osservando che essi hanno contribuito validamente allo sviluppo di questa τέχνη, così come fa riferimento a Protagora per il suo modo di intendere il solecismo²³⁸. Antifonte²³⁹ viene citato insieme col megarico Brisone²⁴⁰ come esempio di sofisticità, cioè di mancato uso dei principi propri della geometria, nell'argomentazione tesa a dimostrare la quadratura del cerchio²⁴¹. Non può sfuggire poi che filosofi come Parmenide, Zenone, Melisso, storicamente non classificabili certo come sofisti, sono chiamati in causa come autori di concrete argomentazioni che esemplificano adeguatamente tipi di argomentazioni sofistiche²⁴², nello stesso modo in cui viene citato Eutidemo, l'erista che figura come coprotagonista del già citato omonimo dialogo platonico²⁴³. Un personaggio di un altro dialogo platonico, il *Gorgia*, è citato da Aristotele proprio in quanto personaggio del dialogo: si tratta di Calicle, il disincantato teorico dell'equivalenza tra la forza e il diritto, il quale però, a leggere bene il luogo a cui si riferisce la citazione di Aristotele, non viene chiamato in causa in quanto autore di un'argomentazione che esemplifica correttamente una delle forme dell'apparenza illustrate da Aristotele, ma piuttosto, e ciò è notevole, perché nel dialogo è descritto nel suo cogliere proprio Socrate ad argomentare nel modo che costituisce valido esempio di una forma descritta da Aristotele come apparentemente valida e sofistica²⁴⁴.

²³⁸ Cfr. per i primi tre 34, 183b31-32, per Protagora 14, 173b19.

²³⁹ Cfr. 11, 172a7. Per una rassegna relativa a tematiche del movimento sofistico, cfr. fra gli altri M. Untersteiner, *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996 (1ª ed. La Nuova Italia, Firenze 1949). Cfr. inoltre M. Bonazzi (a cura di), *I sofisti*, Rizzoli, Milano 2007.

²⁴⁰ Cfr. 11, 171b16; 172a4.

²⁴¹ Cfr. *infra*, cap. 11, nota n. 2.

²⁴² Cfr. per Parmenide 33, 182b26; per Zenone 11, 172a9, 24, 79b20, 33, 182b26; per Melisso 5, 167b13, 6, 68b35, 28, 181a27.

²⁴³ Cfr. 20, 177b12.

²⁴⁴ Cfr. 12, 173a8.

Si possono proporre delle osservazioni. Innanzitutto, risulta chiaro che Aristotele ha ben presente la realtà storica della sofistica, cioè quali personaggi ne fanno parte, quale ruolo hanno avuto, quali scoperte hanno fatto e in quale campo, a quali dibattiti hanno partecipato. Ma appare abbastanza chiaramente anche il fatto che Aristotele non è in realtà particolarmente interessato a una ricostruzione storico-critica del movimento sofistico. Ciò risulta in primo luogo da quanto abbiamo avuto modo di osservare in relazione alla sua definizione del sofista e, inoltre, anche dall'assenza di una qualsiasi ricerca dell'attribuzione a questo o a quel sofista dell'invenzione, o dell'uso caratterizzante e prevalente, di ciò che costituisce l'oggetto principale dell'opera, cioè di questa o quella forma di argomentazione apparente, la cui soluzione equivalga alla confutazione del sofista al quale sia relativa l'attribuzione fatta. Quelle di Aristotele sono soltanto citazioni, richiami, perlopiù di carattere esemplificativo, che, inoltre, solo in parte si riferiscono al fulcro dell'opera, costituito dalla classificazione, esposizione e soluzione delle forme alle quali si riconducono tutte le argomentazioni apparenti, e che, quindi, come sopra si è già avuto modo di notare, solo con difficoltà possono considerarsi animate da un'impostazione critica analoga a quella che caratterizza la chiamata in causa, in altre opere, di autori ai quali viene attribuito un pensiero che viene esposto, esaminato e confutato nel contesto di un esame complessivo di tutte le posizioni considerate importanti in relazione a un certo tema²⁴⁵.

Sono particolarmente rilevanti da questo punto di vista soprattutto due aspetti. Il primo di essi è il coinvolgimento di autori che non appartengono alla sofistica: a loro Aristotele si riferisce a prescindere dall'intento sofistico, che essi non avevano, e guardando solo al fatto che il loro argomentare si riconduce oggettivamente a una delle forme di argomentazione apparente esposte nel testo. Essi si sono ingannati, non hanno voluto ingannare: questa condizione soggettiva viene posta in secondo piano nel momento in cui a costituire l'oggetto fondamentale della ricerca è la struttura dell'apparenza. In questo contesto quello che veramente conta è scegliere un esempio particolarmente incisivo dal punto di vista della forma: l'esigenza che ad essere protagonisti dell'esemplificazione siano sofisti *storici* diventa quindi secondaria. Di conseguenza, la citazione, tutta incentrata sulla forma, viene a perdere qualsiasi valore di illustrazione storica della sofistica, di analisi del movimento, e dunque anche, in definitiva, di effettiva polemica con esso, cioè con uno o con alcuni dei suoi esponenti. Le citazioni eleatiche sopra ricordate possono quindi proporsi come indizio importante del fatto che l'intento polemico, cioè il criticare e confutare la sofistica intesa come

²⁴⁵ Cfr. , volendo fare un unico esempio, ciò che accade nel libro A della *Metafisica*.

interlocutore storico, non è qualcosa di realmente costitutivo per il testo degli *Elenchi*, non essendone la ragione fondante. Esse ci forniscono quindi un contributo utile per comprendere il modo, o i modi, in cui Aristotele vuole chiamare in causa personalità rilevanti in relazione alla *πραγματεία* che sta esponendo, cosa, questa, notevole, visto che questo atteggiamento ricorre con grande frequenza, in forme varie e diverse, nelle opere di Aristotele. E' infatti degno di nota che Aristotele stesso qui chiami in causa gli eleati non per discutere il contenuto delle loro tesi ma solo in considerazione della forma del loro ragionamento, e che, d'altro canto, sia attento a questo aspetto solo sulla base della sua analisi delle forme apparenti dell'argomentare che chiama sofistiche. Le sue osservazioni, dunque, hanno qui non tanto un oggetto definito storicamente - il pensiero di questo o quell'autore - quanto un oggetto definito logicamente, e quindi caratterizzato da un'universalità che lo rende riconoscibile in autori classificabili storicamente in modo molto diverso, come eleati e sofisti. Anche nella *Metafisica* e nella *Fisica* Aristotele si occupa degli eleati, usando anche il termine *ἐριστικός* per caratterizzarli, ma il punto di vista di queste opere è diverso, perché in esse gli eleati vengono criticati e confutati per quello che sono, cioè, filosoficamente, per quello che effettivamente dicono, mentre negli *Elenchi sofistici* ciò che essi dicono è preso in considerazione *come esempio* di forme già definite come forme dell'apparenza in termini puramente logici. Tenere presente questo aspetto è certamente importante per cercare di comprendere con maggiore esattezza quale sia in generale la natura delle citazioni che vengono inserite da Aristotele all'interno degli *Elenchi* ²⁴⁶.

Vi è poi, come sopra si accennava un secondo aspetto, quello costituito dalla sopra ricordata citazione di Callicle: anch'essa, nel modo che si cercherà di illustrare, consente di osservare da un'angolazione singolare il problema ora messo a fuoco, quello del rapporto fra teoria ed esame storico-critico in Aristotele. Callicle infatti viene citato proprio in quanto personaggio del dialogo platonico, non in quanto personaggio storico (... *il Callicle del Gorgia*). Viene citato quindi per quello che fa nel dialogo, cioè per come viene rappresentata la sua azione, che consiste nel suo dialogare con Socrate, a prescindere dalla realtà storica di questo colloquio e dalla fedeltà narrativa ad essa del dialogo stesso. Il testo platonico,

²⁴⁶ Cfr. *Phys.* I 2, 185a7-9; 3, 186a6-7 per l'uso di *ἐριστικός*, che è particolarmente significativo in quanto si riferisce all'apparenza che caratterizza i loro *λόγοι*, non all'intenzione di ingannare, che non appartiene affatto a Parmenide e a Melisso, qui chiamati in causa. Essi quindi, secondo Aristotele, si sbagliano e l'uso di *ἐριστικός* in questa circostanza conferma il prevalere del carattere formale del suo punto di vista in merito.

cioè, pur avendo come protagonisti personaggi storici²⁴⁷, non sembra essere considerato da Aristotele un testo storiografico, per quel che si può giudicare tenendo presente la caratterizzazione della storiografia nel suo rapporto con la tragedia che viene proposta da Aristotele nella *Poetica*²⁴⁸. Esso infatti non fa consistere la sua verità nel fatto di proporsi come un verbale fedele di una discussione realmente accaduta, cioè nel suo rispecchiare esattamente le parti e la conformazione di un fatto storico. Il testo platonico è filosofico, e quindi il suo contenuto è paragonabile, si potrebbe dire non per difetto ma per eccesso, a quello della tragedia, che è più vicina alla filosofia rispetto alla storiografia: consiste nell'universale, che viene via via espresso e articolato nella sua natura concettuale dai vari interventi nei quali si risolvono senza residui i personaggi. La citazione da parte di Aristotele del Callicle *in quanto* personaggio del *Gorgia*, quindi, ha un valore filosofico più elevato di un'eventuale citazione di un Callicle storico, o di qualsiasi altro autore storicamente dato, e come tale chiamato in causa, per così dire, dossograficamente, per qualcosa che effettivamente abbia detto in un dato momento e in determinate circostanze. Anche perché si tratta di un Callicle in azione - è azione il suo dialogo con Socrate - e l'azione in quanto descritta da Platone, azione drammatica, è più sinteticamente incisiva, più dotata di senso, di altre azioni reali e contingenti storicamente realizzate. Letta in base alla *Poetica*, dunque, cioè da un punto di vista effettivamente aristotelico, costituisce una testimonianza più significativa, un esempio più convincente, e non in senso retorico. Aristotele, quindi, con questa citazione di un personaggio di un dialogo platonico, fornisce un altro elemento che ci aiuta a comprendere che il suo interesse non è rivolto tanto a una ricostruzione storico-critica del movimento sofistico e all'elevazione di esso a interlocutore indispensabile per l'elaborazione della trattazione quanto piuttosto alla definizione di forme logiche - le forme dell'apparenza e quanto vi si collega - delle quali la sofistica storica, ma non solo essa, o non necessariamente essa, può fornire esempi significativi. Si tratta della stessa spiegazione che è risultata valida per la citazione degli eleati di cui s'è parlato sopra.

Quanto detto, poi, sembra avere una conferma se si fa riferimento a un'altra circostanza. Come risulta dal *Gorgia*, ad avere effettivamente il ruolo di sofista nell'azione di cui Callicle è protagonista non è Callicle stesso, ma Socrate, a cui Callicle rimprovera di utilizzare un certo modo di argomentare, che è quello a cui

²⁴⁷ Callicle è presentato da Platone come tale, ma non v'è certezza in relazione alla sua reale esistenza, in quanto Platone stesso, che comunque tende a far entrare personaggi reali nei suoi dialoghi, è l'unico testimone.

²⁴⁸ Cfr. *Poet.* 9, 1451a36-b11.

Aristotele si riferisce nella sua trattazione degli *Elenchi sofistici*²⁴⁹. Socrate però non è di certo storicamente un sofista: il fatto è che nel *Gorgia* Aristotele trova quello che gli sembra il migliore esempio per illustrare ciò che sta dicendo. Non importa se la cosa è storicamente avvenuta, cioè se effettivamente, *in rebus*, Socrate abbia usato quel modo di dialogare e Callicle gliel'abbia rimproverato: ciò che conta è il senso drammatico di questa azione, la sua intrinseca logicità, possiamo dire, poetica, perfettamente utilizzabile in chiave esemplificativa, a prescindere da qualsiasi altra considerazione, in quanto aristotelicamente di sicuro più vicina alla filosofia della storicità effettiva, cioè più capace di rapportarsi con l'universale, sia con quello che il dialogo platonico nel suo insieme ha il compito di esporre, sia con quello, diverso ma perfettamente commensurabile, che Aristotele ha l'intenzione di esemplificare per mezzo della citazione. Anche il Socrate del *Gorgia* infatti, come Callicle, è un personaggio drammatico, e come tale va giudicato nel suo essere oggetto di questo peculiare tipo di attenzione da parte di Aristotele²⁵⁰.

D'altro canto, si può avere qualche elemento a conferma di quanto detto finora facendo riferimento a ciò che si legge nel libro A della *Metafisica*, nel cui ambito, come noto, è rinvenibile un intreccio quasi paradigmatico, impostato come discussione critica, fra filosofia e storia della filosofia, cioè tra la posizione di Aristotele e quelle degli autori dai quali egli intende distinguersi.

E' opportuno, sulla base del punto di vista che abbiamo assunto, concentrare l'attenzione sui primi sette capitoli. Qui si può notare che Aristotele non propone una storia della filosofia, o dell'ontologia, o della eziologia e neppure sembra che il suo vero intento sia quello di mostrare che il suo pensiero nasce da una discussione critica delle tesi più significative da lui esaminate. Il punto focale non è costituito dalla descrizione, in termini, potremmo dire, genetici, di *come è nato* il suo pensiero. Aristotele infatti non fa risultare questo suo pensiero, cioè quella che da lui è proposta come la verità, dalla sistematica discussione critica delle tesi dei suoi predecessori, ma propone queste tesi, in realtà, in quanto sono in grado di confermare, in una certa maniera, la sua tesi, quella per cui vi sono quattro cause e queste quattro cause sono quelle da lui definite. Le tesi dei predecessori non sono affatto condivise da Aristotele, che poi le sottoporrà a una critica sistematica, ma, in questo settore di *Metaph. A*, prima dell'esposizione di tale critica, esse vengono

²⁴⁹ Cfr. 482e-483 a, dove Callicle usa a carico di Socrate un'espressione forte, *κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις*, usata da Aristotele in riferimento all'agire sofistico in *Soph. el.* 12, 172b20.

²⁵⁰ Cfr. *Poet.* 9 in relazione alla vicinanza all'universale del verisimile drammatico, tenendo presente che esso è dotato di una funzione conoscitiva (cfr. *Poet.* 4, 1448b12-14) ed è apprezzabile in termini esclusivamente intellettuali, a prescindere dalla rappresentazione (cfr. *Poet.* 26, 1462a11-13): il dialogo platonico ha forma drammatica e quindi è un possibile oggetto di questi punti di vista aristotelici.

richiamate in quanto nessuna di esse propone un *tipo* di causa che si ponga al di fuori della classificazione aristotelica. E' chiara la funzione di conferma, ed è altrettanto chiaro che Aristotele non solo non ha un interesse di tipo storiografico paragonabile a quello della moderna storiografia filosofica, ma non ha neppure l'intenzione di mostrare che il suo pensiero *risulta* da un esame critico delle tesi in questione. Questo è un aspetto fondamentale, da mettere in evidenza: queste tesi costituiscono, secondo Aristotele, quella che può definirsi una testimonianza involontaria, che i loro autori hanno reso, dell'impossibilità oggettiva per un soggetto intelligente di sfuggire alla quadripartizione che Aristotele stesso propone, cioè dell'assoluta verità di essa.

Vi sono luoghi del testo che sembrano documentare quanto detto attraverso cenni tanto brevi quanto significativi alla forza della verità stessa, cioè dell'intelligibile che impone sé stesso, con i suoi contorni e la sua struttura, all'intelligenza, e che costituisce in sostanza il punto di vista che Aristotele fa capire di aver assunto²⁵¹. Dire, come fa Talete, che il principio di tutto è una causa materiale come l'acqua significa per Aristotele sbagliare, perché l'acqua da sola non spiega tutto e perché la causa materiale da sola non spiega tutto, ma significa anche stare all'interno di uno schema che prevede fra le cause quella materiale, e quindi confermare ciò che Aristotele vuole che in *Metaph.* A 1-7 sia confermato, appunto la verità della quadripartizione delle cause, cioè di una struttura formale che Aristotele ritiene ineludibile, anche se ognuno dei suoi elementi, da chi investiga e interpreta, può essere più o meno erroneamente anteposto o posposto agli altri, o valorizzato a prescindere dagli altri, e anche se può essere inteso in un modo o nell'altro, come la causa materiale, che può intendersi come acqua o come aria e così via, senza che questo metta mai in discussione il fatto che sempre di causa materiale si tratta. Si è in presenza anche qui di forme, ontologiche e non solo logiche, come sono logiche, anche se in senso negativo, in quanto forme dell'errore, le forme delle argomentazioni apparenti trattate negli *Elenchi sofistici*, che Aristotele enumera e definisce secondo un metodo che, come si è detto in precedenza, non consiste affatto nel classificare, si potrebbe dire empiricamente, il dato positivo costituito da quanto è stato storicamente prodotto dai sofisti²⁵².

Come le posizioni altrui di *Metaph.* A 1-7, quindi, non vengono proposte in quanto condizioni perché la verità si manifesti come sviluppo critico che parte da

²⁵¹ Cfr. *Metaph.* A 3, 984a18-19, b9-11. Cfr. in proposito, fra gli altri, C. A. Viano, *La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia stampatori, Torino 1986, p. 97, dove l'autore parla, a proposito di Aristotele sulla base della *Metafisica*, di una "concezione della storia come rivelazione graduale della verità". Cfr. inoltre E. Berti, *Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* cit., pp. 101-125.

²⁵² Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

esse e va oltre esse ma piuttosto come conferme di una verità già posseduta, in base alla quale esse possono considerarsi interlocutrici utili ma in linea di principio non indispensabili, così gli autori che Aristotele con le sue citazioni fa entrare negli *Elenchi*, sofisti e non, si propongono in vario modo come interpreti, volontari e non, di forme - le forme dell'apparenza - che devono considerarsi riconoscibili teoricamente anche senza esaminare l'agire storico che essi realizzano e comunque sono da descrivere, nella misura in cui se ne ha scienza, facendo astrazione da esso, o usandolo, come fa appunto Aristotele, come ambito da cui trarre esempi significativi, i quali, effettivamente, possono anche essere stati spunto soggettivo per l'elaborazione di quello che Aristotele stesso propone come il suo sapere, ma non possono essere considerati come condizioni veramente essenziali per la sua esposizione e per la sua comprensione, cioè per la διδασκαλία e la μάθησις di esso²⁵³. Vi è una condizione di stabilità delle forme dell'apparenza, che si costituisce come necessità ed è proposta come tale da Aristotele. Questa condizione non può riferirsi agli interpreti, consapevoli o inconsapevoli, di tali forme: essi non possono comunque essere redenti dalla loro storicità, la quale, fissandoli in una condizione di strutturale possibilità, impedisce loro di proporsi come condizioni che possano essere considerate di principio indispensabili per conoscere - secondo i diversi momenti della scoperta e del plesso che connette insegnamento e apprendimento - ciò che è sostanzialmente storico, come di fatto è l'oggetto dell'opera.

Un aggettivo come *sofistico*, dunque, con il quale Aristotele designa le forme dell'apparenza, prende bensì spunto dalla realtà storica nella quale una possibilità, quella descritta nella definizione del sofista, si è effettivamente realizzata, ma non per questo dev'essere ritenuto capace di conferire storicità all'oggetto precipuo dell'opera, la cui autentica definibilità, come s'è visto, è esclusivamente logica e non ha nulla a che fare con la descrivibilità di un fatto storico la cui necessità è al massimo quella, pur solida ma comunque sempre relativa alla condizione dello ὄτι, per cui *infectum fieri nequit*. Non a caso, infatti, Aristotele chiama in causa anche autori che non sono sofisti: le forme dell'apparenza che sono oggetto della sua trattazione sono talmente stabili, razionali in quanto razionalmente deducibili, da imporsi anche a chi non vorrebbe attenersi ad esse, non *volendo* ingannare. I sofisti invece hanno *voluto* ingannare, ed è per questo che hanno, per così dire, imposto il loro nome alle forme dell'apparenza, in quanto con maggiore intensità hanno operato per conferir loro una visibilità storica che agli occhi di Aristotele non trascende comunque la

²⁵³ Cfr. *An. post.* I 1, 71a1, dove si parla di insegnamento e apprendimento ancor prima che in relazione all'ἐπιστήμη più generale in relazione alla διάνοια.

condizione di repertorio di esempi rispetto al quale si ha, come vuole Aristotele stesso, scienza, cioè visione razionale, proprio mostrandone le cause che alla storicità si sottraggono, cioè le forme stabili dell'apparenza alle quali, come a regole intelligibili del suo agire storico, inevitabilmente ogni sofista è riconducibile nel momento in cui, facendo ciò che lo fa essere quello che è, mette in atto la sua scelta di ingannare argomentando consapevolmente in modo apparentemente valido.

Nel caso della sofistica, d'altro canto, una storia di essa, qualora la si intenda come storia della filosofia, cioè come storia del pensiero espresso dagli autori considerati, e qualora, com'è doveroso, si intenda la sofistica secondo la definizione del sofista che Aristotele stesso fornisce negli *Elenchi*, è una storia impossibile, perché dovrebbe parlare di ciò che i sofisti *non* hanno detto, e cioè le ragioni, a loro note, che sono fondamento immanente del loro consapevole ingannare, e, nel parlarne, dovrebbe parlare di ciò che strutturalmente non è storico, il che, appunto, è proprio ciò che fa Aristotele, occupandosi delle forme dell'apparenza nel modo sopra illustrato. Ma ciò, come appunto si è già notato sopra, rende sostanzialmente secondario il riferimento diretto al fatto storico.

A conferma di ciò, è possibile chiamare in causa i riferimenti a Tisia, Trasimaco, Teodoro, sopra ricordati: essi sono citati per i loro contributi alla retorica, non come autori di esempi significativi di una o più forme di argomentazione apparente, e quindi, per quanto riguarda il loro comparire all'interno degli *Elenchi*, nonostante la loro appartenenza di fatto alla sofistica storica, stanno al di fuori della definizione del sofista, che si rivela dunque anche da questo punto di vista definizione funzionale, razionale, alla quale può essere ricondotto in primo luogo chi si inganna, in quanto la sua argomentazione apparente costituisce di per sé un titolo minimo di ammissione, e a pieno titolo chi inganna, perché la sua argomentazione è apparente ed egli la propone sapendola tale, e quindi volendola tale. Un certo personaggio, quindi, *storicamente* definibile come sofista, può essere citato come sofista oppure no, perché non è tanto la sua condizione storica, comunque nota, che interessa direttamente Aristotele, quanto piuttosto la sua rispondenza alla definizione di cui sopra s'è detto, nella quale può entrare o non entrare per quello che di volta in volta fa, naturalmente in termini intellettuali, cioè pensando e dicendo. Nulla vieta, infatti, che un sofista possa agire e argomentare non sofisticamente, e nulla vieta che un non sofista possa argomentare sofisticamente. La definizione aristotelica del sofista, infatti, va pensata, nel senso detto nel paragrafo precedente, come un luogo logico-ontologico nel quale chiunque, anche solo per una volta,

necessariamente entra, nella misura in cui il suo agire oggettivamente risponda ai requisiti sopra indicati.

Tenendo conto di quanto detto ora, si può aggiungere qualcosa alla riflessione su una situazione già evidenziata, il cui carattere per certi versi paradossale può risultare a questo punto attenuato o dissolto: in effetti, colui che insieme a Eutidemo - simbolo platonico dell'eristica - nell'ambito degli *Elenchi sofistici* cade nel modo più limpido sotto la definizione del sofista è proprio Socrate, che non compare nel testo, ma, come sopra s'è detto, è chiamato in causa in quanto accusato da Callicle nel *Gorgia* di essere autore, e autore consapevole, di un argomentare sofistico.²⁵⁴ Va osservato a questo proposito che agli occhi di Aristotele Socrate non è un sofista, ma in quel frangente del dialogo platonico *si comporta* in maniera tale da cadere sotto la definizione della sofisticità che viene proposta negli *Elenchi*, proprio come, all'inverso, Tisia, Trasimaco, Teodoro, non vengono citati come sofisti, anche se sono storicamente tali, perché il comportamento da loro attuato, al quale specificamente Aristotele si riferisce, non cade sotto la definizione in questione, che ribadisce così la sua natura eminentemente funzionale, consistente in una storica possibilità radicata nella natura razionale dell'uomo, un paradigma attuabile, e riconoscibile con gli strumenti proposti da Aristotele, nella Grecia del quarto secolo come in altri possibili luoghi e tempi nei quali vi siano uomini

C2b. Assenza e presenza dei Megarici. Hegel e Prantl.

Può essere interessante, a conclusione delle riflessioni fatte nel corso di questa introduzione e soprattutto nell'ultimo paragrafo, consultare un'opera che può essere considerata non l'unica ma certamente la principale fonte da cui prende le mosse la moderna storiografia filosofica. Si tratta delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, e più in particolare, naturalmente, dei brevi e densi cenni che hanno come oggetto gli *Elenchi sofistici*, nell'ambito della sezione dedicata alla logica di Aristotele²⁵⁵.

E' possibile osservare che, all'inizio della sua esposizione relativa agli *Elenchi sofistici*, Hegel afferma che Aristotele nell'opera presenta il Pensiero, *Gedanke*, colto nel suo incosapevole riferirsi secondo le categorie alla materia costituita dalle rappresentazioni²⁵⁶, e nel suo conseguente cadere in continue

²⁵⁴ Cfr. *supra*, nota n. 249. La situazione è ancora più paradossale se si pensa al fatto che Callicle nel *Gorgia* svolge addirittura la funzione di colui che risolve, di colui che opera la λύσις, cioè in sostanza svolge il ruolo che negli *Elenchi sofistici* viene svolto da Aristotele stesso.

²⁵⁵ Si citerà di seguito dal testo della prima edizione Michelet (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, hrsg von K. L. Michelet, Duncker & Humboldt, Berlin 1833) recata in G. W. F. Hegel, *Aristotele*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999. La parte riguardante gli *Elenchi sofistici* è recata alla p. 284 (corrispondente alla p. 410 dell'edizione Michelet di riferimento).

²⁵⁶ Cfr. : *Im bewussten Fortlaufen des Gedankens (in den Kategorien) im Stoffartigen* .

contraddizioni con sé stesso²⁵⁷: sono gli ἐλεγχοὶ sofistici a condurre ad esse questo *bewusstlose Vorstellen*, contribuendo proprio per questo a renderlo più consapevole²⁵⁸. Va notato che Hegel non parla qui direttamente dei sofisti ma piuttosto degli ἐλεγχοὶ sofistici: parla cioè di forme argomentative, per quanto erronee, non di determinati soggetti pensanti. E' lecito ritenere, pertanto, che qui Hegel indichi e descriva la presenza nel testo aristotelico di un dialogo, dotato di una funzione logicamente oggettiva, tra le forme argomentative sofistiche e il pensiero incosapevole, un dialogo che costituisce, quindi, un confronto tutto interno alla razionalità colta in una sua determinazione, in un suo momento, svincolato dalla storicità intesa come ambito particolare da descrivere per quello che è in quanto un certo fatto insieme ad altri è accaduto così e non altrimenti, cioè dalla storicità intesa astrattamente, secondo il punto di vista dell'intelletto. Il riferimento ai personaggi si propone solo successivamente, con i riferimenti a Zenone, ai sofisti, ai megarici²⁵⁹. A proposito di questi ultimi Hegel parla direttamente di esempi, *beispiele*²⁶⁰, mostrando quindi, proprio con questo modo di intendere la storicità che è richiamata con chiarezza dal titolo stesso dell'opera, di collocarne l'oggetto del tutto all'interno della logica, cioè dei rapporti puramente logici, facendo capire dunque, dato il senso ermeneutico della trattazione, di ritenere che in tale condizione si trovi l'oggetto dell'opera secondo Aristotele.

Secondo Hegel, dunque, l'oggetto degli *Elenchi sofistici* è costituito da una situazione strutturalmente possibile, tipica, prevista nell'ambito dello svolgersi della vita del pensiero, che Aristotele a suo avviso ha il merito di individuare ed esporre accuratamente, proponendosi come colui che mette maggiormente a profitto, portandola a compimento, quella maggiore consapevolezza che secondo Hegel è l'effetto oggettivo, razionale, dell'attività storica dei sofisti. Infatti Hegel fa riferimento a Zenone, ai sofisti e ai megarici, ma non dice affatto che l'opera aristotelica è costituita semplicemente da catalogazione, esame e soluzione delle loro argomentazioni. Si può così giungere a comprendere che si propongono due aspetti dell'analisi hegeliana dell'opera, connessi fra loro e tali per cui il primo, consistente nella breve e densa definizione del suo oggetto, consente, se bene inteso, di valutare correttamente il secondo, costituito dall'indicazione del tipo di rapporto fra il pensiero di Aristotele concretato nell'opera e la storicità nella quale è di fatto immerso e alla quale peculiarmente si riferisce.

²⁵⁷ Cfr. : *worin er in beständigen Widerspruch mit sich selbst gerät.*

²⁵⁸ Cfr. : *Die Sophistischen Elenchen verführen das bewusstlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen, und machen es darauf aufmerksam.*

²⁵⁹ Cfr. : *Bei Zenon wurden sie erwähnt. /Die Sophisten und besonders die Megariker hatten sich, wie wir gesehen haben, vorzüglich darauf gelect/.*

²⁶⁰ Cfr. : *Früher schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern.*

E' in questo modo, dunque, che l'esposizione di Hegel arriva a mettere in evidenza il punto di vista che Hegel stesso ritiene essere proprio di Aristotele. Si può dire che esso sia da lui apprezzato in quanto vi scorge il punto di vista del pensiero che, sia pure con un procedimento non veramente adeguato, cioè ancora troppo astrattamente intellettuale, cerca di comprendere sé stesso. Infatti, è possibile osservare che nella parte conclusiva della trattazione della logica aristotelica, che si colloca subito dopo il brevissimo paragrafo dedicato direttamente agli *Elenchi sofistici*, Hegel rimprovera ad Aristotele di non essere abbastanza razionale, in senso hegeliano, nello studio delle forme del pensiero, cioè di trattarle in modo troppo schematico, irrigidendole in una fissità che ne tradisce la vera natura. Ciò non toglie, comunque, che questo atteggiamento classificatorio, che viene presentato come tale da limitare strutturalmente la trattazione logica di Aristotele, secondo Hegel sia nobilitato dal fatto di avere come oggetto sempre e solo le forme del pensiero in sé stesse, che sono l'oggetto più elevato di cui un filosofo possa occuparsi. Aristotele dunque, a parere di Hegel, riscatta il suo procedere troppo legato al *verstand* dirigendo la sua analisi sempre e solo verso pure forme logiche e mai verso contenuti empirici che provengano dalla natura o dalla storia astrattamente intesa come sequela di fatti individuali: ed è proprio perché secondo Hegel questo è l'autentico punto di vista di Aristotele che Hegel stesso, riferendosi ad argomentazioni di fatto riconducibili ai Megarici delle quali Aristotele si occupa all'interno degli *Elenchi*, parla di esempi, *beispiele*, come sopra s'è fatto notare. Ed è proprio la critica hegeliana ad Aristotele, cioè il suo senso e la sua reale misura, a far capire ciò nel modo più chiaro, che vale in modo del tutto speciale per gli *Elenchi sofistici*, dato il loro esplicito rapporto con la storicità, e quanto s'è detto sopra lo ha illustrato²⁶¹.

Appare chiaro quindi che secondo Hegel Aristotele non ha studiato le argomentazioni sofistiche come dati di fatto storici da analizzare, perché la sua classificazione, per quanto criticabile, si pone a un livello superiore: non al livello del finito, e il dato storico, in quanto fatto accaduto, è appunto tale, ma piuttosto al livello delle forme strutturali della razionalità, che del dato costituiscono il senso, sia per Hegel sia, come sopra s'è cercato di mettere in evidenza, per Aristotele²⁶².

Si è voluto fare questa riflessione perché gli *Elenchi sofistici*, a causa del loro proporsi come l'unica opera dell'*Organon* nella quale si delinea e si articola

²⁶¹ Cfr. pp. 288-299 dell'ed. da cui si cita.

²⁶² Su Hegel e Aristotele in generale cfr. fra gli altri A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge U. K. 2001. Sulla lettura hegeliana della logica aristotelica cfr. in part. le osservazioni, proposte da un punto di vista diverso, di M. Mignucci, *L'interpretazione hegeliana della logica di Aristotele*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele. Atti del Convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994)*, Edizioni AV, Cagliari 1997, pp. 29-49.

in modo chiaro e programmatico un incontro tra logica e storicità, costituiscono un punto di vista particolarmente utile per riflettere su alcuni aspetti del concetto hegeliano della logica aristotelica, e d'altro canto danno modo di comprendere l'originalità interpretativa e la consonanza di fondo fra interprete e interpretato realizzata da Hegel in questo frangente, la quale, nella sua efficacia, va letta, per così dire, fra le righe di osservazioni critiche che devono in realtà essere collocate e comprese all'interno di un atteggiamento di fondo caratterizzato da una solida affinità, e dal conseguente apprezzamento. Quanto detto ora trova una verifica significativa nel fatto che quella che negli *Elenchi sofistici* potrebbe sembrare un'anomalia, dato il titolo dell'opera, e cioè la sostanziale mancanza, a cui s'è fatto cenno nel precedente paragrafo, di vere e proprie citazioni, soprattutto in relazione ai Megarici, che sembrano il più cospicuo punto di riferimento storicamente configurato per Aristotele, agli occhi di Hegel risulta, in base a quanto osservato finora, non esserlo per niente, trovando una spiegazione nel fatto che l'assenza di regolari e costanti citazioni e attribuzioni è perfettamente logica nel momento in cui il vero oggetto dell'opera è una situazione strutturale del pensiero in sé, non un momento puntuale della sua storia, il quale di questa situazione è esempio, come il fenomeno è *erscheinung* del suo fondamento. I Megarici, quindi, sono assenti e presenti nel testo in quanto, dal punto di vista di Aristotele, e anche da quello di Hegel, con la loro azione storica hanno di fatto contribuito all'attuarsi della coscienza che il pensiero ha di sé, e proprio nella misura in cui il loro contributo è stato efficace, visto che le forme dell'apparenza sono presentate da Aristotele come esaustive, la loro presenza nel testo diventa supeflua in quanto per Aristotele, che ne ha compreso compiutamente le forme, è possibile far agire direttamente nel testo l'unico vero soggetto, il λόγος, riconosciuto anche col loro contributo, riconoscibile anche senza di esso, e senza di esso, quindi, insegnabile ἐπισημονικῶς, cioè dimostrando di possedere, e dunque di poter offrire, conoscenza scientifica.²⁶³

La critica hegeliana ad Aristotele, quindi, non dev'essere fraintesa, perché in questo modo si corre il rischio, seguendola secondo questo fraintendimento, di

²⁶³ Sui Megarici cfr. per quanto riguarda i testi, *Socratis et socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni, Bibliopolis, Napoli 1990, vol. I, pp. 375-483 e, per le note relative, vol. IV, pp. 33-113. Cfr. inoltre, fra gli altri, C. M. Gillespie, *On the Megarians*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", XXIV (1911), pp. 218-241; K. von Fritz, in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, Supplementband V, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1931, s. v. ; A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, "Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche", Serie VI, vol. VIII, fasc. 5-6, 1932, pp. 463-499; G. Cambiano, *La scuola megarica nelle interpretazioni moderne*, "Rivista di Filosofia", LXII (1971), pp. 227-253; id., *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, in id. (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 25-53; L. Montoneri, *I Megarici. Studio critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Università di Catania, Catania 1984.

fraintendere anche Aristotele, attribuendo agli *Elenchi sofistici*, secondo una prospettiva di ispirazione non realmente hegeliana, un oggetto che in realtà non hanno. Questa tendenza, se si osservano gli sviluppi della storiografia filosofica dopo Hegel, può considerarsi avviata da Carl Prantl. Leggendo la sezione dedicata alla logica di Aristotele della sua dottissima *Geschichte der Logik im Abendlande*²⁶⁴, infatti, si può osservare che gli *Elenchi sofistici* sono presentati direttamente, senza ulteriori spiegazioni, come un'opera il cui oggetto è costituito dal discorso agonistico²⁶⁵. Prantl parla proprio di *rede*, discorso, cioè pensiero oggettivato in un'opera che, in quanto tale, costituisce un fatto. La parola chiave dell'esposizione hegeliana, *Gedanke*, pensiero, non compare assolutamente. Prantl sembra proprio attribuire ad Aristotele una riflessione su un dato di fatto, individuato, analizzato nelle sue parti costitutive, e ordinatamente descritto: visti in questo modo, gli *Elenchi sofistici* risultano essere principalmente un'opera storiografica e, facendone parte le soluzioni, anche polemica. Questa impressione è confermata dal fatto che nella sezione dedicata ai Megarici Prantl si dimostra molto propenso a usare gli *Elenchi sofistici* come fonte abbondante da cui trarre testimonianze relative ai Megarici stessi, cosa, questa significativa, tenendo presente la definizione dell'oggetto dell'opera di cui s'è detto sopra e il completo disancoramento dal resto dell'*Organon* che caratterizza l'esposizione di Prantl²⁶⁶. L'opera aristotelica, dunque, vista sostanzialmente come opera storiografica, anche se non dossografica, è utilizzata nel modo più consono come fonte, come testimonianza. Il *gegenstand* dell'opera, pertanto, è tutto risolto nella storicità alla quale allude il suo titolo. Prantl, quindi, sembra aver nel contempo seguito e frainteso Hegel, il quale infatti ha connesso con chiarezza i Megarici all'opera aristotelica, avendo però di essa un concetto che Prantl già non mostra di riconoscere più, probabilmente apprezzando la critica che Hegel rivolge ad Aristotele, ma intendendola nella maniera eccessiva, e non corretta, di cui sopra s'è detto. Si verifica così un fatto paradossale e significativo: una storicizzazione dell'opera quale quella operata da Prantl, cioè una sostanziale risoluzione di essa nella storicità di cui è parte, anche se attuata con magistrale acribia, risulta essere una storicizzazione eccessiva, in quanto operata fraintendendo il punto di vista, colto invece puntualmente da Hegel, adottato da Aristotele nel crearla. L'effetto reale è una effettiva destoricizzazione - tale è di fatto il disconoscimento del punto di vista dell'autore - che costituisce un risultato che può essere sempre raggiunto qualora, anziché sforzarsi di cogliere il punto di vista dell'autore del testo di cui ci

²⁶⁴ Cfr. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, erster band, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1855.

²⁶⁵ Cfr. C. Prantl, *op. cit.*, p. 346: *sein Gegenstand ist die agonistische Rede*.

²⁶⁶ Cfr. C. Prantl, *op. cit.*, pp. 33-58.

si occupa, si tenda a sostituire ad esso il punto di vista dell'interprete, qualunque esso sia e comunque si sia formato. D'altro canto, rimane la consapevolezza del fatto che il porsi dal punto di vista dell'autore rimane un risultato ideale del cui conseguimento non appare mai possibile essere certi, anche se si può tentare criticamente di comprendere quanto e come da esso ci si allontana.

Queste ultime osservazioni hanno la funzione di concludere l'introduzione che si è venuta fin qui svolgendo. Esse infatti, proponendo qualche spunto di riflessione sulla esposizione hegeliana degli *Elenchi sofisticati* e sugli sviluppi immediatamente successivi, hanno tentato un abbozzo di indagine su alcuni degli elementi che di fatto, in termini di storiografia filosofica, stanno alla base del modo, o meglio dei modi, che noi abbiamo di vedere nel suo insieme l'opera della quale ci stiamo occupando. Le *vorlesungen* hegeliane, infatti, riplasmando mirabilmente il materiale storico-documentale che ormai, per le varie vicende della storia della cultura, il loro tempo rendeva utilizzabile, costituiscono il porsi più condizionante, in quanto insieme originario e definitivo, della storiografia filosofica sistematica in veste di scienza e di elemento costitutivo della teoresi.

INTRODUZIONE

A. CRITERI GENERALI

A1. La traduzione

La traduzione in sé stessa, come concetto, è un problema: che cos'è e che cosa dev'essere il tradurre, cioè l'*azione* del tradurre? Che cos'è e che cosa dev'essere una traduzione, cioè l'*opera* che risulta dal compiersi dell'azione del tradurre?²⁶⁷ Certamente non è questa la sede in cui rispondere a questi quesiti teoretici generali. Le annotazioni che ora si presentano sono piuttosto l'esito del tentativo di risolvere gli specifici problemi che un particolare testo ha proposto al traduttore e solo in questo senso possono rappresentare un contributo, per quanto, appunto, settoriale, nonché, anche e non solo per questo, modesto, alla discussione dei problemi generali proposti sopra. Si tratta, dunque, di dare delle indicazioni sul modo in cui si è di fatto operato. Ma tale operare è condizionato, in realtà, dal costante proporsi del problema generale della corretta traduzione ogni volta che viene affrontato il problema particolare di tradurre quella tale

²⁶⁷ I due piani, storico-descrittivo e normativo, anche se tenuti entrambi presenti, in quanto effettivamente inscindibili, vanno comunque distinti. Inevitabilmente, però, quando a porsi il problema della traduzione è un traduttore che deve lavorare su un determinato testo, l'aspetto normativo tende a prevalere, come esito della ricerca di una regola, intesa come fondamento del quale l'operare concreto ha di volta in volta bisogno. Cfr. a testimonianza di ciò il titolo posto da Leonardo Bruni al suo breve trattato sulla traduzione, che consiste in una riflessione sul particolare problema costituito dalla traduzione dell'aristotelica *Etica nicomachea*, e cioè *De interpretatione recta*, caratterizzato da un'evidente connotazione normativa. Per quanto riguarda il testo, cfr. Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-Philosophische Schriften*, hgg. und erläutert von H. Baron, Teubner, Leipzig-Berlin 1928, pp. 81-96. Su Leonardo Bruni traduttore cfr. G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, pp. 58-69. Il saggio di Folena va comunque visto nel suo insieme per l'ampiezza e la profondità sia dell'analisi storica sia della riflessione critica. Sulle traduzioni di Aristotele in età umanistica, cfr. ancora E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel sec. XV*, "Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina La Colombaria", XVI (1947-'50), pp. 45-61. Sul problema della traduzione dal punto di vista teoretico cfr. fra gli altri, per la sua prospettiva generale, D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008. Cfr. inoltre S. Nergaard (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993.

parola, o locuzione, o frase, nella loro singolarità e nel loro imprescindibile legame con il contesto generale dell'opera di cui fanno parte. E la soluzione, qui, deve consistere non tanto nell'elaborazione di un concetto generale di corretta traduzione quanto piuttosto in un concreto, particolare, tentativo di corretta traduzione. A questo effettivamente è chiamato il traduttore, e questo effettivamente è giusto che spieghi, nel momento in cui presenta il suo lavoro: può tentare, cioè, di contribuire ad articolare e approfondire il problema generale della corretta traduzione presentando i problemi che egli stesso ha percepito nel testo in base alla *sua* esigenza di corretta traduzione. Lo sforzo teorico al quale è chiamato un traduttore è, quindi, quello di rendere problematicamente comprensibili le sue scelte, offrendo le sue spiegazioni al lettore e alla *sua* esigenza di corretta traduzione. Anche il lettore, infatti, è strutturalmente caratterizzato da una problematicità insieme generale, proprio perché non può non tendere a una corretta traduzione, e particolare, in quanto lettore di questa particolare opera, o meglio, appunto, della sua traduzione.

Si è cercato di proporre, traducendo, un'immagine fedele del testo. Che cosa si intende per immagine fedele, nel contesto di questa riflessione? La risposta sta nei limiti delineati sopra: non si vuol giungere a proporre un concetto teoretico di immagine, ma un concetto molto più ristretto, che rispecchi l'esito delle operazioni che *questo* testo è parso suggerire, con forza variabile a seconda dei casi, al traduttore. Immagine fedele non significa spiegazione esaustiva: indica piuttosto, più semplicemente, una descrizione dotata di una corrispondenza all'oggetto descritto, da verificare nei limiti definiti dal significato oggettivo dei termini usati e dagli scopi conoscitivi di fatto proposti. In questo senso anche una traduzione può essere fedele o, meglio, in questo senso si è cercato di far essere fedele *questa* traduzione del trattato Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων di Aristotele: essa tende, dunque, a limitare al minimo il suo pur consapevole *essere già* un'interpretazione²⁶⁸. Il lettore capace di intendere il greco deve poter trovare nel testo greco ciò che la traduzione, per così dire, gli promette di trovare. Sempre o, se non sempre, comunque quanto più spesso è possibile, tenendo conto dell'imperfetta sovrapposibilità delle lingue, e non solo di ciò. E' chiaro, dunque, che, se la traduzione vuol essere il meno possibile interpretazione, cioè spiegazione, del testo, vuole di conseguenza essere quanto più possibile immagine, o proiezione, di esso: ridurre al minimo il proprio essere

²⁶⁸ Cfr. R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, trad. it. di P. Giordanetti, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 5-19, dedicate alla figura dell'interprete, che l'autore giustamente ritiene non realmente distinguibile dalla figura del traduttore. Dato il contesto, è parso giusto, chiamando in causa per la prima volta l'opera di cui ci si sta occupando, fare uso del suo titolo originale. D'ora in poi nel riferirvisi si farà uso della traduzione, *Elenchi sofistici*, che verrà giustificata successivamente, nell'ambito di questo stesso paragrafo.

interpretazione significa di fatto, conseguentemente, accentuare il più possibile la tendenza a proporsi, in questa condizione di semplice immagine del testo, all'interpretazione *del lettore*. E questa è buona garanzia anche per il lettore che non conosce il greco, e che non può di conseguenza operare verifiche, a vantaggio del quale - come del resto a vantaggio del traduttore - gioca il fatto che l'italiano ha sostanzialmente la stessa struttura sintattica del greco e, dal punto di vista semantico, attraverso la mediazione del latino, in misura significativa ne dipende secondo itinerari che possono essere ricostruiti storicamente, anche se ciò comporta un lavoro che non è sempre agevole svolgere. Queste sono basi oggettive che rendono possibile tentare di operare altrettanto oggettivamente nella direzione sopra indicata. S'è detto sopra che le riflessioni che si vanno qui proponendo sono strettamente legate al testo degli *Elenchi sofistici* non solo per scelta ma soprattutto perché si è più in generale convinti che ogni testo, nella sua irripetibile individualità, offra al suo traduttore problemi particolari, in tali individualità fortemente radicati. E opportuno pertanto che l'ulteriore articolazione dei concetti finora discussi si proponga utilizzando il testo, traendone qualche esempio, cominciando, nella maniera più diretta, col prendere in considerazione le prime battute dell'opera, dove compare l'espressione *κατὰ φύσιν*.²⁶⁹ L'espressione in questione può tradursi con *secondo natura*, soluzione, questa, difficilmente contestabile. Con questa scelta è ottenuta una corretta immagine del testo greco: il lettore della traduzione italiana che conosce il greco e le opere di Aristotele sa che, guardando il testo greco, troverà *κατὰ φύσιν*, e da ciò è garantito di fatto nel suo *leggere Aristotele* anche chi il greco non lo conosce. Corretta immagine è da intendersi, secondo quanto detto finora, come corretta traduzione. Ora, una volta stabilito che la migliore immagine di *κατὰ φύσιν* nella lingua italiana è *secondo natura*²⁷⁰, il problema che oggettivamente

²⁶⁹ Cfr. 1, 164a22.

²⁷⁰ Questa soluzione appare positiva anche perché rispetta la condizione di locuzione propria di *κατὰ φύσιν*, che sarebbe rispettata meno da *naturalmente*, soluzione senza dubbio più adatta alla corrispettiva forma avverbiale *φύσει*, che si può chiamare in causa come elemento di confronto in quanto è molto usata da Aristotele in contesti molto simili a quello a cui ci stiamo riferendo (cfr. ad es. *Metaph.* A, 1, 980a21). A questo proposito va notato che un avverbio come *naturalmente*, pur ampiamente banalizzato dall'uso comune all'interno dell'attuale momento storico della lingua italiana, risulta comunque adatto per tradurre *φύσει*, di cui riproduce non solo il generale valore semantico, ma anche la condizione grammaticale di termine unico dotato di valore avverbiale. Compito della traduzione è segnalare la differenza fra i due termini greci, mentre compito dell'interpretazione è spiegarne il senso. Per quanto riguarda *κατὰ φύσιν*, volendo fare dei confronti esemplificativi, si può osservare che una traduzione come *secondo la natura delle cose*, quale quella proposta dal Colli (cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1955, già Laterza, Roma-Bari 1970, vol. 2°, ora Adelphi, Milano 2003), appare come un ampliamento inutile, data l'assenza nel testo aristotelico di un qualsiasi corrispettivo greco dell'espressione *delle cose*, la cui presenza nella traduzione italiana risulta così fuorviante. Analoga la situazione della soluzione adottata dalla Nobile (cfr. *Elenchi sofistici*, a cura di E. Nobile, Laterza, Bari 1923), *secondo il naturale ordine*, che fa supporre al lettore di trovare nel

si pone è che cosa significhi *secondo natura*, cioè κατὰ φύσιν, in Aristotele o, meglio, che cosa significhi nello specifico contesto del luogo che abbiamo preso in considerazione. La risposta a questa domanda infatti non è data direttamente dall'immagine che è il risultato dell'azione del tradurre: a questo punto deve proporsi un'altra azione, quella più propriamente interpretativa, alla quale l'azione del tradurre ha deliberatamente rinunciato, lasciandola per quanto possibile al lettore. La traduzione, che quindi costituisce una base oggettiva non solo per la lettura, ma anche per la riflessione e l'interpretazione del lettore, deve dunque cercare di essere quanto meno condizionante possibile per il lettore stesso, anche per quello che conosce il greco, il quale, pur tenendo presente la traduzione solo come punto di riferimento, ne è comunque condizionato, in quanto in qualche modo, pur, magari, criticandola, se ne serve, conta su di essa. Il problema per il traduttore, da questo punto di vista, cioè una volta stabilito che l'obiettivo è quello di costruire un'immagine del testo nel senso indicato ora, è quindi principalmente semantico, perché è qui che l'azione *interpretativa* del traduttore è più massiccia: la parola non greca, per noi italiana, che rappresenta quella greca, va *scelta*. Come rendere questa scelta la meno soggettiva possibile? La cosa è estremamente difficile: la conoscenza dell'area semantica di un termine greco, soprattutto di un termine filosofico, comporta la necessità di uscire dal testo che si sta traducendo, perché il termine non è presente solo in esso. Ma questo significa non solo esaminare le altre opere dell'autore nelle quali il termine compaia ma anche le opere di altri filosofi e, oltre a questo, è perlopiù necessario uscire anche dall'ambito filosofico. Anche i termini che sembrano più tecnici, avendo l'apparenza di neologismi, provengono in realtà dal linguaggio storico e portano con sé, *dentro la filosofia*, la loro radice semantica, ridotta, ristrutturata, formalizzata, però mai del tutto alterata dall'ingresso nel testo filosofico sulla base della manipolazione dell'autore²⁷¹. Una volta entrato nei testi di Aristotele, il

testo greco un corrispettivo dell'italiano *ordine*, che invece non c'è, così come non c'è il corrispettivo greco dell'aggettivo *naturale*, il cui derivare da *natura* in italiano ha caratteristiche diverse rispetto al derivare in Aristotele di φυσικόν da φύσις. E' quindi certamente migliore rispetto a queste versioni la soluzione proposta da Zanatta (cfr. Aristotele, *Le confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1995) e Fait (Aristotele, *Le confutazioni sofistiche. Organon VI*, a cura di P. Fait, Laterza, Roma-Bari 2007), *secondo natura*, con la quale si concorda, mettendo in evidenza inoltre che essa ripropone la soluzione proposta, all'inizio della tradizione delle versioni italiane degli *Elenchi sofistici*, dal Bonghi (cfr. Aristotele, *Libro primo delle "Confutazioni sofistiche" tradotto da R. Bonghi, con proemio e note*, F. Ili Bocca, Torino-Roma-Firenze 1883), legittimato a sua volta dal *secundum naturam* usato già da Boezio (cfr. *Aristoteles Latinus VI 1-3: De sophisticis elenchis: translatio Boethii, fragmenta translationis Iacobi et recensio Guillelmi de Moerbeke*, edidit B. G. Dod, Desclée de Brouwer-Brill, Bruxelles-Leiden 1975), col quale si avvia la tradizione latina del testo.

²⁷¹ Si pensi ad es. a termini come πειραστική ο ένδοξον (per le occorrenze nel testo cfr. *infra*, l'Indice analitico s. v.). Per il primo, cfr. ad es. verbi come περιάομαι, περιάω, che in Omero (cfr. *Od.* , XIII, 336 e IV, 119), naturalmente, non hanno il significato tecnico che πειραστική possiede in Aristotele, ma mostrano comunque con chiarezza di costituire parte

termine mostra poi le sue *varie* connotazioni tecniche all'interno dei contesti - nell'ambito della stessa opera, in opere diverse - nei quali viene usato. Si fa riferimento a questa varietà perché il problema non consiste solo nella scelta di un termine di area semantica il più possibile corrispondente a quella del termine greco in questione, ma anche nella scelta di un termine che abbia la stessa flessibilità che il termine aristotelico dimostra, cambiando significato - come risulta dai diversi contesti - rimanendo sempre lo stesso termine. Il termine italiano scelto dovrebbe saper seguire queste variazioni, rimanendo sé stesso morfologicamente e variando semanticamente in modo corrispondente al variare del termine greco che ha il compito di rappresentare²⁷². La costanza nella corrispondenza fra parola greca e parola italiana è un'esigenza effettiva nel momento in cui la traduzione vuol essere un'immagine del testo greco: il lettore, incontrando più volte la stessa parola italiana dovrebbe essere certo di trovare sempre la stessa parola greca nel testo originale. Questo risultato rappresenta un *tevlo*", il cui conseguimento non sempre è oggettivamente possibile. Si possono presentare casi nei quali il termine greco ha un'area semantica che non può oggettivamente essere rappresentata da un unico termine italiano: mantenere la corrispondenza in questo caso è addirittura fuorviante. La variazione si impone, e non ha ragioni stilistiche, ma strettamente semantiche, cioè, data la natura filosofica del termine, strettamente concettuali, determinabili con buona oggettività sulla base dell'analisi dei contesti, il cui variare è la principale fonte capace di far comprendere il variare semantico del termine greco in questione. E' chiara, a questo punto, la funzione dell'annotazione o, meglio, una delle sue funzioni: segnalare e giustificare l'interrompersi della costanza nella rappresentazione di un termine greco per mezzo del termine italiano che fino a un certo momento è stato il suo corrispettivo, e che successivamente può ricominciare ad esserlo. Questa esigenza di corrispondenza costante finora è stata proposta per il singolo termine, preso nella sua individualità. Ma spesso un concetto è espresso da una locuzione: in questi casi lo sforzo è quello di rappresentare la locuzione greca con una locuzione italiana, evitando, se possibile, il singolo termine, che fa perdere sensibilità al lettore, non facendogli cioè supporre la presenza nel testo greco, ad esempio, di una preposizione, il cui

integrante della base semantica che il termine aristotelico in questione possiede. Per il secondo, analogamente, cfr. ad es. Senofonte. , *Mem.* , I, 2, 56, ma anche, Platone, *Soph.* , 223b5, nel cui contesto, pur filosofico, il termine, non ancora sostantivato, si propone comunque privo di valore tecnico, manifestando però con grande chiarezza l'ambito semantico dal quale Aristotele ha tratto spunto per adottare un termine come *ἐνδοξον*, che ne risulta come termine specificamente aristotelico per mezzo di un'operazione che può definirsi di riduzione-ridefinizione del significato.

²⁷² A questo proposito nell'ambito degli *Elenchi sofistici* si tengano presenti, fra gli altri, *ἔλεγχος* come esempio di perfetta costanza semantica e il verbo *συμβαίνειν* come esempio di variabilità semantica molto difficile da rappresentare.

contributo semantico, che di fatto sussiste, viene così ad essere occultato anziché segnalato dalla traduzione²⁷³. Il lettore viene così privato della possibilità di esercitare la *sua* attività interpretativa, che può anche configurarsi come critica nei confronti della traduzione, ammesso, appunto, che la traduzione glielo consenta, svolgendo in modo preciso la sua funzione, per così dire, segnaletica nei riguardi del testo aristotelico di cui s'è detto sopra. Questa tendenza all'aderenza quanto più possibile precisa trova un suo fondamento, a ben guardare, anche nella nostra tradizione linguistica. Si pensi a un termine come *sillogismo*: esso rappresenta di fatto un calco da συλλογισμός, dotato di un significato tecnico ignoto a chi non conosca la filosofia e la logica, per il quale la lettura di un termine come *sillogismo* non è maggiormente significativa della lettura della semplice traslitterazione del termine greco in questione, cioè *sylloghismòs*.²⁷⁴ Un termine come *sillogismo*, comunemente accettato nelle traduzioni di Aristotele, pur avendo le caratteristiche ora indicate, svolge un'ottima funzione rappresentativa, anche se non di carattere universale. La storia culturale, quindi, autorizza l'uso di termini di questo tipo, la cui perfetta capacità rappresentativa viene pagata con un limitazione della loro immediata intelligibilità. Ma è un prezzo solo apparente: non è azzardato pensare che per il lettore comune greco (del tutto ipotetico, d'altro canto, dato il carattere acroamatico del gruppo di opere aristoteliche del quale gli *Elenchi sofistici* fanno parte) συλλογισμός, nella sua accezione stretta di termine tecnico di quella che noi chiamiamo logica aristotelica, non fosse più intelligibile di quanto lo sia *sillogismo* per il lettore comune italiano. Dunque, anche da questo punto di vista il termine in questione è particolarmente idoneo a svolgere il suo ruolo, dato che contribuisce a rendere più adeguata la traduzione facendo in modo che essa non tradisca l'aspetto strutturale del testo originale aristotelico al quale

²⁷³ Questa tendenza all'isomorfismo non dev'essere considerata frutto della volontà di svolgere, traducendo, un lavoro meccanico: infatti, quel che si cerca di fare è valorizzare il più possibile le edizioni critiche sulle quali si lavora, che sono il prodotto del lavoro filologico. Del testo così costituito, che per chi traduce rappresenta il fatto oggettivo su cui operare, non dovrebbe andar perso nulla, o il meno possibile, e ad esso non dovrebbe essere aggiunto nulla, o il meno possibile. Ponendosi questo obiettivo, una traduzione che, come s'è detto, vuol essere il meno possibile interpretativa, può trovare una sua misura di oggettività, dovuta proprio alla natura del dato di cui si occupa, che non è immediato, e quindi soggettivo, ma è piuttosto l'esito di un lavoro scientifico che si attua con metodi e procedure oggetto di generale consenso. Cfr. comunque quanto si è già avuto modo di osservare *supra*, nota n. 4.

²⁷⁴ Si tratta di un termine che ha una relazione vitale ma non esclusiva col testo degli *Elenchi sofistici*, ma si può fare riferimento a termini quali *sofista* ed *erista*, usati tradizionalmente come indicativi del nucleo tematico dell'opera, che sono nella stessa condizione. L'uso di *sillogismo* è antico e ha avuto grande fortuna. E' infatti attestato già in Dante, *Par.* XI, 2-6, dove si parla di *difettivi sillogismi* e di *sofismi*, nonché in *Par.* XXIV, 94-99, dove si parla, oltre che di sillogismi, anche di *dimostrazione* e *proposizione*, secondo significati del tutto congruenti rispetto a quelli attuali. E' interessante osservare, *en passant*, la precocità del formarsi di un lessico filosofico italiano. E' notevole, fra gli altri, il caso di *entelechia*, calco di ἐντελέχεια, a favore del quale si è rinunciato a qualsiasi traduzione diversa. Il tentativo, *perfecti habia*, proposto da Ermolao Barbaro e ricordato da Leibniz nella *Monadologia* (cfr. §18 e §48) non ha avuto fortuna.

sopra s'è fatto cenno, costituito dal suo *storico*, e come tale incontestabile, non essere "per tutti". Una condizione semantica quale quella ora illustrata, che è esempio notevole della capacità di un termine italiano di proporsi come immagine molto oggettiva, e quindi poco interpretativa, del termine greco corrispondente, può, in certi casi, ove non si presenti da sé come nel caso di *sillogismo*, essere, per così dire, costruita *ex novo* oppure ricostruita. E' possibile proporre due esempi, illustranti l'uno la possibilità di fare quanto detto ora, l'altro la sua difficoltà, ed entrambi caratterizzati dal fatto di avere una grande importanza nel contesto dell'opera della quale ci si sta occupando. Il primo caso è quello costituito da ἔνδοξον, termine al quale s'è già fatto riferimento sopra²⁷⁵, del quale si può certamente dire che ha sempre creato delle difficoltà per la sua traduzione.²⁷⁶ Ebbene, ἔνδοξον può, in base alle considerazioni svolte fin qui, essere tradotto con un termine come *endosso*, che costituisce un neologismo di tipo tecnico, che non ha dietro di sé una storia semantica come ad esempio *sillogismo*, ma che è perfettamente equivalente a *sillogismo* come soluzione di un problema di traduzione. Infatti, rappresenta un calco da ἔνδοξον come *sillogismo* lo è da συλλογισμός e, come *sillogismo*, può avere, in quanto termine tecnico, una pressoché perfetta univocità semantica e un'analoga costanza rappresentativa. Inoltre, possiede un'ampia parentela, soprattutto in campo filosofico, che ne legittima pienamente l'introduzione: nel linguaggio corrente esistono *paradosso*, *eterodosso*, *dossografo*, tutti termini che, per quanto riguarda la completa gamma dei loro significati, per chi non conosce la filosofia non sono di fatto più perspicui di *endosso*, il quale invece, per chi conosce la filosofia, non risulta in effetti meno perspicuo di essi²⁷⁷. L'introduzione di un neologismo di carattere strettamente

²⁷⁵ Cfr. *supra*, nota n. 5.

²⁷⁶ Cfr. ad es. Bonghi e Nobile, che rendono con *proposizione probabile*; Colli, incerto, traduce con *premessa fondata sull'opinione* quando il termine compare negli *Elenchi sofistici*. mentre usa *elemento fondatio sull'opinione* quando compare nei *Topici*, in relazione ai quali Zadro (cfr. Aristotele, *I Topici*, a cura di A. Z. , Loffredo, Napoli 1974) traduce con *opinione notevole*, seguito da Zanatta. Più recentemente, Fait rende con *cose plausibili*, soluzione che sembra attenuare troppo la connotazione indubbiamente linguistica che il termine possiede.

²⁷⁷ E' notevole il fatto che, volendo, si potrebbe anche evitare di tradurre, dato che fra gli studiosi si è affermata la tendenza a usare la semplice traslitterazione (*endoxon*: cfr. ad es. C. Rossitto, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Milano, 2006, s. v. *Dialettica*, in connessione con l'aggettivo *endossale*, che dà sostegno di fatto alla proposta di tradurre con *endosso* il sostantivo corrispondente). Essa in effetti può svolgere piuttosto bene una funzione semantica precisa, legata alla tecnicità del termine, che tutti gli studiosi intendono direttamente nella sua univocità, rendendo quasi superflua una traduzione. Si tenga presente comunque che una traslitterazione *non* è una traduzione, anche se può svolgere meglio di una qualsiasi traduzione il suo compito semantico. L'uso della traslitterazione può creare comunque dei problemi. Si prenda ad esempio il caso di λόγος, che, traslitterato in *logos*, viene spesso usato dagli studiosi, soprattutto per indicare la razionalità che si esprime attraverso il discorso enunciativo. Ma questo è solo *un* significato, fra i molti che λόγος possiede, anche divergenti fra loro: diversamente rispetto al caso ora indicato, λόγος può infatti significare il discorso verbale nella sua distinzione, o addirittura nella sua opposizione, rispetto alla pura δίνουα. Evitare di tradurre λόγος adottando la traslitterazione *logos*

tecnico non deve impressionare: un testo come i *Sophistici elenchi* può benissimo avere nella sua versione italiana lo stesso tasso di tecnicità che ha nel suo originale greco. Averne di meno, o di più, deve potersi considerare per la traduzione un fatto negativo, perché riduce il suo essere immagine fedele del testo. Quanto detto non può valere come regola assoluta. Si prenda - e questo è il secondo esempio al quale sopra si faceva cenno - il caso di ἔλεγχος. L'idea di riproporre un calco come *elenco*, a partire dal termine latino *elenchus*²⁷⁸, trova la sua principale controindicazione nel fatto che esiste un termine italiano comunemente utilizzato, *elenco* appunto, che possiede un significato non equiparabile a quello di ἔλεγχος: per *elenco* infatti si intende una lista di elementi che deve servire eventualmente a verificare il loro numero effettivo. In sostanza, non c'è nel termine in questione la connotazione costituita dalla verifica razionale, cioè argomentativa e necessitante, né tantomeno quella costituita dal carattere negativo di tale verifica, che invece sono costitutive dell'ἔλεγχος. Il termine infatti indica soltanto uno strumento utile, quando lo è, per operare un certo tipo di verifica, puramente empirica²⁷⁹. Esiste invece in italiano *confutazione*. E' un termine tecnico di uso comune nel lessico filosofico, ed è dotato di un significato che può dirsi in buona parte²⁸⁰ equivalente al significato

significherebbe dunque riprodurre questa polivocità, lasciando al contesto, o meglio al lettore che valuta il contesto, il compito di sciogliere l'ambiguità, come se avesse a che fare direttamente col termine greco. Si nota quindi che la stessa operazione, consistente nell'optare per la traslitterazione piuttosto che per la traduzione, verrebbe a basarsi in realtà su due presupposti diversi e cioè, nel caso di ἔνδοξον, la certezza che tutti ne colgano l'unico significato, nel caso di λόγος l'impossibilità di reperire un unico termine italiano dotato di tutta la gamma di significati che caratterizzano il termine greco. Questo caso fa comprendere abbastanza chiaramente che, pur restando fermo il punto di vista generale, costituito da una certa idea della corretta traduzione, l'applicazione concreta che se ne può fare può subire le più varie realizzazioni, in connessione con i casi e i contesti concreti.

²⁷⁸ Il termine compare fin dall'inizio della tradizione latina dell'opera, cioè a partire dalla traduzione di Boezio.

²⁷⁹ Cfr. M. Cortellazzo-P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1979. vol. II, s. v. , dove il termine è indicato tanto nel suo derivare da ἔλεγχος quanto nel suo odierno significato corrente ("lista compilata con opportuno ordine" e quindi, come sopra detto, utile in qualche modo per attuare un controllo o una verifica) che con ἔλεγχος mostra di aver mantenuto un legame sussistente ma comunque molto debole. Sull'etimologia di ἔλεγχος, incerta, cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1999, s. v. ἐλέγχο.

²⁸⁰ In buona parte: non integralmente. Per *confutazione* si può intendere non solo un'argomentazione articolata in forma di discussione che porta colui che risponde ad ammettere, sulla base delle premesse da lui stesso concesse con le sue risposte, la proposizione contraddittoria rispetto a quella da lui difesa, che è ciò che si intende, o si dovrebbe intendere, quando si parla di *confutazione* aristotelica, ma anche, ad es. , una smentita di tipo fattuale: cfr. ad es. la *refutation* che compare nel titolo della famosa opera popperiana (cfr. K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1969), normalmente tradotta in lingua italiana con *confutazione*, che riprende in qualche modo il concetto già presente nel *verba rebus confutare* di Livio, 37, 10, 2. L'italiano *confutazione*, quindi, ha un significato più ampio rispetto all'ἔλεγχος aristotelico e usarlo può comportare il rischio di far perdere a ἔλεγχος i suoi connotati tecnici più specifici, di carattere strettamente dialettico.

che mostra di possedere ἔλεγχος all'interno degli *Elenchi sofistici*. Si tratta del termine scelto dall'autore della prima traduzione in italiano dell'opera, o meglio dei suoi primi quattordici capitoli, Ruggero Bonghi, il quale non ritiene necessario fornire spiegazioni per la sua scelta, che può apparire quasi obbligata se considerata a posteriori²⁸¹, ma in realtà lo è meno qualora la si consideri dal punto di vista storico. Infatti, se è vero che Bonghi è il primo traduttore in lingua italiana degli *Elenchi sofistici*, è anche vero che non è il primo traduttore in lingua italiana del termine ἔλεγχος, già tradotto a suo tempo con *riprovamento* da Lodovico Castelvetro nell'ambito della sua *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*²⁸². Questo termine non più in uso nell'italiano corrente viene molto probabilmente da lui proposto in considerazione del latino *redargutio*, che, insieme con *elenchus*, anche se in sottordine rispetto ad esso, è un termine usato dai traduttori latini a partire da Boezio per tutto il medioevo e oltre²⁸³. La proposta di Castelvetro non ha avuto fortuna²⁸⁴. Il Simplicio galileiano del *Dialogo dei massimi sistemi*, infatti, e proprio nel contesto di un richiamo abbastanza preciso alla sequenza canonica delle opere aristoteliche dell'*Organon*, non usa infatti né *riprovamento*

²⁸¹ Si tenga presente che neppure la Nobile, Colli e Zanatta, autori delle successive traduzioni italiane degli *Elenchi sofistici*, hanno ritenuto di dover giustificare la scelta di questo termine, neppure dichiarando di uniformarsi alla scelta del Bonghi, il quale, peraltro, a volte mostra di avere delle incertezze, come quando, ad es. , nella stessa pagina (551, ma cfr. anche, poco oltre, p. 555) in cui fa comparire un titolo come *Note alle Confutazioni sofistiche*, parla degli *Elenchi sofistici*, voce italiana ben distinta da quella latina di normale uso, *Sophistici elenchi*, della quale si serve in altre occasioni (cfr. ad es. p. 513). Neppure Fait (p. LV) mostra di considerare problematica la scelta relativa alla traduzione di ἔλεγχος.

²⁸² Cfr. Lodovico Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*, a cura di W. Romani, Laterza, Bari, 1979, vol. 2°, p. 331, dove il Castelvetro usa *riprovamenti* per tradurre ἔλεγχος, recato in *Poet.*, 25, 1461b17. Cfr. inoltre p. 178, dove Castelvetro cautamente propone la sua traduzione, evidenziando la mediazione della versione latina: . . . forse perché nel libro degli *Elenchi*, che "riprovamenti" nella nostra lingua si possono domandare. . . ; successivamente (cfr. pp. 298 e 300) si attiene fedelmente a questa traduzione in occasione di analoghi riferimenti all'opera della quale ci stiamo occupando. Da questo ristretto punto di vista, dunque, si può dire che il Castelvetro è stato il primo a porsi un problema di traduzione italiana in relazione agli *Elenchi sofistici*, cosa, questa, non secondaria, data l'importanza del termine che si è proposto alla sua riflessione. È parso importante riferirsi a quest'opera del Castelvetro poiché con essa, dopo un precedente tentativo di minor valore del Segni (cfr. Bernardo Segni, *Rettorica et Poetica d'Aristotele tradotte di greco in lingua volgare fiorentina*, Firenze, 1549), si ha la prima traduzione organica in lingua italiana di un'opera di Aristotele, corredata da un ampio commento. Essa costituisce dunque un contributo rilevante all'avvio del formarsi di un lessico aristotelico italiano.

²⁸³ Cfr. a questo proposito anche Genovesi che, scrivendo in pieno Settecento, conferma la tradizione e nella sua *Logica* non propone alternative a *elenchus*, cfr. Antonii Genuensis. . . *Elementorum artis logico-criticae libri V*, editio novissima. . . , Venetiis MDCCLXII, p. 451. Per il rapporto fra *redargutio* ed *elenchus*, cfr. Silvestro Mauro, che inizialmente li dà per equivalenti (. . . *elenchus* grace idem significat ac latine *redargutio*. . .) dando poi una netta preferenza a *elenchus* nel prosieguo della sua opera. Per quanto riguarda Silvestro Mauro, cfr. *Aristotelis Opera omnia, quae extant . . . , illustrata a Silvestro Mauro*, Tomus I, Lethielleux, Parisiis 1885 (1ª ed. 1643), pp. 566-637.

²⁸⁴ Se ne trova comunque un'eco significativa nella *Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinosa e di Giovanni Locke* del Vico (in Giambattista Vico, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano, 1977, p. 213).

né tantomeno *confutazione*, ma piuttosto *elenco*²⁸⁵, termine che proprio questo contesto pone in una condizione di particolare rilievo, quella cioè di termine tecnico specificamente volto a rappresentare in italiano ἔλεγχος nel suo comparire all'interno degli *Elenchi sofistici*. Il riferimento fatto ora al *Dialogo* galileiano può dunque considerarsi caratterizzato dal massimo grado di attinenza alla questione posta in questa sede, cioè la traduzione degli *Elenchi sofistici*. Nella stessa condizione si trova Rosmini, il quale, riferendosi chiaramente all'ἔλεγχος aristotelico degli *Elenchi sofistici* usa *elenco*²⁸⁶, termine che mostra, dunque, di presentarsi con una certa insistenza nel corso della tradizione proprio quando il contesto è tecnico e specificamente riferito agli *Elenchi sofistici*, considerati in generale, come nell'esempio galileiano, o in relazione di un aspetto particolare del loro contenuto, come nell'esempio rosminiano. Si può dire dunque che la tradizione precedente a Bonghi, almeno per quanto riguarda alcuni suoi esponenti – e quelli citati sono tutt'altro che secondari –, ha preferito, dovendo riferirsi con precisione agli *Elenchi sofistici*, adoperare un termine come *elenco*, il quale, paradossalmente, proprio per il fatto di avere nel linguaggio corrente un altro significato, assume, nel riferirlo agli *Elenchi sofistici* in veste di termine tecnico su questa base storica, una ristrettezza di significato molto aderente e rigorosa, tanto da rendere plausibile il preferirlo a *confutazione*, che, come sopra ricordato, ha un significato che include quello dell'ἔλεγχος degli *Elenchi sofistici*, ma non si esaurisce in esso, mentre è proprio l'attuale, e storico, esaurirsi in ἔλεγχος del significato di *elenco* che rende questo termine particolarmente idoneo alle esigenze di traduzione sopra indicate²⁸⁷. Si propone però, proprio in base alla situazione ora configuratasi, il problema costituito dal fatto che *confutazione*, insieme al verbo *confutare*, potrebbe mantenere l'uniformità sussistente fra

²⁸⁵ Cfr. G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino, 1975², p. 44.

²⁸⁶ Cfr. ad es. in A. Rosmini, *Logica*, II, 3, cap. 4, §747, la traduzione di τοῦ ἐλέγχου ἄγνοια con *Ignorazione dell'Elenco*.

²⁸⁷ Anche Nicola Abbagnano, a testimonianza della non estraneità del termine alla tradizione italiana, nel suo *Dizionario di Filosofia* registra *elenco* e, pur dandolo come equivalente a *confutazione*, lo radica saldamente al contesto dialettico riferendolo esclusivamente agli *Elenchi sofistici*: cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 1971 (1^a ed. 1960). Interessante da questo punto di vista O. F. Owen, che intitola la sua traduzione inglese *The sophisticated elenchi*, usando il termine latino, evitando anche poi nella traduzione di usare un termine inglese e fornendo per questo motivazioni precise (cfr. *Organon, or Logical treatises of Aristotle*, literally translated, with. . . by O. F. Owen, Bohn, London 1853, vol. II, p. 540). Per un atteggiamento simile cfr. ad es. G. Vlastos, *The Socratic Elenchus*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", I (1983), pp. 27-58; id. , *Elenchus and Mathematics*, in "American Journal of Philology", CIX (1988), pp. 362-396. D'altro canto, sempre in ambito anglosassone, ancora più recentemente Robert Nozick, nel riferirsi ad argomentazioni socratiche, rinuncia a qualsiasi traduzione per adottare la semplice traslitterazione *elenchos*: cfr. R. Nozick, *Puzzle socratici*, trad. it. a cura di D. Zoletto, Raffaello Cortina, Milano, 1999, p. 177. Vi è incertezza, in ambito italiano, nella Nobile, che intitola *Elenchi sofistici*, usando quindi *elenchi* come termine italiano, ma poi preferisce usare *confutazione* nella traduzione.

ἐλεγχος ed ἐλέγχειν che invece *elenco* con il verbo *elenicare* non potrebbe mantenere. Va posto però un quesito: perché un verbo come *elenicare* non può essere adottato? La risposta è la seguente: non tanto - lo si dice sulla base di quanto si è venuti osservando finora - perché nel linguaggio corrente attuale esso possiede un significato che non ha niente a che fare con quello dell'ἐλέγχειν degli *Elenchi sofistici*, quanto piuttosto perché nella tradizione storica delle versioni dei testi aristotelici esso non è mai presente per rendere in italiano ἐλέγχειν, e quindi, in questo senso, non ha nessuna capacità storicamente fondata - l'unica che veramente conta nel contesto in cui ci stiamo muovendo - di proporsi come la traduzione più precisa e più esclusiva del verbo in questione, mentre *confutare* è attestato con nettissima prevalenza nella tradizione, ben prima del proporsi di *confutazione*, e in concomitanza col proporsi delle traduzioni diverse di ἐλεγχος alle quali sopra s'è fatto cenno²⁸⁸. Pertanto, sembra poter essere la tradizione, analizzata con l'intento di ritrovarne i reali lineamenti, a definire come quella che consente di ottenere la maggiore quota relativa di precisione e di aderenza al testo la possibilità di usare insieme *elenco* e *confutare*, nonostante questa scelta comporti una rottura dell'isomorfismo al quale sopra si è fatto cenno, che è resa legittima dal fatto che in questo caso tale isomorfismo, altrimenti consigliabile, darebbe solo apparentemente una maggiore aderenza, come la storia semantica dei termini in questione, considerati nella loro relazione col testo aristotelico, sembra suggerire.

Quanto detto finora, contando sulla maggiore perspicuità di una riflessione incentrata su esempi importanti per il testo come ἐνδοξον ed ἐλεγχος, è stato riferito a singoli termini e locuzioni, ma va inteso, senza soluzione di continuità, anche nel suo valere per frasi e periodi, e non soltanto in virtù del fatto che, costituendone i contesti, sono ambiti fortemente condizionanti per le scelte di traduzione relative a termini e locuzioni. Infatti, il contesto costituito dalla frase e dal periodo va visto non solo come fonte da cui trarre indicazioni per scelte che, in quanto sono relative alla traduzione dei singoli termini, hanno a che fare soprattutto con la semantica, ma va visto anche come struttura formale, cioè come una composizione che ha una natura, e quindi un'identità, effettivamente sintattica. Tale identità sintattica va riprodotta prendendo in considerazione

²⁸⁸ Significativo a questo proposito l'uso che fa l'Algarotti di *confutare* all'incirca negli stessi anni nei quali, come sopra ricordato, Vico usava *riprensione* in luogo di *confutazione*. Cfr. F. Algarotti, *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana*, a cura di Ettore Bonora, Einaudi, Torino, 1977, p. 32. La distonia che si propone nel modo ora descritto non rappresenta certamente un caso isolato. Termini importanti nel lessico filosofico come *scienza* o *aporia* non hanno un preciso corrispettivo verbale. Si ricorre a *essere in aporia*, a *conoscere* o *sapere scientificamente*, in quanto *conoscere* e *sapere* hanno un significato più generico rispetto a ciò che si intende con *scienza*. Analoga situazione per *elenco* e *confutare*: quando si è in ambito dialettico, si confutano per mezzo di un elenco, con specificazione, attraverso *elenco*, del significato più generale di *confutare*.

essenzialmente due punti di riferimento: da un lato quello positivo, costituito dall'ideale normativo, mai pienamente raggiungibile, della perfetta proiezione della struttura di un testo greco nella struttura di una composizione in italiano; d'altro lato quello negativo, costituito dall'incomprensibilità, la quale, a differenza dell'oscurità, non è mai presente nel testo greco degli *Elenchi sofistici*, e che, per questo motivo e solo per questo, non deve comparire neanche nella sua riproduzione italiana. Con questo si vuol dire, in altri termini, che l'oscurità del testo, quando si presenta, non va sciolta, corretta o attenuata. Essa va semplicemente rappresentata, nei limiti delle possibilità consentite dal rapporto fra le due lingue, per quello che essa è, e come tale, secondo quanto già sopra s'è avuto modo di affermare, va offerta all'attività interpretativa del lettore, che può essere assistito dal commento, proposto formalmente come tale, del traduttore, non da una traduzione recante già in sé un eccesso di elementi interpretativi, i quali, anziché chiarirlo, alterano il *dato*, cioè il testo, il cui costituire, appunto, un dato dev'essere salvaguardato il più possibile. Di conseguenza, da questo punto di vista la nozione, peraltro vaga, di *buon italiano*, intesa generalmente come caratteristica che una traduzione in italiano debba comunque possedere, per quanto riguarda la traduzione di un testo come gli *Elenchi sofistici* risulta essere del tutto fuori luogo. Espressioni brachilogiche, frasi spezzate, rimandi frettolosi ad altri luoghi dell'opera o ad altre opere, ripetizioni, sproporzione fra i periodi *et similia* sono tutte caratteristiche del testo greco degli *Elenchi sofistici* che, se riprodotte dalla traduzione, certamente non fanno sì che la forma che essa assume si configuri secondo ciò che comunemente si considera un *buon italiano*. Infatti, in base alle considerazioni proposte sopra, può essere caratterizzata da un buon italiano solo la traduzione di un'opera che già possiede, nella sua struttura originaria, quelle caratteristiche che, proiettate nella traduzione, consentono il proporsi di quello che si intende per buon italiano. Ma non si tratta di scrupoli semplicemente stilistici: il problema è sempre quello di fornire al lettore un dato testuale quanto più possibile integro. Si badi: quel che si va dicendo in queste pagine vuole riferirsi esclusivamente al testo degli *Elenchi sofistici* o ai testi aristotelici in generale. Ebbene, di fatto, le alterazioni sintattiche operate dalle traduzioni si concretizzano quasi sempre, in relazione agli asciutti, o brachilogici, testi aristotelici, come ampliamenti, che prevedono inevitabilmente inserzioni indebite di termini che non hanno alcun referente diretto nella realtà del testo aristotelico. La volontà di sciogliere sintatticamente il testo si traduce in un intervento dotato di un carattere fortemente semantico, che si determina non come sostituzione del termine greco col termine italiano, ma come aggiunta di un termine italiano *in assenza* del termine greco corrispondente. Ne consegue che il

lettore che non abbia l'aiuto di un confronto costante col testo greco, cioè il lettore che effettivamente giustifica di più l'esistenza di una traduzione, si trovi ad avere dei dati sui quali esercitare la sua attività ermeneutica che, in quanto sono di troppo, non hanno realmente a che fare con la realtà storica del testo, che la filologia ha costituito. La distorsione può essere, a seconda dei casi, più o meno forte, ma non può mai considerarsi veramente insignificante. Infatti, va tenuto presente che *ogni* elemento presente nella traduzione, proprio perché è presente, *significa*, e quindi, se il termine è di troppo, e contribuisce così a costituire un testo ampliato, cioè di diversa forma, rispetto all'originale, contribuisce anche ad alterare il rapporto, vitale per qualsiasi testo, fra il contenuto concettuale e i mezzi linguistici necessari per esprimerlo, che, nel dire di un autore, costituiscono un tutto unitario solo arbitrariamente scindibile e tale da far sì che una traduzione che lo violi, comunque, solo *per accidens* possa rappresentare con esattezza il contenuto concettuale recato nel testo greco. La riproduzione di questo nesso tra contenuto concettuale e struttura linguistica, e sostanzialmente nient'altro, è compito del traduttore²⁸⁹. Il fatto, di per sé chiaro, che il conseguimento perfetto di questo risultato sia impossibile, non autorizza a non prenderlo affatto in considerazione come fine capace di proporsi in qualità di norma ideale. Il tradurre cercando, per così dire, di esprimere il contenuto concettuale di un testo con ampliamenti e rielaborazioni, cioè alterandone liberamente l'originaria struttura sintattica compromettendo radicalmente, di conseguenza, anche la possibilità di

²⁸⁹ Cfr. a questo proposito, come esempio classico e ben noto di una concezione opposta del tradurre, quanto afferma Lutero nella *Lettera del tradurre*: "Ma quando in Romani, 3 ho aggiunto *Solum (allein)*, non mi sono appoggiato solo alla lingua e non ho assecondato solo la sua natura: lo esigono e vi costringono a viva forza il testo e l'interpretazione di Paolo, perché in questo caso egli tratta un articolo fondamentale della dottrina cristiana, quello per cui noi ci giustifichiamo per mezzo della fede in Cristo, senza le opere della legge. E Paolo dà un taglio netto a ogni opera tanto da sostenere anche che le opere della legge (si badi: legge e parola di Dio) non valgono a giustificarci. " (trad. it. a cura di Emilio Bonfatti, Marsilio, Venezia 1998). Non è certamente il caso di ribadire in questa sede l'importanza che ha avuto questo tipo di traduzione-interpretazione per la storia della cultura moderna. E' interessante notare comunque che l'unico traduttore italiano degli *Elenchi sofistici* il quale, parlando della sua traduzione, non si sia limitato a indicare semplicemente le sue scelte operative, e cioè Giorgio Colli, ha svolto delle considerazioni sostanzialmente analoghe: "Ma ciò che ancora di più ci sta a cuore, è che la nostra traduzione risulti, non soltanto chiara, bensì anche chiarificatrice. Ad eccezione di un numero illimitato di passi, in cui è impossibile chiarire l'intenzione dell'autore, senza falsare in qualche modo l'originale, cercheremo di fornire una traduzione che possa fare ameno, almeno per il senso immediato, di ogni commentario. Questo tentativo è indubbiamente pericoloso, poiché si rischia di tradire per altra via la fedeltà all'originale. D'altra parte il linguaggio aristotelico è talmente condensato e implicito che "il rischio è bello". Sarà dunque uno scrupolo per noi il rinchiudere entro limiti di estrema moderazione questa ricerca": cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003, p. XXVII. Questa traduzione-interpretazione va presa in considerazione come un termine di confronto storicamente imprescindibile poiché è stata per decenni la versione italiana più diffusa e considerata dell'Aristotele dell'*Organon*, del quale il Colli, e in ciò consiste il suo più grande merito, ha portato a termine per primo la traduzione completa, condotta in modo coerente e organico secondo i suoi principi sopra ricordati.

puntuali corrispondenze semantiche fra il testo stesso e la traduzione, significa in effetti per il traduttore voler proporre come traduzione quella che è già di fatto un'interpretazione, non necessariamente erranea ma comunque impropria nel suo proporsi come semplice traduzione. Va detto comunque che, visto che tradurre significa in larga misura scegliere, l'apporto interpretativo risulta di fatto inevitabile: chi traduce, dunque, ha il compito di tentare di ridurne il più possibile l'entità, cercando di ottenere un risultato relativo, cioè la maggiore oggettività di volta in volta possibile, senza che l'impossibilità del risultato assoluto, cioè la perfetta ideale oggettività, impedisca di operare concretamente, caso per caso, in funzione di un progressivo perfezionamento, da proporre cercando di essere in grado di illustrare anche, come si è provato a fare sopra, gli elementi che si ritengono effettivamente utili per giustificarlo come tale²⁹⁰. Si prenda un esempio qualsiasi, come questo luogo del cap. 5, 166b37-167a2: Οἱ δὲ παρὰ τὸ ἀπλῶς τὸδε ἢ πῆ λέγεσθαι καὶ μὴ κυρίως, ὅταν τὸ ἐν μέρει λεγόμενον ὡς ἀπλῶς εἰρημένον ληφθῆ, οἶον, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ἐστίν· οὐ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι τέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς. Si veda la traduzione di Boezio: *Secundum autem quod simpliciter hoc aut quo dicitur et non proprie, quando quod particulariter dicitur ut simpliciter dictum sumitur, ut si quod non est opinabile est, quoniam quod non est est; non enim idem esse quid et esse simpliciter.* La si confronti con quella recata nell'ambito del commento di Silvestro Mauro: *Hi vero sunt ex eo, quod simpliciter tale dicitur vel quadamtenus, non proprie, cum id quod in parte dicitur, ut simpliciter dictum sumitur. Veluti si quis colligat, si id quod non est, opinabile est, id quod non est, esse. Non enim idem valent esse aliquid tale et esse simpliciter.* Queste due traduzioni, anche se sono comunque migliorabili²⁹¹ hanno un pregio che si rivela a un'osservazione attenta: entrambe permettono al lettore che conosca il greco e conosca l'*usus scribendi* di Aristotele di farsi un'idea molto precisa del testo greco tradotto. Si tratta di una vera propria prova di quanto la traduzione possa essere immagine fedele del testo: quanto più il competente riesce a ricavare dalla traduzione il testo originale tanto più la traduzione è fedele. Ciò vale, a maggior ragione, come garanzia per il lettore che non conosce il greco, per il quale la traduzione è l'unico tramite disponibile per accedere al pensiero di Aristotele. Quanto detto ora vale a concludere le riflessioni che sono state svolte finora, ma è anche funzionale al contenuto della sezione seguente, dedicata all'annotazione. Infatti, è chiaro che una traduzione come quella che si vuole proporre tende ad

²⁹⁰ Cfr. a questo proposito, soprattutto in relazione al concetto ermeneutico di negoziazione, U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 91-94.

²⁹¹ Nessuna delle due, ad es., fa sentire la variazione tra λεγόμενον e εἰρημένον, tradotti entrambi con *dictum*.

assomigliare a una traduzione come quella latina di Boezio, dalla quale quella presentata da Silvestro Mauro poco si discosta²⁹². Ciò è fondato su una scelta che si aggiunge alle motivazioni già proposte nell'ambito di questo paragrafo: dare corpo a un testo di questo tipo significa cercare di dare la base oggettiva più adeguata a un'utilizzazione ben fondata dell'ampia tradizione dei commentatori che si è sviluppata con notevole continuità fra antichità, medioevo ed età moderna e che ha avuto come oggetto, nel suo riferirsi al testo latino di Aristotele oltre che all'originale testo greco, traduzioni caratterizzate proprio da questa conformazione, da considerarsi frutto non di un difetto, cioè di una rozzezza umanisticamente contestabile, ma di una ricerca deliberata, come testimonia chiaramente la traduzione proposta da Silvestro Mauro, sopra ricordata, che ha dietro di sé, appartenendo al secolo XVII, tutta l'esperienza umanistico-rinascimentale, e come, a ben guardare, testimonia anche la traduzione di Boezio, la cui tendenza a riprodurre puntualmente la scabra secchezza del testo aristotelico non può certamente avere la sua causa nell'insufficienza del latino dell'autore del *De consolatione philosophiae*²⁹³.

A2. L'annotazione.

S'è accennato nella sezione precedente al testo in quanto esito dell'opera della filologia. La consapevolezza di cui questo cenno è testimone suggerisce di riprendere la riflessione anche nella sezione che qui ha il suo inizio. Infatti, l'annotazione ha fra i suoi compiti, qualora la situazione lo giustifichi, quello di spiegare l'atteggiamento assunto dal traduttore nei confronti della natura

²⁹² Va tenuta presente la possibilità di realizzare un livello molto elevato di fedeltà al testo costituita dalla traduzione interlineare. Per quanto riguarda i suoi intenti quanto segue è particolarmente significativo: "Essa - la traduzione interlineare - non ha pretese letterarie. Tanto meno vuole rimpiazzare le recenti pregevoli "versioni" bibliche "dai testi originali". Il suo intento principale è modesto ma non disprezzabile: fornire al lettore un *umile calco* della scrittura biblica primigenia, in modo che dalla sua stessa *povera* resa italiana quasi affiorino ed emergano in trasparenza i soggiacenti sintagmi ebraici in tutta la loro corposa densità - ma anche le incertezze (poche), le difficoltà e gli ostacoli in cui la pur fedelissima trasmissione del testo ha inciampato nel suo cammino bimillenario": cfr. *Bibbia ebraica interlineare -1- Genesi, ebraico, greco, latino italiano*, a cura di Piergiorgio Beretta, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2006. La traduzione interlineare non può prescindere dal testo originale: essa è pensata proprio in relazione al fatto che si presenta *insieme* al testo originale, sostanzialmente, per così dire, tessuta insieme ad esso, mentre la traduzione quale quella che è recata nel presente lavoro, pur proponendosi con il testo originale a fronte, è pensata per poter essere presentata anche indipendentemente da esso. Certamente, comunque, il confronto con il punto di riferimento costituito dalla traduzione interlineare è di grande utilità. Nulla vieta in linea di principio, infatti, che anche di un testo aristotelico si possa proporre una traduzione interlineare. E' notevole, da questo punto di vista, l'opinione di W. Benjamin, che vede nella traduzione interlineare del testo sacro "l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione": cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi. Con un saggio introduttivo di F. Desideri, Einaudi, Torino 1995 (1^a ed. 1962), p. 52.

²⁹³ A questo proposito cfr. ancora G. Folena, *op. cit.*, p. 66.

filologicamente costituita del testo, poiché la traduzione in quanto tale, nei termini sopra indicati, non costituisce una spiegazione del testo, ma una sua immagine.

Si è ritenuto di proporre il testo di Ross nella sua integrità²⁹⁴, anche nei casi, peraltro poco frequenti, nei quali le lezioni in esso presenti sono sembrate problematiche. Pertanto, la traduzione segue sempre il testo di Ross, mentre l'annotazione in qualche occasione se ne discosta, proponendo un'interpretazione fondata su un'*ipotesi* di lezione diversa. Questo *modus operandi* va spiegato. In primo luogo, non avendo come scopo la costituzione di una nuova edizione critica e non avendo quindi, di conseguenza, agito direttamente sugli elementi recati dalla tradizione manoscritta, non si è voluto ritoccare il testo sulla base di motivazioni che non avrebbero potuto essere che di natura esclusivamente interpretativa²⁹⁵. E' chiaro che anche il lavoro del filologo è basato su elementi non solo di carattere strettamente filologico, ma anche di carattere tipicamente ermeneutico, ma è altrettanto chiaro che un testo critico nasce dalla costante integrazione di queste due istanze, condotta con metodo e omogeneità. Interventi episodici di natura solo interpretativa operati sull'esito di questo tipo di lavoro non possono non comprometterne l'organicità e l'equilibrio, e quindi lo alterano nella sua natura di dato scientificamente costituito. Se la traduzione vuol essere immagine di un dato siffatto, deve accoglierlo nella sua integrità. La scelta, quindi, è vincolante. Si tratta di una scelta, appunto, perché quella di Ross, come noto, non è l'unica edizione critica²⁹⁶. Quanto detto ora chiarisce il senso del riferimento fatto sopra al concetto di *ipotesi* di lezione diversa: l'annotazione si svolge *come se* nel testo ci fosse la lezione che si ipotizza come migliore, ma tale lezione fa parte a pieno titolo dell'annotazione, della sua idea interpretativa, non del testo di cui la traduzione è immagine. Il lettore è lasciato libero: vede il testo e

²⁹⁴ Cfr. Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1974 (1^a ed. 1958).

²⁹⁵ Va subito precisato, comunque, che le istanze interpretative che hanno suggerito di scegliere una lezione diversa rispetto a quella di Ross hanno sempre avuto come punto di riferimento vincolante la presenza della soluzione diversa adottata nell'apparato critico del Ross stesso o in edizioni critiche diverse, cioè nella tradizione del testo che la filologia riconosce.

²⁹⁶ Punti di riferimento fondamentali, oltre all'edizione critica di Ross, sono stati infatti l'imprescindibile edizione curata da I. Bekker dell'Accademia prussiana delle Scienze, quella di Th. Waitz e quella teubneriana di Strache e Wallies, tenute costantemente in considerazione. Cfr. *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, 4 voll. , Berolini apud W. de Gruyter et socios 1960-'61 (1^a ed. 1831, il vol. I è quello che contiene le opere dell'*Organon*); *Aristotelis Organon graece*. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz, 2 voll. , Hahn, Lipsiae 1844-'46; *Aristotelis Topica cum libro de Sophisticis elenchis*, e schedis J. Strache edidit M. Wallies, Teubner, Lipsiae 1923. Colli nel 1955, nell'ambito dell'*Introduzione* alla prima edizione della sua traduzione dell'*Organon*, muove delle critiche, certamente troppo aspre, alle edizioni ora citate (cfr. *op. cit.* , pp. IX-XVIII). L'edizione di Ross del 1958, che si aggiunge ad esse tenendone e migliorando ulteriormente la nostra conoscenza del testo, rappresenta un prezioso contributo che non è stato ancora superato.

vede l'idea interpretativa, che viene proposta chiaramente e distintamente come tale, e quindi vede che è di quest'ultima che la correzione al testo fa parte. Può scegliere, e questa possibilità è *realmente* sancita da chi traduce e annota, proprio perché non sovrappone i piani sui quali si dispone il suo lavoro. L'aspetto considerato ora, pur nel suo essere tutt'altro che prevalente all'interno del lavoro che qui si presenta, ha comunque importanza in quanto, esigendo una coerenza, mette subito in gioco quanto detto finora della traduzione in relazione a quel che c'è da dire dell'annotazione.

Detto questo, può essere utile parlare di alcuni aspetti metodologici che, nello svolgimento di quest'ultima, sono stati tenuti presenti.

Il presupposto di tutti i tentativi di interpretazione recati all'interno dell'annotazione è costituito dalla convinzione secondo la quale è presente nelle opere di Aristotele quella che possiamo definire una sostanziale *unità logica*, da intendersi come coerenza, o ricerca di coerenza, all'interno della stessa opera e fra opere diverse, che pertanto si possono considerare tutte come elementi vitali di un unico organismo, il cui carattere strutturalmente unitario non solo non viene messo in discussione ma, anzi, viene di fatto ribadito quando si tenga conto, come si è fatto da vari decenni a questa parte, delle ipotizzabili differenze nei tempi di stesura delle varie opere e delle varie parti di ciascuna opera²⁹⁷. La natura, l'estensione, l'insieme degli aspetti costitutivi, cioè l'identità complessiva dei concetti che Aristotele propone negli *Elenchi sofistici*, quindi, può essere cercata, data questa omogeneità sostanziale, nei contesti proposti non solo, naturalmente, dagli stessi *Elenchi sofistici* ma anche dalle altre opere. Si potrebbe dire, in un certo senso: può, quindi deve. Infatti, la spiegazione necessaria e sufficiente (certamente non unica!) del testo che un'annotazione sistematica può provare a fornire è quella che tende a illustrare Aristotele *per Aristotelem*, ricavando così una quota di oggettività relativamente alta dal fatto di stare all'interno dei riferimenti, attestati come dati di fatto dalla tradizione, che Aristotele stesso propone.²⁹⁸ Si tratta di un lavoro preliminare all'eventuale utilizzazione di strumenti concettuali non desunti da Aristotele. Esso infatti può fornire elementi utili per una verifica critica delle reali possibilità interpretative proprie di approcci

²⁹⁷ Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923 (trad. it. a cura di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935) con cui, come noto, si propone l'impostazione storico genetica della ricerca sulle opere di Aristotele. Per un bilancio dell'esperienza che ne è seguita, che si può considerare ancora valido, cfr. E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977 (2ª ed. Bompiani, Milano 2004, con saggi integrativi).

²⁹⁸ Cfr. a questo proposito importanti osservazioni, in L. Bianchi, "Interpretare Aristotele con Aristotele": percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento, in "Storia della filosofia", 1 (1996), pp. 5-27.

ermeneutici di questo tipo, i quali, sulla base di essa, non dovrebbero risultare né dannosi né inutili, sempre in ordine a un concetto tutto sommato ristretto, però anche molto preciso, di interpretazione, intesa come tentativo di chiarificazione sistematica del testo, e non come utilizzazione di esso in quanto interlocutore capace di rispondere a domande o a sollecitazioni, o di sottoporsi a giudizi, che trovano le loro motivazioni in presupposti teorici lontani o comunque dotati di una grande autonomia rispetto a quelli che si possono ragionevolmente pensare a fondamento della trattazione di Aristotele²⁹⁹. L'intento quindi è nettamente storiografico e, di conseguenza, mirando all'oggettività possibile, cioè a un avvicinamento alla sostanza razionale che si pensa racchiusa nelle parole di cui è fatto il discorso scritto, tende a mettere in luce almeno qualche aspetto della ricchezza di contenuti che caratterizza il testo, cercando di evitare di sovrapporre al testo stesso dei contenuti che possono non appartenergli. Diventa importante, allo scopo di compiere effettivamente questa operazione, conoscere la tradizione, quella che la storia, con le fonti, attesta come effettivamente tale. Essa infatti è la sede nella quale si propongono le interpretazioni, condizionate e condizionanti, riconosciute e meditate o dimenticate ma comunque operanti direttamente o per vie traverse, ma nondimeno reali. Questo nucleo complesso è un fatto storico: è ciò che la storia ci ha consegnato come sviluppo reale, attuale, della leggibilità del testo di cui ci occupiamo. Va preso in considerazione per comprendere quanto e come ci condiziona e ci aiuta. La sua forza di fatto storico può diventare nostra, perché ci sostiene nella ricerca di oggettività di cui sopra s'è detto. Infatti, quanto è maggiore la conoscenza della tradizione interpretativa tanto è maggiore la possibilità di essere più liberi nei confronti di punti di vista consolidati, proprio perché essa consente di scorgerne con maggiore chiarezza il proporsi e il decorso, e quindi di definirne meglio il valore e i limiti, ma consente anche il confronto con punti di vista significativi e dimenticati, capaci di offrire contributi molto importanti alla lettura dell'opera. Quanto detto ora assume il suo significato più profondo nel momento in cui si tiene presente che la tradizione interpretativa nel corso del suo svolgimento ha in larghissima misura utilizzato strumenti ermeneutici tendenti, pur con tutti i limiti che la storicità impone, ad attuare una lettura di Aristotele che risponde in modo rilevante alle caratteristiche di quella lettura da farsi *per Aristotelem* della quale sopra s'è parlato. L'intelligibilità del testo viene in questo modo ampliata *iuxta propria principia*, facendo sì che la storicità, che in questo caso si configura come insieme di dati di fatto

²⁹⁹ Cfr. a questo proposito J. Barnes, *Grammar on Aristotle's Terms*, in M. Frede, G. Striker edd., *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 175-202: qui, attraverso la brillante esposizione dell'autore, è di fatto rappresentata in maniera molto incisiva la situazione problematica a cui ora si è fatto cenno.

razionalmente costituiti, segni confini oggettivamente segnati, anche se inevitabilmente analizzabili in termini critici e quindi mai definitivi, per l'interpretazione del testo stesso³⁰⁰. Nei lavori relativi agli *Elenchi sofisticati* consistenti in traduzione e commento del testo pubblicati finora un confronto di questo tipo con la tradizione è già stato in vario modo portato avanti³⁰¹. Con il lavoro che qui si presenta si è cercato di andare un po' più avanti lungo questa strada, cercando di attuare un avvio di recupero della corposa e continua tradizione interpretativa del testo degli *Elenchi sofisticati*, riprendendo, di fatto, un lavoro che Ruggero Bonghi aveva a suo tempo avviato e poi interrotto, e che, in realtà, è stato successivamente o del tutto dimenticato, o comunque in effetti trascurato³⁰². Vi sono soprattutto due dati storiografici che si propongono con una certa chiarezza. In primo luogo, si può osservare che tutti i maggiori esponenti del pensiero medievale si sono cimentati secondo varie formule nell'attività esegetica nei confronti degli *Elenchi sofisticati*. In secondo luogo, si può osservare una consapevole continuità, cioè un dialogo effettivo fra gli interpreti che si sviluppa tra età antica, medioevo e età moderna³⁰³. Questi sono forse i dati più significativi. Il primo certamente suggerisce la consultazione dei commenti, data l'importanza dei loro estensori. Il secondo giustifica ancora di più la necessità di non creare fratture dove non sono state di fatto create dalla storia. A questo proposito, si può fare un'ulteriore osservazione, che si collega a quelle già proposte sopra nel paragrafo dedicato alla traduzione. Un elemento che costituisce ciò che effettivamente fa da base alla continuità di cui s'è detto è l'omogeneità d'impostazione delle traduzioni latine degli *Elenchi sofisticati* fra medioevo e età umanistico-rinascimentale. Ad esempio, la traduzione fornita da Pacius è diversa rispetto a quella di Boezio, ma l'impostazione, cioè il tipo di immagine che esse vogliono proporre del testo, è molto simile, così come è simile, rispetto al

³⁰⁰ Altro aspetto di grande importanza è costituito dal fatto che i commentatori hanno lavorato su tutto il testo degli *Elenchi*, o addirittura su tutto l'*Organon*, risultando così, in un certo senso, costretti a cercare per ciascun luogo scelte interpretative coerenti con gli altri luoghi dell'opera che avevano presente nella sua interezza, comprendente tutto l'insieme dei vari problemi che essa presenta. Questo aumenta certamente l'importanza del loro ruolo di interlocutori di chi adesso si occupa del testo oggetto della loro attenzione.

³⁰¹ Per quanto riguarda l'elenco dettagliato degli autori presi in considerazione in questo lavoro, cfr. *infra*, la *Bibliografia*.

³⁰² Bonghi all'interno del suo *Proemio alle Confutazioni sofisticate* (cfr. *op. cit.*, pp. 299-381) propone un'ampia e documentata esposizione della tradizione interpretativa mettendone in luce in larga misura l'ampiezza e la continuità. Il limite maggiore dell'impostazione di Bonghi consiste essenzialmente nel fatto di aver fermato la sua opera esegetica ai primi quattordici capitoli dell'opera, astenendosi dal confronto con la parte dedicata alle soluzioni e riducendo così la rilevanza del suo lavoro.

³⁰³ Si veda ad es. Agostino Nifo che nella stessa pagina cita prima Egidio Romano e poi l'autore a lui noto come Alessandro (si tratta in realtà di Michele Efesio): cfr. *Expositiones Magni Augustini Niphi . . . in Libros de Sophisticis Elenchis Aristotelis. Cum textu recognito & ab ipso auctore interpretato. . . Venetiis apud Hieronimum Scotum, MDLI, p. 33.*

medioevo, il fatto di proporre al lettore traduzioni siffatte come oggetto diretto della sua lettura e del commento che tende a chiarirla, a testimonianza della fiducia nella capacità di testi latini così costituiti di essere immagine accettabile dei testi greci che riflettono³⁰⁴.

E' chiaro, da quanto detto finora, che si è ritenuto opportuno far entrare in modo significativo, pur nei limiti del possibile, la tradizione interpretativa nell'annotazione, accettandola come un dato storico importante da proporre al lettore per la sua riflessione, in una prospettiva che, quindi, può dirsi diacronica. Ma c'è anche una prospettiva sincronica, che va presa in considerazione in base a quella che si ritiene essere una delle componenti fondative dell'impostazione del pensiero di Aristotele. Infatti, l'aspetto, di cui s'è già parlato, costituito dalla semanticità storica dei termini usati da Aristotele, la quale suggerisce di cercare di considerare, per la loro comprensione, anche le connotazioni non strettamente filosofiche, non va considerato soltanto in generale, come applicando una regola che può valere per l'analisi di qualsiasi autore. Per quanto riguarda Aristotele questo modo di operare assume un valore più specifico e caratterizzante. Infatti appare difficile negare che la sua filosofia si proponga in buona parte come uno sguardo che la ragione volge al senso compiuto di un'epoca che si manifesta dopo uno sviluppo al quale hanno cooperato come elementi vitali tutte le forme in cui la ragione si articola³⁰⁵. Egli sembra dunque voler interpretare il senso del suo tempo chiarendo la natura di questi diversi modi in cui la razionalità lo caratterizza, anche secondo le forme dell'errore, o quelle, più pericolose, dell'apparenza, che sono quelle illustrate negli *Elenchi sofistici*³⁰⁶. In questa sede va sottolineato che *questo* tempo, da intendersi pertanto, in termini aristotelici, non nell'accidentalità del *nunc* ma secondo la pienezza dell'ἐντελέχεια, essendo presente nel pensiero di Aristotele non può mancare nella lettura che di Aristotele viene fatta, se, come sopra si è detto, si vuole tentare di farla *per Aristotelem*. Ciò significa che chi cerca di interpretare il testo, tutto il testo, non dovrebbe, se si sforza di

³⁰⁴ Fiducia da non considerarsi sbrigativamente ingenua. A volte, infatti, Pacius porta il greco all'interno del suo commento, cioè sente il bisogno di discutere direttamente la semanticità del termine greco che è oggetto della sua attenzione. Questo dimostra la sua attenzione critica nei confronti della traduzione che egli stesso presenta ma dimostra anche, nello stesso momento, proprio perché le discussioni dirette dei termini greci nel suo commento non sono costanti, che la sua fiducia nei confronti della traduzione non è acriticamente presupposta ma fondata su un'effettiva attenzione: cfr. Iulii Pacii a Beriga *In librum singularem Aristotelis de Sophisticis elenchis commentarius analyticus*, in eiusd. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius analyticus*, Franofurti 1597 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1966), ad es. p. 482.

³⁰⁵ Cfr. ad es. *Metaph.* I 3, 984a18-19, b9-11; *Poet.* 4, 1449a24, dove a essere protagonista della vicenda non pare essere il singolo o una semplice somma di singoli ma piuttosto l'elemento fondante comune a tutti, che attraverso essi si manifesta.

³⁰⁶ Ciò che costituisce l'oggetto specifico degli *Elenchi sofistici* e l'apparenza di validità nell'argomentare. L'errore ha un'estensione più ampia e, *pensato*, mostra, come si desume dai luoghi della *Metafisica* citati nella nota precedente, il suo senso.

comprendere il senso autentico dell'opera, evitare di tentare di proporre qualche elemento esplicativo sulla vera natura dell'impostazione che sta a fondamento dell'analisi che Aristotele conduce intorno a un oggetto quale quello degli *Elenchi sofistici*, che è costituito, in un modo che può dirsi esemplare, da una fusione, che è ciò in cui si risolve la sincronicità alla quale sopra si faceva cenno, di *logos* e storicità, cosa, questa, della quale si può avere un'idea semplicemente prendendo in considerazione il titolo, o comunque l'*incipit*, dell'opera, dove si rilevano con chiarezza il carattere nettamente formale del concetto di ἔλεγχος combinato col contenuto, che appare intriso di storicità, di un concetto quale σοφιστικός. Ma queste considerazioni ormai portano verso le successive sezioni di questa *Introduzione*, nelle quali ci si occupa del contenuto dell'opera e non più degli aspetti metodologici del lavoro che su di essa è stato svolto.

A3. L'indice dei termini greci.

Le brevi indicazioni che qui si forniscono a proposito delle caratteristiche dell'indice dei termini greci sono in qualche modo coerenti con quanto s'è detto finora a proposito della ricerca di un'obiettività possibile. Nell'indice sono presenti sostantivi, aggettivi, avverbi e verbi. Non sono presenti pronomi, preposizioni e congiunzioni. Esso quindi, anche se non può dirsi completo in senso assoluto, ha una sua oggettività, poiché non sono state fatte scelte relative al contenuto concettuale dei termini, che infatti sono stati selezionati, soprattutto per ragioni pratiche, soltanto sulla base della loro morfologia. Inoltre, stando *nel* libro, ed essendo esclusivamente riferito al testo greco che di esso fa parte, esso risulta di pratica, immediata, utilizzazione.

L'indice viene proposto per offrire al lettore, oltre che le altre parti del lavoro, anche uno strumento di studio autonomo, non guidato in termini interpretativi dal curatore del volume il quale, per così dire, si fa da parte, fornendo una base per un'analisi del testo autonoma e tendente alla completezza, e anche per il controllo e la critica della traduzione e dell'annotazione. Questo farsi da parte può considerarsi, in effetti, implicito in ogni lavoro del tipo di quello che qui si sta presentando, poiché la libertà del lettore va comunque sempre doverosamente presupposta. Ma con questo indice si è cercato di fare qualcosa di più: non ci si è limitati ad accettare un doveroso presupposto, assumendo un atteggiamento corretto ma, in quanto fondato su un'implicitezza, formale. Si è voluto piuttosto fare qualcosa di più concreto, cioè fornire uno strumento critico importante per uno studio autonomo³⁰⁷. L'autore, quindi, in questa maniera, dopo aver operato, cercando di ridurre il più possibile l'entità, l'inevitabile

³⁰⁷ Simile è l'*Index graeco-latinus* del Dod recato nella sopra citata edizione della *translatio Boethii*: cfr. *supra*, nota n. 4.

soggettivizzazione del testo aristotelico per mezzo della traduzione e dell'annotazione, si assume l'onere di costituire lo strumento più elementare di cui ci si possa servire per vedere i limiti della sua opera, rendendola così, se non più oggettiva, comunque più utile per la ricerca dell'oggettività, alla quale il lettore, nel suo confrontarsi con il testo, è chiamato quanto e più dell'autore stesso, che infatti ha ormai concluso il suo lavoro.

B. LINEE INTERPRETATIVE.

B1. Aspetti strutturali.

B1a. *Il contenuto dell'opera : presentazione riassuntiva.*

Nei primi tre capitoli, da 164a20 a 165b22, Aristotele propone quelli che Ockham, considerandoli oggetto di un unico primo capitolo, chiama *de arte sophistica preambula generalia*³⁰⁸. Si tratta di indicazioni relative ai concetti fondamentali che definiscono il contenuto e i limiti della trattazione. All'inizio del primo capitolo viene indicato l'oggetto principale dell'opera, costituito dall'elenco sofistico, dotato di validità solo apparente; successivamente la differenza tra sillogismo reale e sillogismo apparente viene indicata come uno dei tanti possibili casi di differenza e confusione tra realtà e apparenza, tutti resi possibili dalla presenza fra gli uomini dell'ignoranza. Seguono le definizioni del sillogismo e dell'elenco, che costituiscono il fondamento logico della possibilità di distinguere quelli reali da quelli apparenti. Viene poi messo in evidenza che l'ambito entro il quale si svolgono i fatti che sono oggetto della trattazione è quello costituito dal linguaggio, con tutto ciò che ne consegue. Chiude il capitolo una caratterizzazione del sofista indicato come colui che attraverso il sillogismo apparente realizza a scopo di guadagno un'apparenza di sapienza.

Nel capitolo secondo Aristotele delimita con chiarezza la materia trattata, inquadrandola all'interno del contesto generale dell'*Organon*, operando così le necessarie distinzioni fra le argomentazioni didattiche, cioè apodittiche, quelle dialettiche, quelle peirastiche e quelle eristiche, oggetto specifico dell'opera, proposte come formalmente equivalenti alle sofistiche e a loro volta distinte in sillogistiche e apparentemente sillogistiche.

Il capitolo terzo distingue cinque diverse configurazioni che le argomentazioni apparenti condotte dai sofisti possono assumere in funzione sempre dello stesso scopo, costituito dalla vittoria dialettica. Aristotele stila una classifica, che pone al primo posto, designandolo quindi come nucleo fondamentale della trattazione, l'elenco, da considerarsi apparente come gli altri tipi di argomentazione recati nel capitolo, miranti, nell'ordine, al falso, al

³⁰⁸ Cfr. Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham *Expositio super libros Elenchorum*, edidit Franciscus Del Punta, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y. 1979, d'ora in poi Ockham, come gli altri commentatori latini, le cui citazioni si intendono riferite *ad locum*.

paradosso, al solecismo e all'ἀδολεσχεῖν, ai quali sono dedicati i capitoli dodicesimo (falso e paradosso), tredicesimo (ἀδολεσχεῖν) e quattordicesimo (solecismo). All'elenco apparente, e alle varie problematiche ad esso collegate, viene dedicato invece l'ampio spazio costituito dai capitoli che vanno dal quarto all'undicesimo.

Il capitolo quarto si apre stabilendo la fondamentale distinzione tra elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξιν - detti anche, tradizionalmente, *in dictione* - ed elenchi apparenti ἔξω τῆς λέξεως, o *extra dictionem*, e prosegue con l'esposizione dei sei tipi che fanno parte del primo gruppo, preceduta dall'affermazione in base alla quale il fatto che sia proprio questo il numero degli elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξιν può essere provato sia per via induttiva sia per via sillogistica.

Il quinto capitolo è dedicato alla trattazione dei sette tipi nei quali si articola il secondo gruppo, quello degli elenchi apparenti ἔξω τῆς λέξεως.

Il capitolo sesto è dedicato a un diverso modo di osservare quanto già esposto nei due capitoli precedenti, volto a definire nei suoi tratti fondativi la razionalità strutturale sottesa all'impianto della trattazione. Aristotele infatti stabilisce qui la possibilità di ridurre tutti gli elenchi apparenti già esaminati alla definizione stessa dell'elenco, mostrando che essi, per quantità e qualità, sono i corrispettivi in termini di apparenza di tutti gli elementi costitutivi essenziali della definizione dell'elenco reale, e quindi ne sono in questo senso deducibili.

A questo punto dell'opera si propone un gruppo di capitoli che va dal settimo fino all'undicesimo, tutti volti a completare, dopo che ne è stata esposta la fondamentale sostanza logica, la trattazione dell'elenco apparente, all'esaustività della quale ciascuno di tali capitoli dà un contributo peculiare. Il settimo, dopo che ne sono state esposte le ragioni oggettive logico-linguistiche, indica, perfezionando sotto questo aspetto la trattazione, quali sono quelle che possiamo definire condizioni soggettive dell'apparenza, cioè i motivi per i quali ci possono essere soggetti che non colgono l'apparenza come tale, scambiandola invece per realtà. L'ottavo è volto a dimostrare che l'impianto teorico proposto nei quattro capitoli precedenti è sufficiente anche in relazione all'elenco apparente che è tale non per la sua apparente conclusività ma per la sua apparente attinenza alla materia, caso, questo, che introduce una tematica di tipo epistemologico che trova il suo sviluppo più organico nel capitolo nono, che infatti è volto ad avviare la definizione dei rapporti nei quali l'elenco apparente e sofisticato si trova con il sistema delle scienze e con la dialettica. Il decimo reca un'articolata e puntigliosa discussione di una classificazione delle argomentazioni che Aristotele, pur omettendo di indicarne l'autore, o gli autori, ritiene rilevante in termini di

endossabilità³⁰⁹ ma del tutto errata. Questo capitolo assimila l'opera della quale ci stiamo occupando a opere quali, ad esempio, *De anima*, *Metafisica*, *Etica nicomachea*, nelle quali la discussione di tesi diverse da quella sostenuta da Aristotele fa parte integrante della razionalità costitutiva della materia che recano, contribuendo dialetticamente al loro impegno veritativo. L'undicesimo è il capitolo più approfonditamente epistemologico dell'opera. In esso i rapporti fra il sofista-erista, il dialettico, l'uomo di scienza, e, in connessione, quelli fra l'elenco apparente, l'argomentazione dialettica, la dimostrazione, vengono definiti con uno sforzo di grande precisione e in sostanziale coerenza con il contenuto del trattato precipuamente epistemologico di Aristotele, gli *Analitici secondi*. Si tratta della conclusione, ma anche del culmine speculativo, della trattazione relativa all'elenco apparente.

Col capitolo dodicesimo si esce dalla trattazione dell'elenco apparente e si passa alla trattazione delle argomentazioni sofistiche miranti al secondo e al terzo dei fini enumerati nel capitolo terzo, il falso e il paradosso.

Il capitolo tredicesimo, con un'inversione dell'ordine presente nel programmatico capitolo terzo, tratta l'ἀδολοσχέιν (qui al quarto posto, al quinto nel capitolo terzo) prima del solecismo (qui all'ultimo posto, al quarto nel capitolo terzo).

Al solecismo è dedicato il capitolo quattordicesimo, e con esso si conclude l'esposizione completa dei vari tipi possibili di argomentazione sofistiche in relazione alle loro condizioni oggettive di carattere logico-linguistico e ai problemi teorici per i quali esse danno spunti di varia natura.

Col capitolo quindicesimo Aristotele, passando dal piano più strettamente teorico a quello dell'analisi della prassi concreta degli scontri dialettici, già descritta per molti suoi aspetti nel libro ottavo dei *Topici*, illustra i vari modi nei quali nel corso dell'argomentazione possono essere poste le domande sofistiche, o eristicamente, cioè in maniera tale da mettere in difficoltà l'interlocutore per quanto riguarda un proficuo svolgimento del suo ruolo, che consiste nel rispondere adeguatamente. La risposta migliore, infatti, è quella che ostacola il più possibile lo svolgersi dell'argomentazione sofistiche, e quindi quella che ne impedisce l'effettivo svolgimento, essendo in grado di evitare in maniera concretamente dialettica il conseguimento dell'elenco apparente o di un altro degli scopi caratteristici dei sofisti. Per far questo bisogna conoscere teoricamente le argomentazioni sofistiche (farle conoscere in questo senso è stato il compito assolto dai capitoli dal quarto al quattordicesimo), ma bisogna anche sapere con

³⁰⁹ Cioè tale da costituire un endosso, cioè una proposizione dal contenuto rilevante, che molti accettano e che quindi è degna di essere discussa.

quali tattiche il sofista concretamente attacca interrogando, ed esse costituiscono l'oggetto, appunto, del capitolo quindicesimo, che quindi, sottoponendo all'attenzione del lettore anche questi elementi della prassi dialettica, esaurisce l'analisi dei vari aspetti della complessa tematica dell'azione del sofista, che costituisce l'oggetto della prima parte dell'opera.

Oggetto della seconda parte dell'opera, che si estende dal capitolo sedicesimo fino al trentatreesimo e penultimo, è la soluzione delle argomentazioni sofistiche, la λύσις che svela le ragioni della loro apparenza, la cui trattazione si svolge secondo un ordine inverso rispetto a quello seguito per esporre le argomentazioni sofistiche, visto che prima viene proposto l'esame della risposta, elemento, in termini di prassi dialettica, corrispettivo alla domanda, appena trattata nel capitolo quindicesimo, e poi gli elementi più strettamente concettuali relativi alla soluzione. Ci si adegua qui alla scelta di Ross, che non vede, come alcuni, in questa seconda parte del trattato il suo secondo.

Nel capitolo sedicesimo, breve e denso, sono recati alcuni elementi introduttivi al tema della risposta, la quale costituisce, per così dire, l'involucro dialettico della soluzione. Aristotele ritiene opportuno parlare qui dell'utilità dello studio delle argomentazioni apparenti proprio perché, avviando la trattazione relativa alle loro soluzioni, l'esposizione che le riguarda sta per diventare completa e quindi sta per perfezionare la sua utilità di strumento intellettuale. Viene poi proposta una significativa distinzione tra la conoscenza teorica delle soluzioni, indispensabile, e la sua utilizzazione pratica nel contesto delle discussioni, che prevede la conoscenza degli accorgimenti funzionali al miglioramento della capacità di rispondere che Aristotele espone nel capitolo successivo.

Nel capitolo diciassettesimo, dopo aver ribadito che l'unico possibile oggetto della soluzione è l'argomentazione apparente, in quanto solo ciò che non ha reale sostanza logica può essere *risolto* secondo quel che si intende per *risolvere* in quest'opera, Aristotele indica quali sono i tempi e i modi migliori del rispondere nel contesto concreto delle discussioni, all'interno del quale è a suo avviso lecito, di fronte al palesarsi della volontà fraudolenta del sofista, anche l'uso di stratagemmi volti a rendere quanto più accidentato possibile lo svolgimento dell'elenco apparente. Dalle considerazioni che Aristotele svolge spicca, per la varietà di occasioni del suo impiego, il rispondere distinguendo, da attuarsi non in forma di obiezione avanzata ad argomentazione conclusa ma contestualmente al proporsi delle domande, per attuare la soluzione dialetticamente migliore, quella che ostacola e blocca sul nascere l'evolversi dell'argomentazione sofistica dalle sue premesse.

Il capitolo diciottesimo, pur ribadendo nella sua parte conclusiva la differenza tra l'aspetto puramente teorico della soluzione (che prevede la semplice conoscenza delle ragioni dell'apparenza) e quello praticamente dialettico (che comporta anche la conoscenza degli accorgimenti relativi al rispondere descritti nel capitolo precedente), avvia la trattazione teorica delle soluzioni proponendo un principio generale costituito dalla distinzione fra due modi del risolvere, il distinguere e il demolire, che sono corrispettivi ai due modi del proporsi del sillogismo sofistico dei quali Aristotele ha parlato nel capitolo secondo, mettendo quindi in luce un elemento di coerenza della trattazione della materia in un suo punto di svolta decisivo, costituito dall'avvio, recato nel capitolo successivo, dell'esposizione delle soluzioni relative a ciascun tipo di argomentazione apparente.

I capitoli che vanno dal diciannovesimo al ventitreesimo costituiscono, per quanto riguarda le soluzioni, il corrispettivo del capitolo quarto in quanto si occupano da questo punto di vista degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*. Il capitolo diciannovesimo, infatti, ha come oggetto la soluzione degli elenchi basati su omonimia e anfibolia, il ventesimo quella degli elenchi basati su congiunzione e divisione, il ventunesimo quella degli elenchi basati sull'accentazione, il ventiduesimo quella degli elenchi basati sulla forma della dizione, mentre il ventitreesimo, con funzione conclusiva, propone degli elementi validi per la soluzione di tutti gli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*.

Con il capitolo ventiquattresimo inizia la trattazione delle soluzioni degli elenchi apparenti *ἔξω τῆς λέξεως*. Esso infatti reca la soluzione di quelli dell'accidente, e i capitoli successivi, dal venticinquesimo al trentesimo, sono dedicati ciascuno alle soluzioni di quelli basati sul rapporto fra semplicemente e limitatamente (venticinquesimo), di quelli dell'*ignoratio elenchi* (ventiseiesimo), di quelli fondati sul *λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ* (ventisettesimo), di quelli del seguente (ventottesimo), di quelli della non causa (ventinovesimo), di quelli del fare di più domande una sola domanda (trentesimo). Questo ampio gruppo di capitoli nel suo insieme costituisce, per quanto riguarda le soluzioni, il corrispettivo del capitolo quinto.

I capitoli trentunesimo e trentaduesimo sono dedicati rispettivamente alle soluzioni delle argomentazioni apparenti tese a condurre all'*ἄδολεσχεῖν* e di quelle che portano al solecismo³¹⁰.

Il capitolo trentatreesimo ha carattere riassuntivo ed è dedicato a stabilire e a motivare i diversi gradi di difficoltà delle soluzioni connessi con la diversa natura

³¹⁰ Per quanto riguarda l'assenza di un capitolo esplicitamente dedicato alla soluzione delle argomentazioni sofistiche volte a condurre al paradosso e al falso, cfr. *infra*, cap. 12°, nota n. 1

degli elenchi apparenti ai quali si riferiscono. Va notato, a conferma della maggiore importanza dell'elenco apparente rispetto alle altre argomentazioni sofistiche recate nell'opera, che queste ultime non sono prese in considerazione in questo capitolo.

Il capitolo trentaquattresimo chiude l'opera e, in coerenza con questa sua funzione, reca considerazioni generali sul senso che essa possiede non solo all'interno della produzione aristotelica ma anche all'interno dell'ambito più ampio della cultura greca del suo tempo, osservata in una prospettiva di carattere insieme storico e speculativo.

B1b. *Lingua, razionalità, storicità negli Elenchi sofistici.*

Presentata in termini semplicemente riassuntivi la materia trattata da Aristotele nell'opera, è bene porre subito una questione radicale, e quindi molto importante nel contesto di queste riflessioni introduttive: qual è la reale natura di quest'opera? In termini più articolati: qual è la reale natura del suo oggetto e, quindi, quale la natura dell'analisi che di tale oggetto viene fatta da Aristotele? In definitiva, che tipo di sapere ci viene proposto con gli *Elenchi sofistici*? Domande, queste, che si riferiscono specificamente all'oggetto principale e senza dubbio caratterizzante dell'opera, l'elenco sofistico, con le soluzioni che sono ad esso strutturalmente collegate. Sulla base dei cenni riassuntivi recati nel paragrafo precedente, è già possibile notare ciò che la lettura integrale del testo conferma con chiarezza: l'oggetto della trattazione di Aristotele ha insieme natura storica e logica. Infatti, preliminarmente rispetto a qualsiasi altra considerazione³¹¹, si può osservare che Aristotele definisce il sofista principalmente chiamando in causa la finalità, che è un concetto che appartiene alla sfera della prassi e quindi della storia, intesa come ambito generale delle azioni consapevoli dell'uomo³¹². Il concetto di elenco invece, nella sua connessione col concetto di elenco apparente, è un concetto rigorosamente logico e quindi, in termini aristotelici, altrettanto rigorosamente astorico³¹³: lo si comprende facilmente anche solo analizzando le definizioni che Aristotele propone per esso all'interno del testo³¹⁴.

³¹¹ Cercando cioè di evitare di usare per l'analisi nozioni relative alla storicità che non siano direttamente riconducibili ai testi di Aristotele. In relazione a questo tema è ancora importante tenere presente, per l'ampiezza e la complessità della sua impostazione, il saggio di E. Riondato, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Antenore, Padova 1961.

³¹² Cfr. *Soph. el.* 1, 165a19-31, con il ricorrere del concetto di προαίρεσις, per il quale cfr. anche, in relazione alla figura del sofista, *Rhet.* I 1, 1356b17-18, e, in generale, *Eth. nic.* III 4-7, in part. 4, 1112a12-17, dove è esplicito quanto stretto il nesso fra προαίρεσις, λόγος e διάνοια.

³¹³ Si intendono come astorici i concetti per la cui formulazione Aristotele non si riferisce in alcun modo alla prassi, indicando essi esclusivamente la natura delle proposizioni e i rapporti formali tra esse caratterizzati da necessità logica. Questo carattere di astoricità non è dichiarato da Aristotele, ma è implicito nelle trattazioni recate nelle opere facenti parte dell'*Organon*, risultando particolarmente evidente nel contenuto del *De interpretatione* e degli *Analitici primi*: cfr. in questo senso, anche se il punto di vista è diverso, M. Mignucci, *Logica*, in AA. VV., *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 47-49. Cfr. inoltre, per una prospettiva più ampia, le

Come si compongono i due aspetti ora illustrati? In quale modo Aristotele rende unitaria una trattazione che identifica il suo oggetto per mezzo di elementi che la tradizione di pensiero di cui egli stesso faceva parte, il platonismo, propone come sostanzialmente eterogenei? E' un fatto, e lo si vuole sottolineare, che questa unità nell'opera c'è: lo si può comprendere molto bene sulla base della lettura dei primi tre capitoli, nei quali Aristotele, prima di entrare *in medias res*, con molta decisione imposta chiaramente la materia come qualcosa che è al tempo stesso ben definito nei suoi confini e altrettanto ben articolato al suo interno³¹⁵.

Oltre a logica e storia, vi è un terzo aspetto, diverso da questi due ma ad essi legato fortemente, anche se in diverso modo: si tratta della λέξις, la lingua intesa come insieme storicamente dato di elementi semantici, morfologici e sintattici, che va considerata come un elemento centrale dell'opera, soprattutto perché costituisce il perno intorno al quale viene organizzata la classificazione degli elenchi apparenti, che vengono definiti sulla base del loro avere a che fare o meno con essa per la costituzione dell'apparente validità che in vario modo li caratterizza tutti³¹⁶.

Tutti questi aspetti negli *Elenchi sofistici* sono trattati in una maniera peculiare, che consente la loro distinguibilità e, insieme, evidenzia i modi del loro connettersi. Considerare in maniera adeguata questo nucleo complesso permette di comprendere la reale natura della materia trattata nell'opera, cioè - questo è il punto - il tipo di scientificità che il sapere in essa recato pretende di avere.

Sulla base dell'esame del testo ci si è resi conto del fatto che è la λέξις l'oggetto verso il quale conviene rivolgere in primo luogo l'attenzione. E' essa infatti, come sopra s'è detto, l'elemento che collega concettualmente, sia pure per opposizione, le nozioni corrispondenti a entrambi i tipi di sillogismo apparente, rivelando così un suo legame strettissimo con la sostanza logica che Aristotele vuole analizzare in quest'opera. D'altro canto, essa, come lingua reale, utilizzata di fatto da uomini che attraverso il suo uso manifestano nel tempo la loro natura, costituisce senza dubbio un fatto storico, e quindi in questo senso arricchisce e

considerazioni di A. Zadro in Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Z. , Loffredo, Napoli 1999, pp. 3-38.

³¹⁴ Cfr. *Soph. el.* 1, 165a2-3: qui i concetti chiamati causa sono συλλογισμός e ἀντίφασις. Cfr. inoltre 5, 167a23-27. Per la definizione di συλλογισμός cfr. *Top.* I 1, 100a25-27 e *An. pr.* I 1, 24b18-26. Per il concetto di ἀντίφασις cfr. *De int.* 6, 17a33-37.

³¹⁵ Aristotele entra nel merito tecnico della trattazione col capitolo 4, a partire da 165b23, con l'avvio dell'esame dell'ἔλεγχος φαινόμενος, il primo e principale degli scopi che οἱ ἐν τοῖς λόγοις ἀγωνιζόμενοι καὶ διαφιλονεικοῦντες (165b12-13): i tre capitoli precedenti hanno al loro interno quegli elementi primi che servono a impostare in generale la materia (ἀπὸ τῶν πρώτων, 164a22) e anche a stabilire i nessi che la collegano alle altre opere dell'*Organon* (165b8-11). E' proprio la naturalezza con la quale in questa parte dell'opera i concetti di natura storica e quelli di natura formale si intrecciano fra loro a configurare il problema di cui ci si sta occupando.

³¹⁶ Cfr. cap. 4, 165b23-24. In proposito cfr. *infra*, cap. 4, nota n. 1.

complica la connotazione della storicità che abbiamo già rilevata presente negli *Elenchi sofistici* attraverso la nozione di fine, costitutiva per l'idea stessa che Aristotele propone del sofista o, meglio, dell'esser sofista³¹⁷.

Va notato subito che la λέξις, nel suo essere un sistema storicamente dato di segni detti e scritti, ascoltati e visti (φωναὶ e γραφόμενα), cioè un oggetto empiricamente osservabile e, quindi, anche in questo stesso senso fruibile (chi studia la λέξις nello stesso tempo se ne serve) viene osservata all'interno degli *Elenchi sofistici* da Aristotele da un punto di vista molto ben definito, consistente nell'osservarne le imperfezioni, intese come elementi che è necessario saper riconoscere tanto come presenti, e fondanti, in uno dei due tipi di elenchi apparenti, quanto come assenti nell'altro.³¹⁸ Questo punto di vista, così peculiare, deve essere valutato in tutta la sua importanza. Infatti, concetti come imperfezione, difetto, manchevolezza, implicano qualcosa che va al di là della semplice indagine descrittiva, cioè chiamano in causa un criterio di valutazione, che però Aristotele all'interno degli *Elenchi sofistici* non tematizza in modo autonomo ed esplicito, facendo in effetti mancare per esso all'interno dell'opera un' enunciazione ampia e articolata³¹⁹. Esso, dunque, va in primo luogo compreso

³¹⁷ In relazione alla trattazione della figura del sofista all'interno dell'opera, cfr. *infra*, la sezione C1 di questa *Introduzione*.

³¹⁸ Per quanto riguarda la distinzione tra φωναὶ e γραφόμενα, cfr. *De int.* 1, 16a3-4. Per la definizione della λέξις con tutte le sue parti (στοιχείον, συλλαβή, σύνδεσμος, ὄνομα, ῥήμα, ἄρθρον, πτώσις, λόγος) cfr. *Poet.* 20, 1456b20-21, con successive spiegazioni in 1456b22-1457a30. Per la valorizzazione logica di questi elementi cfr. *De int.* 1-5. La λέξις dunque è l'insieme delle strutture linguistiche, delle forme reali del linguaggio. Il particolare approccio ora indicato, che Aristotele dimostra negli *Elenchi sofistici*, e che, come si avrà modo di osservare più oltre, si concretizza, attraverso l'analisi delle cause dell'apparenza delle argomentazioni, nell'elaborazione di un sapere peculiare relativo alla λέξις, non è stato perlopiù molto considerato da chi ha studiato il problema del linguaggio in Aristotele. Cfr. , fra gli studi generali sull'argomento, R. McKeon, *Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language*, "Classical Philology", XLI, 4 (1946), pp. 193-206 e XLII, 1 (1947), pp. 21-50; G. Morpurgo Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967; M. T. Larkin, *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton, The Hague-Paris, 1971; W. Belardi, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Kappa, Roma 1975; D. Di Cesare, *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980; A. Cauquelin, *Aristotele. Le langage*, P. U. F. , Paris 1990; G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994; D. K. W. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; E. Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2003, pp. 65-108; F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003. Per un cenno significativo, ma troppo fugace, cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962 (1970², 1992³), trad. it. *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, da cui si cita, pp. 184-185. Cfr. in questo senso anche D. Zucca, *Essere linguaggio discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Mimesis La Scala e l'album, Milano 2006, pp. 78-79.

³¹⁹ Quel che Aristotele dice in *Soph. el.* 4, 165b29-30 avviando la trattazione dei sillogismi apparenti παρα τὴν λέξιν (. . . ὅτι τοσαυταχῶς ἂν τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καὶ λόγοις μὴ ταὐτὸ δηλώσαιμεν) non costituisce l'enunciazione di un criterio di valutazione ma piuttosto la

sulla base della lettura del testo e successivamente cercato nella sua migliore formulazione aristotelica in altre opere che possano essere messe correttamente in relazione con gli *Elenchi sofistici*, secondo una prospettiva ermeneutica legittimata da Aristotele stesso, che in più occasioni rinvia il lettore di una sua opera, per spiegazioni più approfondite, ad altre trattazioni ad essa logicamente collegate³²⁰.

Il criterio di valutazione di cui si sta parlando è costituito dal significare univoco, da quello che Aristotele chiama σημαίνειν ἔν³²¹, che, nella sua condizione di concetto aristotelicamente normativo, è già stato colto come elemento fondante per la parte degli *Elenchi sofistici* imperniata sulla λέξις da Galeno, che lo chiama in causa come principio su cui fondare la soluzione dei problemi offerti all'interprete dalla classificazione degli elenchi apparenti παρά τὴν λέξιν, proposta da Aristotele all'inizio del cap.4 in maniera tutt'altro che estesa e articolata³²². Andando a esaminare questo criterio dove esso è fatto

presuppone. Lo stesso accade all'inizio del cap. 19, in 177a9-15, dove Aristotele introduce con considerazioni generali le soluzioni di questi stessi sillogismi apparenti. Quanto al rapporto fra i sillogismi apparenti παρά τὴν λέξιν e quelli ἔξω τῆς λέξεως, si tenga presente che questi ultimi non sono indipendenti dalla λέξις ma dai suoi difetti: anch'essi infatti vengono detti *nella λέξις* e quindi la capacità di riconoscere che essi non si fondano sui difetti della λέξις implica la conoscenza di tali difetti. Ciò costituisce un buon motivo per ritenere che tra i due settori della trattazione del sillogismo apparente non vi sia una netta separazione ma piuttosto una distinzione basata su un rapporto strutturale il cui perno è costituito proprio dalla λέξις.

³²⁰ Cfr. ad es. , proprio all'interno degli *Elenchi*, cap. 2, 165b8-10, con il riferimento agli *Analitici secondi* (accettato da tutti gli editori, fedeli ai manoscritti) e ai *Topici* (non esplicito, ma evidente) ma anche la citazione degli *Analitici primi* in *De int.* 10, 19b31. Cfr. inoltre il richiamo critico, molto significativo per la sua esplicitezza, alla ἀπαιδευσία τῶν ἀναλυτικῶν (*scil.* degli *Analitici secondi*) recato in *Metaph.* Γ 3, 1005b3-4. Fa immediatamente seguito, in 1003b4-5, l'affermazione della necessità di conoscere gli *Analitici secondi* per poter comprendere la riflessione che Aristotele sta svolgendo in *Metaph.* Γ 3. Qui è Aristotele stesso che indica e spiega una connessione fra due sue opere: è lecito quindi anche all'interprete, ove i testi lo suggeriscano, compiere la stessa operazione.

³²¹ L'espressione compare nel testo degli *Elenchi*, però la nozione che essa designa è introdotta senza mediazioni e usata direttamente come uno strumento concettuale efficace senza essere fatta oggetto di una trattazione autonoma che ne dia ragione spiegandone il senso ed evidenziandone le implicazioni. Cfr. in part. 4, 166a2-3, 19; 8, 170a14, 18, b20. Per tutte le altre occorrenze di σημαίνειν cfr. *infra* l'*Indice analitico*, s. v. : il verbo si propone con notevole frequenza all'interno dell'opera testimoniando così l'importanza che ha in essa il problema del significato. E' di particolare rilievo l'occorrenza di σημαίνειν di 1, 165a13 al cui proposito cfr. *infra*, nell'ambito del commento relativo al capitolo, la nota n. 9. A proposito di questo luogo, cfr. in part. E. Coseriu, "τὸ ἔν σημαίνειν". *Significato e designazione in Aristotele*, "Agorà", IX, 24-25 (1981), pp. 5-13, già pubblicato in "Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung", 32-4 (1979), pp. 432-437, con cui in larga misura si concorda. Cfr. inoltre W. Belardi, *op. cit.*, pp. 143-144.

³²² Cfr. 165b23-30 e note relative. Per quanto riguarda Galeno cfr. in part. A. Schiaparelli, *Galeno e le fallacie linguistiche: il De captionibus in dictione*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2002. Per ulteriori indicazioni in merito cfr. *infra*, nota n. 195. Già Bonghi per l'interpretazione del luogo ora citato tiene presente nel suo *Proemio* l'operetta di Galeno (cfr. R. Bonghi, *Aristotele. Primo libro delle Confutazioni sofistiche cit.*, pp. 299-304), seguito in questo da Dorion nella sua *Introduction* (cfr. Aristotele, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par Louis André Dorion, Librairie philosophique J. Vrin – Presses de l'Université Laval, Paris 1995, pp. 82-85).

oggetto di esplicita e ampia trattazione se ne può comprendere meglio tutta la reale portata in relazione agli *Elenchi sofistici*, sia per quanto riguarda la natura della loro scientificità, sia per quanto riguarda il ruolo che ricoprono nell'ambito delle opere di Aristotele.

La trattazione a cui ora si è fatto riferimento si trova nel libro Γ della *Metafisica*, e in particolare dei capitoli 4-8, nei quali, come è noto, Aristotele propone la sua dimostrazione dei principi di non contraddizione e del terzo escluso³²³. Ci si trova quindi all'interno di uno dei settori più delicati e decisivi del *Corpus aristotelicum*. Qui il σημαίνειν ἔν viene indicato da Aristotele come l'esigenza logica primaria, che costituisce l'elemento fondativo in assenza del quale non c'è il λόγος, in presenza dal quale il λόγος c'è³²⁴. Aristotele intende il pensare *una* cosa e di dirla con *una* parola come l'atto logico elementare, che viene considerato costitutivo non solo del dialogo che si può avere con gli altri ma anche del dialogo che si ha con sé stessi, e viene indicato come ciò che è necessario e sufficiente per confutare il negatore del principio di non contraddizione³²⁵. Ciò ne rivela molto chiaramente tutta l'importanza. Il σημαίνειν ἔν costituisce un atto semantico, a cui perviene l'atto dell'intendere, che impone di poter essere detto secondo la sua natura, cioè nella sua unità, richiedendo quindi una parola, e proprio per questo precedendo qualsiasi parola, e quindi qualsiasi lingua. E' chiaro che ciò è da intendersi come dato in termini di assolutezza: si deve ammettere, infatti, tenendo presente il contesto costituito *Metaph. Γ*, che Aristotele non sta descrivendo un semplice *fatto*, ma sta fissando un fondamento senza il quale non è possibile pensare che una lingua, una qualsiasi lingua, sia realmente, attualmente, tale. Qualsiasi punto di vista semplicemente empirico, infatti, deve essere inteso come del tutto estraneo ad Aristotele nel momento in cui il σημαίνειν ἔν viene chiamato da lui in causa per

³²³ A proposito di *Metaph. Γ* nel suo insieme, cfr. , fra gli altri, B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Vrin, Paris 1989, ma anche Aristote, *Métaphysique Gamma. Édition, traduction, Études*, Introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne. Onze études réunies par A. Stevens, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve 2008, al cui interno cfr. in part. M. Zingano, "Semainein hen, semaonein kath'henos" et la preuve de 1006b28-34, pp. 403-421. Cfr. inoltre Aristotle, "Metaphysics", books Γ, Δ and E, transl. with notes by C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1998 (edd. prec. 1971, 1993). Va osservato che in tutti questi lavori la relazione fra il libro Γ della *Metafisica* e gli *Elenchi sofistici* non viene mai veramente approfondita.

³²⁴ Cfr. *Metaph. Γ* 4, 1006a18-b5. Su σημαίνειν in *Metaph. Γ* cfr. in part. E. Berti, *Significato, denotazione ed essenza in Aristotele*, in *Nuovi studi aristotelici, I. Epistemologia, logica, dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 215-225 (già in P. Impara ed. , *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, La Sapienza, Roma 1988, pp. 77-89). Cfr. inoltre osservazioni più generali di carattere soprattutto linguistico in R. Gusmani, ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ e ΣΕΜΑΝΤΙΚΟΣ in *Aristotele*, "Archivio glottologico italiano", LXXVII (1992), pp. 17-37.

³²⁵ Cfr. *Metaph. Γ* 4, 1006b5-13. Su questo punto cfr. R. M. Dancy, *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston 1975, p. 85.

dare un contributo decisivo alla dimostrazione del principio fondamentale del pensiero. La semanticità delle parole, dunque, secondo Aristotele deve, e può, rispecchiare l'univocità dell'intendere, cioè la base logica, potremmo dire noetica, della semanticità, quell'intendere a proposito del quale, sulla base delle espressioni che usa Aristotele per caratterizzarlo, si comprende che per essere presente a sé stesso, cosciente di sé, non ha bisogno, in linea di principio, della lingua intesa come una delle lingue storiche³²⁶. L'atto linguistico originario, che sta a fondamento delle lingue, di tutte le lingue possibili, è dunque un atto razionale, che proprio per questo, secondo Aristotele, non va recuperato, per indagarne la natura, attraverso un'indagine storiografica, o comunque empirica, in quanto esso è pensabile in termini esclusivamente logici. Si può dire quindi che i luoghi di *Metaph.* Γ a cui ci stiamo riferendo propongono di fatto, nel contesto della dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione, una vera e propria linguistica aristotelica, che si fonda su un'analisi degli elementi costitutivi fondamentali della razionalità³²⁷. Ne è prova il fatto che Aristotele pone i termini della discussione sul piano semantico, ma nello stesso tempo le sue riflessioni, come già sopra s'è detto, prescindono in realtà da qualsiasi legame strutturale con una qualsiasi lingua storica, empiricamente analizzabile: l'elemento minimo perché si abbia lingua e pensiero è che si usi un *qualsiasi* nome che abbia un *qualsiasi* significato³²⁸. Facendo ricorso a un'operazione che Aristotele compie altrove con molta naturalezza, quanto detto può essere rappresentato in modo efficace per mezzo di lettere³²⁹. Esse infatti, pur appartenendo a tutte le lingue in

³²⁶ Cfr. *Metaph.* Γ 4, 1006a21-24, dove si vede che il significare qualcosa (σημαίνειν γέ τι) e il dire qualcosa (λέγει τι) caratterizzati dalla necessità (τοῦτο γὰρ ἀνάγκη) indicano, dal punto di vista di Aristotele, le condizioni di possibilità di ogni lingua perché rappresentano ciò di cui nessuna lingua può fare a meno.

³²⁷ Cfr. in part. *Metaph.* Γ 4, 1006b10-11: οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἔν. Cfr. a questo proposito E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, in *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, in part. pp. 82-83 (già in *Accademia dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol. XXI, fasc. 7-12, Luglio-Dicembre 1966, pp. 224-252, ma anche P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P. U. F., Paris 1966² (1^a ed. 1962), in part. p. 129. Cfr. inoltre D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 373-378, ma anche, per l'ampia impostazione problematica, T. H. Irwin, *Aristotle's concept of signification*, in G. E. L. Owen ed., *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, in part. pp. 261-266.

³²⁸ Cfr. *supra*, nota n. 60. E' certamente il fine costituito dalla giustificazione del principio fondamentale del pensiero (cfr. *Metaph.* Γ 3, 1005b22-23: αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοπατη τῶν ἀρχῶν) a spingere Aristotele a radicalizzare in misura proporzionale la problematicità della sua riflessione sul dire (λέγειν, σημαίνειν), che è l'atto costitutivo della lingua. Proprio per questo motivo queste sue riflessioni vanno valorizzate il più possibile: esse infatti rappresentano il fondamento, che deve sempre essere considerato implicito in qualsiasi altra sua considerazione in merito, che non può non trovare in esso il suo autentico senso.

³²⁹ Cfr. ad es. l'uso sistematico che, come noto, Aristotele fa delle lettere nell'ambito degli *Analitici primi*, a partire da I 2, *passim*, senza peraltro spiegare nulla a proposito della loro introduzione. Per quanto riguarda i problemi connessi all'uso delle lettere all'interno della teoria

quanto simboli di suoni, non appartengono a nessuna lingua in particolare: si può dire, dunque, che, perché si manifesti con chiarezza il fondamento a cui Aristotele si riferisce, è sufficiente che si intenda *A* semplicemente come ciò che non è *B*, e quindi essere diverso da *B* e da qualsiasi *non A* è il significato logico di *A*, che equivale alla sua semanticità più elementare, tolta la quale è tolto anche il pensiero di *A*, cioè il νοεῖν che lo ha per oggetto. Nella prospettiva di Aristotele, il fatto di dire *A*, *B*, *non A*, che appare quindi la migliore traduzione del λέγειν τι e del σημαίνειν τι, e quindi del σημαίνειν ἔν, non andrebbe inteso propriamente, in linea di principio, come il frutto di un'astrazione *dalla* lingua storica che intenda andare, formalizzando, oltre essa, quanto piuttosto come la riproduzione, possibile in ogni tempo, del senso logico del nominare, che sta *alla base* di ogni possibile lingua che possa verificarsi in qualsiasi tempo nella sua condizione di συμβεβηκός nel contesto complessivo della storicità³³⁰. Sembra proprio essere questa la prospettiva secondo la quale vanno lette le affermazioni di Aristotele: come il principio di non contraddizione vale per ogni possibile pensiero e per ogni possibile ente, perché non ci può essere un pensiero che insieme affermi e neghi e un ente che insieme sia e non sia, così il σημαίνειν ἔν vale per ogni possibile lingua che sia veramente tale, che sia cioè espressione del pensiero. Né uno studio puramente induttivo condotto sulla lingua storica effettivamente a sua disposizione, il greco del IV secolo, né un'analisi comparativa condotta a partire da essa su altre lingue possono essere pensate come la base a partire dalla quale Aristotele possa ritenere di aver ottenuto un esito di natura così universale. Infatti, tale analisi comparativa non è documentata nei testi né, d'altro canto, il greco del IV secolo risulta presente *in quanto tale*, come sopra si è notato, nelle osservazioni che Aristotele propone a proposito del σημαίνειν ἔν. Né è da pensare che secondo Aristotele possano essere le strutture corporee addette alla fonazione, che pure egli osserva con notevole attenzione, a

logica da parte di Aristotele, cfr. in part. , per le sue stimolanti osservazioni, J. Barnes, *Osservazioni sull'uso delle lettere nella sillogistica di Aristotele*, "Elenchos", XXVII, 2 (2006), pp. 277-304.

³³⁰ Per una lettura diversa di questi stessi luoghi di *Metaph.* Γ, cfr. in part. G. Sadun Bordoni, *op. cit.* , pp. 105-132, ma anche D. Zucca, *op. cit.* , pp. 185-267. A proposito, poi, della natura accidentale della lingua storica, cioè dell'esser data come *fatto* la sua diversità rispetto alle altre lingue, bisogna supporre che Aristotele non la possa intendere come assoluta. Non esiste infatti secondo Aristotele assoluta dell'accidente, in quanto esso è sempre *in qualcosa* (cfr. *Cat.* 2, 1a20-b9). La sua oggettività di evento (cfr. *Eth. nic.* VI 2, 1139b5-11) impone quindi, per poter essere pensata, tanto la sua descrizione narrativa (cfr. *Poet.* 9, 1451a36-b11) quanto la comprensione della natura formale, e quindi universale, di ciò che ne costituisce il fondamento che, nel caso delle lingue storiche, è data dal σημαίνειν ἔν che, essendo l'elemento ultimo, non ulteriormente scomponibile, della razionalità, non può mancare in nessuna di esse, costituendo ognuna un modo *umano*, proprio in quanto razionale, di espressione. Richiamando in causa una formula famosa, anziché di forma *ed evento*, sembra più giusto, a questo proposito, parlare di forma *dell'evento*: cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, Marsilio, Venezia 1993 (1^a ed. Neri Pozza, Vicenza 1952), p. 56.

far sì che una lingua sia effettivamente tale: questi aspetti corporei infatti non sono la forma ma, piuttosto, sono un effetto dell'azione strutturante della forma, che ha nella razionalità il suo elemento più specifico, qualificante, fondativo e finalizzante, nel quale si radica quella esigenza di significare che, vista in un'ottica aristotelica, si propone in realtà come il fondamento delle strutture biologiche che consentono materialmente l'articolazione dei suoni che al significare conferiscono percepibilità nella dimensione sensibile³³¹.

Così ricondotta, a prescindere da qualsiasi apporto empirico, a una radice strettamente razionale, la linguistica di Aristotele, che proprio in virtù di questa sua natura è delineata nei suoi principi fondativi nel luogo del *Corpus* in cui Aristotele indica il fondamento del pensiero, può proporsi come una linguistica normativa che però risulta tutt'altro che astratta. Infatti, l'aver individuato un fondamento necessariamente presente in qualsiasi lingua possibile consente ad Aristotele di analizzare la λέξις nella sua storicità, cioè nella sua realtà data, con la certezza di trovare in esse una struttura logica portante perfettamente riconoscibile, che a nessuna lingua può mancare e che nessun difetto può veramente dissolvere. E' proprio l'assolutezza che caratterizza il principio, fondata sulla sua natura razionale, che gli consente di essere uno strumento non solo di analisi ma anche di valutazione della lingua storica.

Tener presente questo consente di porsi da un punto di vista utile per completare l'osservazione del rapporto fra Aristotele e il greco del suo tempo: va notato infatti che egli in realtà analizza e valuta solo il greco, ma con uno strumento che, in base a quanto detto sopra, va inteso come valido secondo lui per qualsiasi lingua, tanto che, quindi, se compresa per quello che effettivamente è, l'analisi di Aristotele risulta essere nel contempo storica ed universale, cioè storica quanto alla materia e universale quanto alla forma³³².

³³¹ Per quanto riguarda questa situazione degli organi corporei, cfr. in generale *De an.* II 4, 415b15-21 e *De part. anim.* I 5, 645b15-21, ma anche, più in particolare, *De resp.* 11, 476a19.

³³² Si può notare infatti che questa analisi da un lato ha come materia su cui esercitarsi una particolare lingua storica, com'è appunto il greco, ma, d'altro lato, in quanto è fondata su un principio esclusivamente razionale come il σημαίνειν ἔν, non può non proporsi secondo le stesse modalità in relazione a ogni possibile lingua che, proprio perché razionale, non può che essere permeabile a questo esame. Punto focale di questo tipo di analisi e valutazione della lingua sono i capp. 4 e 19-23 degli *Elenchi sofistici*, dedicati all'esposizione e alle soluzioni dei sillogismi apparenti παρά τὴν λέξιν. A proposito di questi aspetti della visione aristotelica della lingua, per una prospettiva simile, anche se fondata su presupposti molto diversi, cfr. G. Sadun Bordoni, *op. cit.*, pp. 44-45 e p. 58. Per qualche ulteriore riflessione relativa alla lingua greca, cfr. *infra*, nota n. 81. Va tenuto presente a questo proposito il famoso saggio di É. Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue*, in "Les études philosophiques", III, 4 (1958), pp. 419-429 (rist. in *Problèmes de linguistique générale* I, Gallimard, Paris 1966, pp. 63-74; trad. it. in *Problemi di linguistica generale*, a cura di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 79-91) nel quale, riprendendo di fatto la tesi sostenuta da A. Trendelenburg nel suo saggio *Aristoteles Kategorienlehre* del 1846 (cfr. la trad. it. a cura di V. Cicero in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con in appendice la prolusione accademica del 1833 *De Aristotelis*

Entrando, su queste basi, nel merito delle lingue storiche, viste, quanto alla loro struttura, secondo la prospettiva formale ora illustrata, va osservato che ad esse spetta il compito di *dire* il mondo reale nella sua complessità. Hanno quindi bisogno di parole, cioè di quei σύμβολα che i mezzi attraverso i quali si realizza quella peculiare forma di scambio fra uomini che è la comunicazione di contenuti razionali, resa possibile, anzi necessaria, dall'identità formale che unisce fra di loro tutti gli uomini³³³. Le parole delle lingue storiche nascono κατὰ συνθήκην, cioè in base a un accordo, come ci viene detto da Aristotele nella seconda opera che si propone come punto di riferimento fondamentale, cioè nel *De interpretatione*, nel quale Aristotele non dà una definizione esplicita ed articolata di questo concetto, che comunque è possibile comprendere anche sulla base della conoscenza di un suo effetto oggettivo, costituito proprio dalla pluralità delle

categoriais, prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, trad. e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994), stabilisce per le categorie aristoteliche un'esclusiva matrice linguistica risolvendole quindi in una descrizione delle strutture della lingua greca, non prendendo però in considerazione l'atteggiamento valutativo che Aristotele sa assumere nei confronti degli elementi della lingua, cioè la sua capacità di giudicarne la congruità di tramite fra il pensiero e l'essere, che dimostra come la lingua possa essere l'oggetto della riflessione di Aristotele più che la matrice nella quale essa si risolve senza una vera autonomia critica. Già H. Bonitz, criticando l'interpretazione di Trendelenburg, aveva proposto valutazioni di questo tipo, chiamando in causa molto opportunamente *Soph. el.* 4, 166b10 e 22, 178a4, a conferma dell'importanza degli *Elenchi sofistici* per la comprensione dell'analisi linguistica di Aristotele: cfr. H. Bonitz, *Sulle Categorie di Aristotele*, a cura di G. Reale, trad. it. a cura di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 109-111. Per quanto riguarda la posizione di Benveniste, cfr. il saggio integrativo *L'interpretazione linguistica delle categorie aristoteliche in É. Benveniste* di V. Cicero recato in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele* cit., pp. 285-352. Cfr. inoltre le valutazioni di D. Zucca, *op. cit.*, pp. 72-75, ma anche quelle, diversamente impostate, di M. Esposti Ongaro, *Dialettica e grammatica nella dottrina delle categorie di Aristotele*, "Elenchos", XXVI (2005), 1, pp. 33-63.

³³³ Per il concetto di σύμβολον, *simbolo*, cfr. soprattutto, in relazione al senso di queste riflessioni, *Soph. el.* 1, 165a7-8 e *De int.* 1, 16a3-4 e 2, 16a28, luoghi nei quali il termine appare secondo il suo significato precipuamente linguistico e logico. Qui ad essere σύμβολα sono gli ὀνόματα, i nomi, che stanno al posto dei fatti, ἀντὶ τὰ πράγματα, nei discorsi, indicando i παθήματα τῆς ψυχῆς che dei πράγματα sono immagini. Questa funzione dell'ὄνομα, peraltro, non è indicata solo da σύμβολον ma anche da σημείον, *segno* (cfr. *Metaph.* Γ 7, 1012a23-24; H 6, 1045a26-27, ma cfr. anche *De int.* 3, 16b6-7, in relazione a ῥῆμα, elemento linguistico analogo a ὄνομα), un termine che, rispetto a σύμβολον, è certamente dotato di un significato più ampio, ma non alternativo, capace cioè di includere sia la semanticità del σύμβολον, che è stabilita dagli uomini κατὰ συνθήκην, per accordo, sia quella naturale, come quella, ad es., dei sintomi di una malattia. Su questo aspetto cfr. G. Sadun Bordini, *op. cit.*, pp. 53-56, con rilievi critici condivisibili nei confronti di J. Pépin e N. Kretzmann, che, anche se da punti di vista diversi, concordano nel distinguere troppo nettamente in questo contesto i significati di σύμβολον, legato strettamente all'artificialità, e σημείον, legato troppo strettamente alla naturalità: cfr. J. Pépin, ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ὈΜΟΙΩΜΑΤΑ. A propos de "De interpretatione 1, 16a3-8 et "Politique" VIII 5, 1340a6-39, in J. Wiesner ed., *Aristoteles Werk und Wirkung. Band I. Aristoteles und seine Schule*, de Gruyter, Berlin-New York 1985, pp. 22-44; N. Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in J. Corcoran ed., *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1974, pp. 3-21. Per un'idea radicalmente diversa su ciò che in generale si debba intendere per σύμβολον in relazione all'ὄνομα, cfr. in part. le osservazioni di F. Lo Piparo, *op. cit.*, pp. 42-70. Per quanto riguarda il nesso fra comunicazione e convivenza umana, cfr. *Pol.* I 2, 1253a9-18. A questo proposito cfr. E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Bari 1997, p. 26.

lingue, distribuite nello spazio occupato dagli uomini e soggette a mutamenti nel corso del tempo³³⁴.

La συνθήκη di cui ci parla Aristotele, però, non va vista secondo uno schema costituito da un contrasto radicale che oppone ciò che è φύσει e l'oggettività dei pensieri e delle cose alla soggettività di un accordo interpersonale caratterizzato strutturalmente da arbitrio e accidentalità³³⁵. Infatti, l'accidentalità del fatto che una stessa cosa a cui corrisponde uno stesso pensiero si dica nelle diverse lingue in modo diverso va pensata solo in relazione all'effetto, non in relazione all'atto che sta alla base del denominare. E' accidentale, cioè, che, ad esempio, lo stesso πρᾶγμα si dica in greco ἄνθρωπος e in latino *homo*, ma è essenziale, dal punto di vista logico-linguistico, che per dirlo ci sia un nome la cui funzione, che è la comunicazione, consista, debba consistere, nel valere per chi

³³⁴ Cfr. *De int.* 1, 16a3-8; 2, 16a19, 26-28; 4, 16b33-17a2. Questi luoghi del testo vanno collegati fra loro. Infatti, se in 16a3-4 Aristotele si riferisce a τὰ ἐν τῇ φωνῇ come a σύμβολα degli ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, sembra ragionevole ritenere che essi vadano intesi come nomi, ὀνόματα, visto che il concetto di σύμβολον qui nel *De int.* è usato proprio per caratterizzare il nome, che è tale non φύσει ma quando diventa simbolo (ὅταν γένηται σύμβολον, 16a28; cfr. inoltre, a conferma, *Soph. el.* 1, 165a7-8), e ciò avviene κατὰ συνθήκην (16a26-27). Il nome infatti è una φωνή che è σημαντική κατὰ συνθήκην (16a19) e quindi, poiché il nome è σύμβολον κατὰ συνθήκην, ne consegue che, essendo τὰ ἐν τῇ φωνῇ dei σύμβολα, essi devono essere intesi come nomi, poiché i nomi sono gli unici σύμβολα di cui Aristotele parla qui nel *De int.* in luoghi vicinissimi tra loro, fra i quali è giusto, in termini esegetici, supporre che vi sia coerenza, non trattandosi di un semplice ricorrere di termini ma di esplicite definizioni concettuali. Solo il nome con la sua semanticità infatti può esprimere i πάθηματα ἐν τῇ ψυχῇ, non la φωνή intesa come vocale o consonante. Ciò fa ritenere che anche i γράμματα non indichino qui in senso stretto le singole notazioni scritte corrispondenti a vocali e consonanti ma indichino piuttosto la materialità dei γραφόμενα, che sono costituiti, proprio nel loro essere fisicamente scritti, da gruppi di γράμματα: parlando di γραφόμενα, quindi, Aristotele si riferisce all'operazione dello scrivere i nomi, parlando di γράμματα si riferisce invece agli elementi materiali unendo in vario modo i quali lo scrivere è possibile. In entrambi i casi sta parlando di nomi scritti, che sono l'unico corrispettivo possibile in questo contesto delle cose che sono nella voce (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) che, come sopra s'è detto, in quanto σύμβολα non possono essere che nomi. E' presente qui una variazione di significato, del tutto consona all'*usus scribendi* di Aristotele, relativa a φωνή: quando si riferisce a τὰ ἐν τῇ φωνῇ Aristotele parla di ciò che sta nella voce come nella materia di cui è fatto (cfr. ad es. *De gen. anim.* V 7, 786b21: λόγῳ χρῆσθαι μόνως τοὺς ἄνθρώπους, τοῦ δὲ λόγου ὕλην τὴν φωνήν), mentre quando parla di φωνή σημαντική si riferisce alla singola voce formata nella sua semanticità dall'azione razionale dell'uomo che si attua con la συνθήκη: in entrambi i casi parla dei nomi, che possono variare da lingua a lingua, portando con sé le corrispettive differenze in termini di scrittura, ma che nascono in ogni lingua dalla stessa operazione. Va tenuto presente infatti che il *De int.* è un trattato di logica, avendo come oggetto gli enunciati (vengono esplicitamente escluse dalla trattazione altre forme di espressione linguistica, come ad es. la preghiera: cfr. 17a3-4), e quindi il πάθημα τῆς ψυχῆς a cui si riferisce qui Aristotele va identificato con il νόημα (16a10), di cui solo una parola semantica può essere σύμβολον, in qualità di nome o di verbo. I luoghi citati sono stati oggetto di diverse e numerose letture da parte degli studiosi: cfr. fra gli altri E. Montanari, *La sezione linguistica del "Peri hermeneias" di Aristotele, vol. II, il commento*, Università degli Studi di Firenze-Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", Firenze 1988, pp. 31-61 e 126-149 e A. De Angelis, *Materialità e funzionalità del segno linguistico nel proemio del περὶ ἐρμηνείας*, "Linguistica e letteratura", XXVII, 1-2 (2002), pp. 9-37, con posizioni diverse rispetto a quella sopra proposta e ampio esame della letteratura critica precedente.

³³⁵ Cfr. in proposito, per una recente lettura del problema in gran parte diversa da quella che si sta proponendo, F. Lo Piparo, *op. cit.*, pp. 71-133.

parla e chi ascolta, e, inoltre, che questo nome tenda a essere uno per un unico contenuto, secondo l'esigenza razionale del σημαίνειν ἔν, che è la stessa per tutte le lingue *possibili*, non essendo affatto nella condizione di un ideale logico perseguito dal filosofo che si trova di fronte, a impedirgli il suo dire, il caos del linguaggio naturale (ordinario, storico) ma piuttosto costituendo il vero principio ispiratore, sia pure in vario modo e con varia efficacia attuato, della linguisticità³³⁶. La συνθήκη, quindi, in realtà avviene φύσει, per natura, cioè, trattandosi qui, per quanto riguarda il soggetto dell'azione, dell'uomo visto da Aristotele, secondo ragione, che è una, con la sua funzione formale, e quindi fondante, in tutti gli uomini, e quindi tale da giustificare la comunicazione come altrettanto naturale del pensiero³³⁷. Ciò fa sì che la συνθήκη aristotelica debba in realtà essere intesa come una, cioè qualitativamente sempre la stessa, alla base delle diverse lingue. Va sottolineato infatti che si tratta di un fatto formale, razionale, e in quanto tale universale, che si manifesta nell'accidentalità delle diverse parole delle diverse lingue semplicemente perché queste parole sono fatti sensibili che non possono avere, strutturalmente, la stessa universalità dell'atto che le fonda³³⁸.

Se è così che può essere intesa la συνθήκη, ne consegue che anche di essa, analogamente rispetto al σημαίνειν ἔν di cui s'è detto sopra, non si può pensare che sia considerata da Aristotele come oggetto di una conoscenza di tipo storiografico, come un fatto che venga scoperto, circoscritto, narrato e analizzato in una sua condizione di individualità che acquisisce consistenza ontologica soprattutto in quanto *infectum fieri nequit*.³³⁹ Sembra più giusto invece ritenere che ad essa egli attribuisca una conoscibilità paragonabile a quella di un assioma, cioè che intenda che la si deve cogliere nella sua intelligibilità di principio

³³⁶ Si parla di linguisticità per sottolineare, attraverso l'uso di un termine generale, che la questione riguarda le condizioni di possibilità di ogni possibile lingua, vista nella sua dimensione apofantica, cioè come insieme di proposizioni capaci di essere vere o false (cfr. *De int.* 4, 17a2-4) e quindi, in questo senso, espressioni della razionalità (cfr. *De int.* 3, 16b23-25) che infatti Aristotele, a prescindere da qualsiasi apporto empirico e da qualsiasi elemento tratto per analogia da ἐπιστήμαι ο τέχναι consolidate, pensa esclusivamente in termini di necessità, con riferimento a ciò senza cui è impossibile pensare: cfr. *De int.* 5, 17a9-10.

³³⁷ E' il nome, infatti, a non essere φύσει, proprio in quanto è κατὰ συνθήκην, non la συνθήκη stessa che, in quanto accordo semantico tendenzialmente volto a stabilire un'unità di significato, è espressione naturale della razionalità che ha bisogno, per riconoscere pienamente sé stessa nella λέξις, dell'univocità: cfr. il già citato (nota n. 61) *Metaph.* Γ 4, 1006b10-11.

³³⁸ La parola di una lingua, in quanto fatto fonico, cioè in quanto tale sensibile, proprio perché appartiene a *una* lingua e non alle altre, risponde alla nozione dell'accidente, inteso come ciò che non accade né sempre né perlopiù (cfr. ad es. *Metaph.* E 2, 1027a8-15) fermo restando il fatto che la ragione ultima della sua esistenza, cioè l'esigenza razionale del significare univoco, sia la stessa per ogni parola di qualsiasi lingua. Cfr. *supra*, nota n. 64.

³³⁹ Infatti il σημαίνειν ἔν e la συνθήκη sono due aspetti costitutivi, l'uno fondamento e l'altro effetto, connessi nel senso e quindi uniti nella conoscibilità, dell'atto del denominare, cioè di quella che Aristotele chiama ὀνομασία: cfr. *Poet.* 6, 1450b13-14.

fondante capace di rendere concepibile ogni possibile lingua così come l'assioma è sempre presente, uguale a sé stesso in quanto imprescindibile condizione di pensabilità, in ogni nuova dimostrazione che venga ad aggiungersi alla scienza³⁴⁰. Ne risulta che l'universalità della συνθήκη, in quanto tale, pur producendo, nel modo sopra indicato, storicità, è posta in una condizione di atemporalità che le permette di essere pensata con assoluta chiarezza da qualsiasi soggetto razionale che voglia riflettere sulle condizioni fondamentali della sua capacità di comunicare, cioè di esprimere il suo pensiero. Ciò può essere osservato con chiarezza in un luogo particolarmente significativo di *Metaph. Γ*, dove Aristotele, illustrando i termini di un accordo semantico basato su esigenze rigorosamente razionali e volto a superare una difficoltà oggettiva della λέξις di fatto disponibile per gli interlocutori, illustra, attuandola intatta, perfettamente visibile, in una situazione particolare, la natura atemporale dell'accordo in cui consiste la συνθήκη, ponendolo, riducendone la portata ma lasciando intatto il suo senso, alla base della costituzione delle condizioni ideali per una discussione che deve avere come esito auspicabile quello di stabilire la più impegnativa delle verità razionali, il principio di non contraddizione, cioè di far in modo che risulti comunque, pur attraverso il filtro della lingua storica, ugualmente percepibile dagli interlocutori empiricamente diversi ma essenzialmente identici³⁴¹. Quella che ci viene proposta nel luogo ora citato di *Metaph. Γ* è proprio la συνθήκη nella sua forma universale e atemporale, che si manifesta secondo la sua natura, cioè sempre con la stessa finalità, che è quella di stabilire le condizioni di possibilità della comunicazione fra soggetti dotati di una stessa natura razionale che li rende ugualmente propensi

³⁴⁰ Cfr. in part. *An. post.* I 2, 72a16-17 e I 7, 75a41-42.

³⁴¹ Cfr. *Metaph. Γ* 4, 1006b2-5, dove Aristotele, esemplificando, dichiara che, per superare le difficoltà sollevate da un ipotetico interlocutore che si richiama alla polivocità di un termine, è possibile distinguere i vari significati, stabilire per essi un numero preciso, dotarli ciascuno di una definizione e poi dare a ciascuna di queste definizioni un nome: τεθείη γὰρ ἄν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον. Appaiono qui piuttosto chiaramente gli elementi costitutivi della συνθήκη ai quali si sta facendo riferimento. Cfr. inoltre *De int.* 8, dove, con notevole legame tematico e in piena coerenza rispetto al luogo di *Metaph. Γ* 4 appena citato, Aristotele, volendo stabilire le condizioni alle quali si ha una affermazione e una negazione, si riferisce in ultima istanza al σημαίνειν ἔν del predicato (cfr. 18a17, εἰ τὸ λευκὸν ἔν σημαίνει) e, volendo poi motivare la sua tesi, con procedimento analogo e opposto rispetto a quello sopra richiamato presente in *Metaph. Γ*, ipotizza una συνθήκη erronea, cioè tale da non soddisfare l'esigenza razionale del σημαίνει ἔν: cfr. 18a19-20, οἷον εἴ τις θεῖτο ὄνομα ἰμάτιον ἵππῳ καὶ ἀνθρώπῳ. Ne consegue che una proposizione caratterizzata dalla presenza di un termine di questo tipo o dice molte cose o non ne dice nessuna, ma non può strutturalmente dirne una, togliendo in questo modo anche la possibilità del darsi della ἀντίφασσις e quindi della distinguibilità del vero e del falso, istanza razionale fondamentale. L' esigenza di univocità del pensiero, dunque, riconosce qui una συνθήκη come difettosa e proprio per questo, confermandosi come principio fondante, è in grado di sostituirla con una migliore, operando nel senso indicato da *Metaph. Γ* 4. A proposito di *De int.* 8, cfr. D. Sedley, *Aristote et la signification*, in "Philosophie antique", 4 (2004), pp. 5-25.

alla conoscenza oggettiva³⁴². Essa, infatti, va pensata come l'atto costitutivo della lingua ma anche come il propulsore del suo sviluppo: è συνθήκη anche l'accordo volto a fare chiarezza, all'interno di una lingua storica già consolidata, sui significati di un termine, a costituire un linguaggio tecnico, a rilevare la mancanza di un nome, e quindi l'esigenza di esso, per un oggetto che il pensiero scopre con lo strumento dell'analisi razionale³⁴³. A plasmare una lingua nel corso della sua storia è sempre la razionalità, cioè l'elemento che costituisce la natura della συνθήκη, principio linguistico in perenne attività di fondazione e rifondazione proprio perché sempre uguale a sé stesso come stabile elemento immanente al mutare della lingua, del quale Aristotele era pienamente consapevole ma - questo va chiaramente messo in evidenza - secondo una visione del movimento, la sua, che non lo intende come assoluto ma piuttosto sempre fondato su un elemento non a sua volta mobile che del movimento costituisce il fondamento, e quindi la base della sua comprensibilità³⁴⁴.

Le parole, dunque, sono caratterizzate dalla storicità in quanto inevitabilmente coinvolte in essa dal loro essere fatti empirici, sensibili. Ma anche per osservare e comprendere la sensibilità della parola secondo la visione che ne ha Aristotele è importante assumere un punto di vista peculiare, adeguato. La percepibilità sensibile della sua semanticità, secondo quanto sopra s'è detto, è effetto della συνθήκη, cioè di un accordo operativo, si potrebbe dire creativo, fondato su una ineludibile esigenza razionale, che dà forma alla materia sensibile della φωνή facendola *diventare* σύμβολον, strumento di comunicazione. La struttura sensibile del σύμβολον, però, rivela qualcosa di più complesso rispetto alla funzione del significare intesa semplicemente, e astrattamente, come la capacità che assume la parola, quando è diventata tale in base alla συνθήκη, di indicare, più o meno adeguatamente, un oggetto. Infatti, la natura razionale della συνθήκη si manifesta in maniera particolarmente efficace attraverso la capacità

³⁴² Cfr. , fra i tanti luoghi possibili, *Eth. nic.* X 7, 1178a5-7: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῆ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος.

³⁴³ A proposito degli anonimi, cfr. in part. , per la frequenza con cui il tema si propone, *Eth. nic.* II 7, 1107b2-3; III 10, 1115b24-25; IV 10, 1125b17, 21; 11, 1125b26, 29; 12, 1126b19, 1127a7, 1127a12; 13, 1127a14. E' interessante notare che in tutti questi casi, che hanno a che fare con l'identificazione di vizi e virtù attraverso lo studio dei rapporti fra eccessi, difetti ed elementi medi, Aristotele si accontenta di cogliere il dato concettuale a cui arriva attraverso la sua analisi, senza attuare poi quella denominazione di cui pure rileva l'assenza. Si direbbe che la chiarezza del νόημα che è esito dell'analisi renda agli occhi di Aristotele superflua la denominazione, perlomeno in relazione ai fini che Aristotele stesso si propone con la sua ricerca. Ciò sembrerebbe testimoniare con chiarezza la priorità da lui attribuita all'attività razionale rispetto all'attività linguistica, visto che il νοεῖν può avere anche questo tipo di separabilità dalla λέξις. Il problema del proporsi degli anonimi nel corso di una ricerca volta a chiarire nessi concettuali è presente anche in Platone: cfr. *Pol.* , 260e.

³⁴⁴ Cfr. in part. *Metaph.* Z 8, 1033b5-19.

che essa ha di plasmare la materia della parola nelle *πτώσεις*, che strutturano il suono, e il suo corrispettivo scritto, articolandolo in desinenze, declinazioni, coniugazioni, capaci di segnalare generi, tempi, tipi di relazione, modi, che sono *forme* dell'essere e come tali vengono pensati ed espressi. E' la razionalità, dunque, che plasma la materia fonica della lingua - della lingua storica, e quindi delle lingue - secondo forme che si rivelano nella singola parola, ma che non appartengono solo a quella parola in particolare, ma alle parole in generale, che risultano essere, proprio per questo, insieme particolari e universali, tanto che l'universalità dell'esigenza che impone una certa *πτώσεις* può manifestarsi in modo diverso, con una modificazione diversa, nelle diverse lingue senza per questo cessare di essere la stessa³⁴⁵. Empiricità e storicità della lingua quindi sono

³⁴⁵ Per il concetto di *πτώσεις* cfr. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berolini Apud W. De Gruyter et socios, MCMLXI (rist. anast. della 1ª ed. G. Reimer, Berolini 1870), s. v. : *sunt enim πτώσεις quaecunque ab eodem nomine vel verbo derivantur*. Si tenga presente che l'analisi delle *πτώσεις* (la definizione è in *De int.* 2, 16a32-b5) è considerata da Aristotele un utile strumento dialettico: cfr. ad es. *Top.* I 15, 106b29-107a2; II 9, 114a33-36; IV 4, 125a5-13; V 4, 133b36-134a4; V 7, 136b15-32. Può essere osservato da questo punto di vista il caso del *πολλαχῶς λέγεσθαι* di εἶναι che, come noto, secondo Aristotele è da intendersi *πρὸς ἔν*: cfr. *Metaph.* Γ 2, 1003a33-b10. E' a proposito di questo tipo di *πολλαχῶς λέγεσθαι* che Owen in un importante saggio ha parlato di *focal meaning* (cfr. G. E. L. Owen, *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring e G. E. L. Owen edd. , *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1960, pp. 163-190, rist. in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1986, pp. 180-199), sulla base del fatto che per questo dirsi in molti modi Aristotele trova una ragione, consistente nel fatto che tutti i diversi significati di *essere* trovano la loro giustificazione e il loro senso in un unico significato principale, che è l'essere come sostanza. E' lecito dire che questa situazione semantica costituisce in effetti una forma di omonimia: cfr. a questo proposito E. Berti, *op. cit.*, p. 192, nota n. 57. Si può affermare che Aristotele vede in essa una strutturale sensatezza, che ha le sue radici nel pensiero dell'essere: non si tratta di un semplice, casuale, difetto ma piuttosto di una situazione linguistica all'interno della quale è possibile scorgere, e misurare, la razionalità che, nel suo esprimersi attraverso lo strumento sensibile del linguaggio, non ne elimina completamente i limiti ma neppure perde completamente la riconoscibilità della sua funzione costitutiva. Il *πρὸς ἔν* con il quale Aristotele qualifica questa forma di omonimia per evidenziare la particolare rilevanza che la razionalità ha in essa va quindi inteso come il segno del persistere anche all'interno di un difetto linguistico del fondamento logico del dire costituito dal *σημαίνειν ἔν*. L'omonimia è oggetto di varie analisi, condotte da Aristotele in diversi contesti: è presente in esse il tentativo di comprendere la logica del suo vario proporsi (cfr. *Top.* I 15), o di distinguerne i tipi (cfr. *Phys.* VII 4, 249a23-25 ed *Eth. nic.* I 4, 1096b26-29). Si può ravvisare qui l'intento di esplicitare, in una misura che viene di volta in volta determinata, un elemento in qualche modo razionale, la cui presenza renda l'omonimia comunque pensabile. Non si può attribuire ad Aristotele, infatti, l'idea di una completa assenza di senso nella realtà attuale della *λέξις* che, anche nei suoi aspetti difettivi, non può *totalmente* prescindere dalla sua radice razionale. E' proprio questo l'aspetto che si può notare in modo particolarmente rilevante, ma non esclusivo, nel caso della omonimia *πρὸς ἔν*, che ha il merito di far vedere anche in un difetto della lingua l'immanenza in essa di quella razionalità che attraverso le *πτώσεις* conferisce alle parole la funzionalità sintattica attraverso la quale passa il loro farsi realmente *λόγος*, rendendo così molto difficile ritenere che Aristotele possa intendere in termini di pura sensibilità il loro essere *φωναί*. Sull'argomento notevole discussione: cfr. ancora in part. W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Antenore, Padova 1970, ma anche, fra gli altri, J. Hintikka, *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, in *Time and Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. 1-26 (già in "Inquiry", 2 (1959), pp. 137-151); Id. , *Different Kind of Equivocation in Aristotle*, "Journal of the History of Philosophy", 9 (1971), pp. 368-372; T. H. Irwini, *Homonimy in Aristotle*, "Review

relative, non assolute, non si oppongono alla razionalità, della quale sono piuttosto espressione. L'essere la lingua un fatto sensibile, quindi, non può - dato che la lingua è, cioè è in atto - essere pensato in senso assoluto, perché in questo caso si avrebbe una realtà soltanto potenziale, e quindi totalmente inintelligibile. Ma la situazione è quella opposta, poiché la lingua, in base a quanto detto sopra, risulta essere una realtà dotata di un altissimo grado di intelligibilità, dato che è la razionalità stessa a costituirne la forma. Aristotele quindi, mostrando di avere questa concezione della λέξις, così fortemente caratterizzata dall'idea della presenza *in* essa della razionalità, mostra anche avere accolto, e di avere sviluppato secondo prospettive sue, l'esigenza, già propria di Platone, di uno strumento linguistico che sia tale da non ostacolare, o tradire, il pensiero inteso come capace di cogliere verità definitive³⁴⁶. In Aristotele questa esigenza appare soddisfatta: con la concezione ora descritta egli infatti mostra l'universalità, cioè la razionalità, che è immanente alla linguisticità, e che è tale da renderla strumento idoneo a dire l'essere come da Aristotele stesso è inteso, anch'esso fatto di sensibilità capace di rivelare l'immanente universalità della forma³⁴⁷.

of *Metaphysics*", 34 (1981), pp. 523-544; Ch. Shields, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999; A. Stevens, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000, pp. 61-156; L. Seminara, *Aristotele sul dirsi in molti modi*, in M. Migliori-A. Fermani ed. , *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 369-385. Sulla base delle considerazioni svolte finora è forse possibile intendere meglio anche il concetto di omonimia ἀπὸ τύχης: Aristotele la presenta nel luogo sopra citato dell'*Etica nicomachea* come l'omonimia in senso stretto, che si verifica quando uno stesso termine indica oggetti che non hanno la stessa essenza e quindi sono sostanze diverse, rispondenti a diverse definizioni. E' possibile ritenere che questa condizione possa non essere sufficiente per far considerare in termini strettamente semantici il carattere ἀπὸ τύχης di questo tipo di omonimia: essa infatti, come si può desumere dai luoghi sopra citati, può avere delle motivazioni che, per quanto labili, possono comunque non essere casuali, come una somiglianza esteriore o un'analogia o il sussistere di una qualsiasi proprietà accidentale che gli oggetti designati dal termine possiedono. Questi aspetti in misura varia, anche minima, possono dare un senso al sorgere dell'omonimia, sottraendola al dominio del caso. Ciò che è piuttosto da considerarsi ἀπὸ τύχης, dunque, nel senso che si tratta di qualcosa che è accaduto pur potendo anche non accadere, è che *di fatto* si sia affermato l'uso di un unico termine omonimo caratterizzato da queste motivazioni anziché l'uso di un termine univoco per ciascuno degli oggetti in questione. Non si tratta quindi di una semanticità puramente casuale ma piuttosto di un evento storico che in quanto tale, secondo Aristotele, poiché costituito una scelta, non è necessario, e quindi, in questo senso, è ἀπὸ τύχης.

³⁴⁶ Cfr. *Crat.* , 439b-440d, ma anche *Pol.* , 261e. E' interessante notare il cenno di *Crat.* 418b alla νεία φωνή, che testimonia la precisa percezione da parte di Platone della storicità della lingua, cioè del suo farsi diversa nel tempo. Per qualche altra considerazione sul rapporto fra Platone e Aristotele in relazione ai problemi del linguaggio, cfr. *infra*, paragrafo B3a.

³⁴⁷ Vanno intesi in questo senso, quindi, i cenni allo ἐλληνίζειν, cioè all'esprimersi correttamente in greco, presenti all'interno degli *Elenchi sofistici*, nel cap. 32, in 182a14 e 182a34: essi non devono essere pensati come l'indizio del fatto che Aristotele imposta la sua analisi come la descrizione di un oggetto dato storicamente, e quindi finito e relativo, come è il greco del IV secolo. Ad esso infatti Aristotele si riferisce direttamente, con molta naturalezza, ma questo atteggiamento va inteso come espressione non tanto della sua volontà di limitare empiricamente ad esso la sua analisi, quanto piuttosto della sua convinzione di non poter trovare un oggetto più interessante in un'altra lingua. Infatti, anche se tale lingua fosse allo stesso livello del greco, proprio per questo non rivelerebbe niente di più all'analisi, data l'identica matrice razionale, che,

Sappiamo però che la forma non si rivela *immediatamente* nella materia, la quale infatti nello stesso tempo la manifesta e la nasconde: l'individuo in atto non potrebbe essere tale senza la forma ma, d'altro canto, l'individuo stesso, proprio in quanto tale, non è la forma³⁴⁸. Esso piuttosto offre, per così dire, la forma, in quanto ne è oggettivamente fondato, all'indagine razionale, che ha nella complessità del sensibile il suo punto di partenza³⁴⁹. Questo non può non valere anche per la parola, data la sua natura sensibile, che, nel suo proporsi all'interno di quei sistemi complessi che sono le lingue, dimostra una sua strutturale, quanto inevitabile, capacità di produrre singolarità, imperfezione e accidentalità, che caratterizzano in vario modo e in varia misura tutti gli elementi linguistici dei quali ci si deve servire per parlare, cioè per esprimere sensibilmente ciò che il pensiero intende. Va messo in evidenza quindi, proprio sulla base di quanto osservato ora, che la lingua - le lingue - sono secondo Aristotele certamente da considerarsi specchi del pensiero, in quanto impensabili senza il fondamento razionale immanente di cui sopra s'è detto, ma, data la mediazione sensibile, con tutta la sua forza di individuazione, non perfettamente trasparenti e tendenzialmente portate non tanto a tradirlo *tout court* quanto piuttosto a offuscarne talvolta la chiarezza, a renderne più o meno difficile l'esprimibilità³⁵⁰.

Nei testi che durante lo svolgimento di queste riflessioni, a causa del loro carattere fondativo, abbiamo considerato interlocutori imprescindibili, cioè nel libro Γ della *Metafisica* e nel *De interpretatione*, Aristotele non si occupa esplicitamente di questo aspetto, anche se, in punti nevralgici delle rispettive trattazioni, fa chiaramente riferimento ad esso mostrando altrettanto chiaramente di considerarlo non tanto un problema irrilevante, e quindi non degno, in quanto tale, di una trattazione specifica e approfondita, quanto piuttosto un problema già risolto in modo così soddisfacente da consentirgli tanto di citare semplicemente quanto di usare o approfondire, ad esempio, un concetto come quello di omonimia, che non può non presupporre, data l'importanza dei contesti in cui compare, una trattazione sviluppata adeguatamente altrove³⁵¹.

anziché rendere incompleta una ricerca incentrata solo sul greco, mostra come superfluo un qualsiasi studio comparativo, che infatti nei testi aristotelici è assente,

³⁴⁸ Cfr. *Metaph.* Z 15, 1039b20-1040a7.

³⁴⁹ Cfr. *Phys.* I 5, 189a5-8, ma anche *An. post.* II 19, 100a6-b5.

³⁵⁰ Cfr. *Top.* V 2, 130a2-3: . . . διότι τὸ πλεοναχῶς λεγόμενον ἀσαφὲς ποιεῖ τὸ ρεθέν.

³⁵¹ Cfr. *Metaph.* Γ 2, 1003a34, dove il concetto espresso dall'avverbio ὁμωνύμως è introdotto direttamente, senza essere fatto oggetto di una trattazione specifica, e usato per definire la tematica, successivamente sviluppata, del πολλαχῶς λέγεσθαι πρὸ ἐν di εἶναι, al cui proposito cfr. *supra*, nota n. 79. Sempre nell'ambito di *Metaph.* Γ, cfr. 4, 1006b19 (. . . ἢ καθ' ὁμωνυμίαν). Cfr. poi *De int.* 6, 17a35, dove ὁμωνύμως compare nel testo in modo analogo e anche in questo caso è posto in relazione con un altro concetto di radicale importanza come quello di ἀντίφασσις.

Questo *altrove* è costituito soprattutto dagli *Elenchi sofistici*. Soltanto qui, infatti, Aristotele affronta il problema dell'imperfezione della λέξις in maniera tanto articolata quanto completa, affrontandolo programmaticamente in tutta la sua complessità, caratterizzata dalla combinazione di imprescindibilità dell'uso della lingua stessa per l'espressione enunciativa del pensiero e presenza in essa di difetti in grado di ostacolare non solo la corretta indicazione dei contenuti concettuali attraverso le parole ma anche la capacità del pensiero di istituire consapevolmente nessi logici validi e di riconoscerli con certezza come tali, compromettendone così la forza, cioè indebolendo la sua capacità di rappresentare correttamente la realtà. Tutto ciò fa sì che agli *Elenchi sofistici*, proprio per il fatto di recare al loro interno questa trattazione completa e articolata, certamente debba essere attribuito un ruolo fondamentale nel contesto della riflessione logico-ontologica aristotelica. Il problema della λέξις infatti non può non essere inteso come un problema radicale, dalla cui positiva soluzione dipende in larga misura la possibilità stessa di costruire un sapere oggettivo quale è quello che Aristotele propone con la *Metafisica*, e non solo con essa. Di fatto, come s'è detto, all'interno del *Corpus* esso viene affrontato direttamente e organicamente solo negli *Elenchi sofistici*, ma l'impostazione dell'opera, fortemente caratterizzata dalla connotazione relativizzante e storicizzante costituita dall'aver a che fare con la figura del sofista, ha, se non nascosto, perlomeno reso meno percepibile questo aspetto importante della trattazione in essa recata, cioè, più precisamente, la funzione generale che essa svolge. Dunque, ciò che appare chiaro in *Metaph.Γ* e nel *De interpretatione*, cioè il fatto che la polemica antisofistica costituisce un aspetto di una trattazione più ampia, volta a stabilire delle condizioni di conoscenza il più possibile vicine all'assolutezza, deve, una volta assunto il punto di vista giusto, risultare altrettanto chiaro per gli *Elenchi sofistici*, soprattutto tenendo presente che è possibile rilevare che le opere citate si riferiscono proprio agli *Elenchi sofistici* come a un importante punto d'appoggio a sostegno delle loro argomentazioni³⁵².

³⁵² Cfr. *Metaph. Γ* 3, 1005b19-23 (cui fa seguito un breve richiamo in 1005b27-28) e *De int.* 6, 17a34-37. In entrambi questi luoghi Aristotele, stabilendo le condizioni alle quali si dà l'ἀντίφασις, rinvia a un luogo nel quale di esse vi è un'enumerazione completa, considerata utile contro obiezioni di tipo sofistico, indicate più genericamente in *Metaph. Γ* (πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας), più precisamente nel *De int.* (. . . καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιούτων προσδιοριζόμεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις). Entrambi questi riferimenti, il cui senso, nonostante le parole diverse, è del tutto identico, chiamano in causa certamente *Soph. el.* 5, 167a23-27, l'unico luogo del *Corpus* nel quale l'enumerazione in questione è effettivamente presente e serve a chiarire le condizioni alle quali, dandosi l'ἀντίφασις, si dà anche l'ἔλεγχος reale, da distinguere, proprio per mezzo di queste indicazioni precise, dall'ἔλεγχος sofistico, cioè apparente. Questi rinvii costituiscono una testimonianza molto chiara, alla quale si può attribuire un valore generale, del rapporto vivo tra i testi ora considerati e gli *Elenchi sofistici*. Per quanto riguarda il luogo citato di *De int.* 6, cfr. le osservazioni di M. Zanatta in Aristotele, *Della interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di M. Z., Rizzoli, Milano 1992, p. 198-199.

La radicalità del problema trova il suo corrispettivo nella radicalità della risposta. Lo si può comprendere chiaramente, soprattutto in relazione all'impegno epistemologico che l'opera mostra di voler attuare, prendendo in considerazione l'avvio del cap. 4, dedicato appunto agli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*. Qui Aristotele dichiara apertamente che il numero e il tipo di questi elenchi apparenti, legati ognuno a un difetto linguistico come al proprio fondamento, sono oggetto di una conoscenza provata sia per via induttiva sia per via sillogistica, nella quale l'induzione svolge il ruolo di conferma e il sillogismo il ruolo di dimostrazione³⁵³. Aristotele ci dice dunque che i difetti linguistici sono quelli che sono e non possono essere diversamente e che, di conseguenza, gli elenchi apparenti che su di essi si fondano sono quelli che sono e non possono essere diversamente. Questo modo di presentare la materia da parte di Aristotele deve essere valutato in tutta la sua rilevanza: viene superato esplicitamente qualsiasi punto di vista che limiti il sapere che si cerca a una dimensione di tipo meramente descrittivo, e viene proposto invece un sapere di tipo scientifico, dimostrativo³⁵⁴. In questo modo la dimensione storica della sofistica, il suo essere fatta di uomini e di vicende, non viene messa da parte, ma piuttosto, in termini epistemologici, superata, in quanto letta da un punto di vista più alto, e quindi *conosciuta* in maniera più adeguata. Lo scopo di Aristotele, dunque, non risulta essere la descrizione di un fatto, di un evento: egli entra invece decisamente in una trattazione di natura strettamente formale, in quanto sono *tutte le forme possibili* dell'apparenza logica legate alla lingua che in realtà vengono presentate qui da Aristotele come oggetto della sua analisi. Non si tratta dunque di un catalogo di dati, o meglio di un racconto di eventi, ma piuttosto delle forme alle quali nessun evento, cioè nessun elenco apparente *παρὰ τὴν λέξιν* proposto da un qualsiasi sofista possibile, può sfuggire³⁵⁵.

³⁵³ Cfr. cap. 4, 165b27-30 e note relative.

³⁵⁴ Sulla natura del sapere scientifico cfr. in part. *An. post.* I 2, 71b9-16: si ha *ἐπίστασθαι*. . . ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

³⁵⁵ Cfr. *Top.* I, 8, dove con la stessa combinazione di *ἐπαγωγή* e *συλλογισμός* si prova che i predicabili sono quattro, e non sono né di più né di meno, e sono *quei* quattro, accidente, genere, proprio e definizione, e non altri. Anche qui l'*ἐπαγωγή* a cui si riferisce Aristotele è da intendersi come un'analisi semantica, anche se volta a verificare le forme che può assumere la semanticità delle proposizioni, di ogni possibile proposizione, e non la natura dei difetti linguistici, come negli *Elenchi*. In entrambi i casi è chiaro l'intento di Aristotele di fissare gli elementi fondamentali e indiscutibili entro i quali sviluppare poi la logica interna alla trattazione, che è articolata in *τόποι* dialettici nei *Topici* mentre è costituita dall'analisi delle condizioni dell'apparenza negli *Elenchi*, che deve così essere considerata esaustiva. Altrove questa combinazione di procedimenti probatori manca perché ciò che viene posto con funzione fondante ha una certezza che non ha bisogno a sua volta di essere fondata: cfr. ad es. *De int.* 5, 8-9, dove appare chiaro che la distinzione fra affermazione e negazione rappresenta un quadro concettuale dal quale la trattazione successiva non può uscire ed entro il quale essa può dimostrare la sua completezza. L'impostazione della materia, dunque, è la stessa, con la sola differenza che negli

Risulta, a questo punto, che non è soltanto la storicità della sofistica ad essere in tal modo nello stesso tempo superata e resa intelligibile da un punto di vista più compiutamente razionale, perché questo tipo di operazione viene condotta in primo luogo sulla storicità della lingua. Infatti, perché possa essere proposta da Aristotele, per quanto riguarda il tipo di sapere recato nell'opera, una concezione quale quella sopra descritta, appare chiaro che la lingua non può essere intesa da Aristotele stesso come un semplice fatto, ma di essa deve piuttosto essere considerata la struttura portante, quella forma che ne fa, appunto, una lingua, senza la quale, cioè, non potrebbe sussistere in quanto lingua. Infatti, solo una considerazione di questo tipo può consentire ad Aristotele di proporre un sapere dimostrativo: solo la visione di una forma strutturale può essere il fondamento di un συλλογισμός probatorio quale è quello che, come sopra ricordato, Aristotele stesso propone all'inizio del capitolo 4.

In questa situazione si manifesta piuttosto chiaramente il senso che, secondo quanto si è osservato in precedenza, Aristotele attribuisce alla συνηθήκη linguistica: se la συνηθήκη fosse da lui intesa come un atto puramente accidentale, se essa cioè fosse fatta consistere in una semplice convenzione da intendersi come radicalmente *altra* rispetto alla razionalità, il suo prodotto, cioè la lingua nella sua storicità, non potrebbe da lui stesso essere considerata redimibile da una conoscibilità comunque puramente descrittiva, cioè da una condizione interamente risolta nella temporalità e nella sensibilità e quindi nella loro prossimità al non essere, alla quale lo stesso Platone, con approcci diversi e in diversi contesti, e con esiti non facili da interpretare, ha cercato di sottrarla³⁵⁶. In Aristotele, infatti, la natura razionale della συνηθήκη, con il suo essere *unica* nel fondare *le* lingue, e con la sua capacità, che risulta da un'analisi approfondita, di rendere percepibile l'immanenza della razionalità nella lingua, consente ad Aristotele stesso di impostare una conoscenza formale della linguisticità che si propone come unica per tutte le lingue possibili e che è in grado di fornire una traccia anche per la deduzione delle loro possibili imperfezioni, inevitabili e prevedibili proprio a partire dagli elementi costitutivi della συνηθήκη, e cioè la razionalità, con il suo bisogno di espressione, e la materia, insieme di suoni udibili e segni scritti visibili, di cui tale espressione ha bisogno. In questo modo la storicità della lingua viene affrontata e, per così dire, dissolta, nel senso che viene in chiaro che la conoscenza che se ne può avere cessa di proporsi come semplice

Elenchi e nei *Topici* la certezza relativa agli elementi basilari della trattazione è *ottenuta*, mentre nel *De interpretatione* è *immediatamente data* come verità autoevidente. Analoga situazione in *An. pr.* I 23 in relazione all'eshaustività delle figure sillogistiche: cfr. in part. 40b17-26. Per ulteriori osservazioni, cfr. *infra*, cap. 4, nota n. 3.

³⁵⁶ In proposito cfr. in part. G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli 1996.

descrizione e diventa sapere razionale, valido καθόλου, in termini di universalità³⁵⁷.

Da che cosa è dato infatti il significato dei concetti di storicità ed empiricità della lingua se non dal suo essere *una* lingua fra tante e dall'insieme dei suoi difetti? Ma, appunto, riscattando i difetti linguistici da una mera descrivibilità con l'aver individuato per essi delle forme intrascendibili, Aristotele negli *Elenchi sofistici* arriva a fare scienza di un fatto storico e *ottiene* in questo modo quella trasparenza fra linguaggio e pensiero che in *Metaph. Γ* e nel *De interpretatione* egli stesso, come sopra s'è ricordato, mostra di considerare non tanto come un semplice dato di fatto quanto piuttosto come un problema risolto. Tale soluzione, però, non consiste nel tentativo di trasformazione della lingua storica in una lingua perfetta, né tantomeno nella costruzione di un linguaggio artificiale³⁵⁸. Essa consiste piuttosto nell'indicazione di un metodo che permette l'identificazione dell'imperfezione, ogni volta che essa si presenta, e la neutralizzazione delle sue conseguenze, poiché le imperfezioni, in concreto, sono in numero indefinito, ma sono ben determinate e finite le forme alle quali si riconducono, così come sono determinate tanto le forme in cui si propongono le conseguenze logiche delle imperfezioni quanto quelle che assumono le loro soluzioni.

E' giusto ritenere che sia questa, dunque, la vera filosofia del linguaggio di Aristotele, o meglio la sua scienza del linguaggio, che deve essere intesa secondo questa peculiarità della sua impostazione: infatti, si può dire che il linguaggio stesso costituisca per lui un problema intorno al quale organizzare una forma di sapere proprio nella misura in cui crea problemi. Se non creasse problemi, se cioè non avesse difetti, sarebbe trasparente, dotato φύσει di una perfetta, immediata commensurabilità sia rispetto alla διάνοια sia rispetto ai πράγματα, tale da annullarlo come oggetto autonomo di studio, in quanto risolto totalmente nei due

³⁵⁷ Cfr. *Metaph.* XI 1, 1059b26: . . . πάσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου καὶ οὐ τῶν ἐσχάτων.

³⁵⁸ La λέξις cioè non è da Aristotele normativamente corretta o riformata nella sua semanticità e nelle sue strutture né tantomeno sostituita interamente, proprio perché la sua tendenziale polivocità non è priva di senso in quanto ha a che fare in vario modo e con varia intensità con i diversi aspetti dell'essere che si offrono all'atto del dire: distinguere i vari significati di un termine, infatti, in realtà significa distinguere oggetti, fatti, all'interno delle relazioni di varia natura che li connettono secondo varie modalità, più forti o più deboli, dirette o labili, per le quali il termine polivoco svolge il ruolo di filo conduttore. Il σημαίνειν ἔν, quindi, non viene posto fuori dalla lingua storica come principio fondante di un'altra lingua, perché questa nuova lingua, impensabile per Aristotele fuori dalla relazione con l'essere che è, in quanto uno, il suo inevitabile quanto problematico oggetto, verrebbe ad avere la stessa struttura e difetti dello stesso tipo di quella da cui si parte. Esso viene piuttosto mantenuto *dentro* la lingua storica come strumento utile per percepirne, e controllarne, la intrinseca tendenza alla polivocità, che è in effetti percepibile, controllabile, e di volta in volta risolvibile, in quanto non nasce semplicemente in una condizione di gratuita, cieca empiricità ma dalla strutturale razionalità che caratterizza l'esigenza umana di comunicare propria di chi tende φύσει alla conoscenza: per quest'ultimo aspetto, cfr. *Metaph.* I 1, 980a21. Sull'idea della lingua perfetta, cfr. , per un panorama generale, U. Eco, *Il problema della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari-Roma 1993.

poli che mette in contatto. Creando problemi, invece, la λέξις giustifica il proporsi di un sapere mediato, dianoetico, che ha la funzione di studiarli e risolverli, attuando metodicamente un'operazione consistente nell'individuare il difetto linguistico e nel tradurlo nelle conseguenze logiche che produce, che si articolano nel sillogismo apparente, cioè in un vero e proprio meccanismo di produzione dell'apparenza, conoscendo il quale si giunge ad avere l'unico *sapere* reale e definitivo in relazione al difetto, e quindi in relazione alla lingua per quello che essa è veramente, nella sua storicità e nella sua attuale realtà sensibile alla quale Aristotele, impostando in questo modo la sua analisi, mostra di attribuire una sua peculiare pensabilità., cioè la possibilità di essere oggetto di un sapere attuabile pienamente come tale facendo ricorso, per distinguere l'apparente dal reale, alle forme valide dei sillogismi, la cui forza di strumenti concettuali innegabilmente efficaci, e quindi scientificamente validi, è stata altrove da Aristotele stesso stabilmente ed esaustivamente dimostrata ³⁵⁹.

Quello finora sommariamente descritto, dunque, è un metodo il cui fondamento è costituito da un'analisi linguistica peculiare, la cui specificità consiste nell'intendere come coincidenti i fondamenti della lingua, o, meglio, di quella che abbiamo chiamato linguisticità, e quelli della razionalità.

C'è un altro elemento essenziale di questo legame strutturale che risulta chiaramente rilevabile nei testi a cui ci siamo riferiti finora, *Metaph. Γ* e *De interpretatione*, i quali, osservati da questo punto di vista, rivelano così un altro aspetto caratterizzante del loro rapporto complesso con gli *Elenchi sofistici*. Infatti, nei testi in questione il σημαίνειν ἔν, che è stato l'oggetto *logico* delle riflessioni proposte sopra, si svolge e si determina necessariamente nella struttura proposizionale³⁶⁰, effetto di quella ἀπόφανσις, che è enunciatività che necessariamente si manifesta, nel suo costituire un'unità logica, attraverso l'insuperabile duplicità dell'affermare e del negare, per cui non può darsi

³⁵⁹ Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto ci si riferisce naturalmente al contenuto generale degli *Analitici primi*. Si può osservare che Aristotele all'interno degli *Elenchi sofistici* non li chiama in causa direttamente ma comunque fornisce in 164b27-165a2 una definizione del concetto di συλλογισμός che è sostanzialmente identica a quella presente in *An. pr.* I 1, 24b18-20. Subito dopo, in 165a3, συλλογισμός è usato per definire l'ἐλεγχος mentre la sua caratteristica distintiva viene chiamata in causa nel momento in cui l'ἐλεγχος stesso viene definito successivamente in modo più ampio e articolato (cfr. 5, 167a25: ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης). D'altro canto, in 2, 165b9 (come già ricordato: cfr. *supra*, nota n. 54) c'è un esplicito riferimento agli *Analitici secondi*, la cui trattazione presuppone gli *Analitici primi*: cfr. *An. post.* I, 14, dove Aristotele stabilisce il carattere primario in relazione alla scientificità della prima figura sillogistica. Appare ragionevole, pertanto, ritenere che tra gli *Elenchi sofistici* e gli *Analitici primi* vi sia uno stretto legame. Per ulteriori riflessioni in questo senso, cfr. *infra* paragrafo B1d.

³⁶⁰ Cfr. *Metaph. Γ* 3, 1005b19-22, dove il principio di non contraddizione è enunciato facendo riferimento a un rapporto *fra due proposizioni* delle quali l'una afferma e l'altra nega lo stesso predicato dello stesso soggetto; cfr. inoltre 1006a18-22, dove il nesso fra il σημαίνειν ἔν (precisato come tale in 1006a32-34) e la proposizione è particolarmente chiaro. Per quanto riguarda il *De interpretatione*, cfr. il contenuto generale dei capp. 5 e 6.

πρότασις attraverso cui l'ἀπόφανσις manifesta sé stessa che non sia o affermazione o negazione³⁶¹. Queste sono le forme nelle quali secondo Aristotele ogni enunciato, cioè ogni dire che abbia a che fare col vero e col falso, si risolve, e non può non risolversi. Esse dunque, nella loro veste di elementi strutturali imprescindibili, costituiscono, per così dire, la lingua razionale universale, precedente e, proprio in quanto razionale, immanente come una ἀρχή a ogni lingua storica, la cui individuale identità (storicamente, come s'è detto, non c'è la lingua, ci sono solo le lingue) non si oppone quindi all'universalità del pensiero, della cui immanenza costitutiva infatti è la manifestazione sensibile, proponendosi al livello della comunicazione come una struttura fatta di materia e forma corrispondente, in quanto analoga, alla struttura del soggetto comunicante³⁶². La forma predicativa dunque, vista in *Metaph. Γ* nel suo essere imprescindibile struttura fondativa e nel *De interpretatione* nel suo articolarsi in tutte le sue possibili forme, non può non costituire il punto di riferimento logico-linguistico degli *Elenchi sofistici*, un'opera che, con quel che dice sulla λέξις, dà un contributo peculiare alla definizione della forma predicativa stessa come luogo dell'espressione corretta e fedele del pensiero, mostrando, senza ricorrere a risorse che non siano aspetti della proposizione, come possano essere risolte tutte le difficoltà che il delicato passaggio dal pensiero alla parola, cioè dalla razionalità dell'intendere alla sensibilità e varietà delle φωναί. E' un passaggio cruciale, nel quale non è in gioco solamente la comunicazione dei contenuti, ma la loro stessa pensabilità, data la capacità, propria dei difetti linguistici, di produrre apparenza logica. Comunicazione e pensabilità sono in Aristotele inscindibilmente legati, data l'universalità che caratterizza tanto l'unità dell'intendere quanto la forma

³⁶¹ Si parla qui di enunciatività perché si vuole sottolineare che l'ἀπόφανσις può essere intesa come ciò che hanno in comune affermazione e negazione, non in quanto le si intenda come proposizioni effettivamente formulate, poiché tra affermazione e negazione *tertium non datur*, ma piuttosto volendole vedere come specificazioni, le uniche possibili, di un unico principio, comprensibile in sé, che prevede che per avere il vero o il falso occorre l'unione di soggetto e predicato, che si attua, creando un'unità logica di uguale qualità, sia per mezzo dell'una sia per mezzo dell'altra. Cfr. *De int.* 6, 17a25-26: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός. Aristotele sembra riferirsi all'atto logico che fonda l'affermare e il negare. Infatti il corrispettivo strettamente linguistico di ἀπόφανσις sembra essere πρότασις che, in quanto è definita da Aristotele come parte della contraddizione (cfr. *De int.* 11, 20b24: πρότασις ἀντιφάσεως μιᾶς μόριον), risulta anch'essa, in senso analogo rispetto all' ἀπόφανσις, essere ciò che hanno in comune affermazione e negazione.

³⁶² Cfr. a questo proposito in part. *De an.* II 2, 414a12-14, luogo in cui il vivere, il percepire e il pensare, che sono le azioni necessarie per comunicare, sono radicati nell'anima intesa come λόγος τις . . . καὶ εἶδος distinguibile anche se non separabile dalla ὕλη che è ὑποκείμενον a cui l'anima stessa dà attualità.

predicativa della sua enunciazione, che non consente ad Aristotele stesso di pensare la comunicazione con concetti che non siano quelli della logica³⁶³.

Ma è possibile sostenere che la struttura, ora indicata, della quale, secondo la visione di Aristotele, la λέξις è manifestazione sensibile, cioè l'ideale ἀπόφανσις esprimibile solo affermando *o* negando e mai affermando *e* negando, in realtà costituisce anche, più ampiamente, il fondamento ultimo della scientificità della trattazione degli *Elenchi sofistici*, che, come sopra s'è visto, comprende non solo l'analisi degli elenchi apparenti legati alla λέξις ma anche quella degli elenchi apparenti che dalla λέξις sono indipendenti³⁶⁴. Infatti, per prima cosa va osservato che l'orizzonte della ἀπόφανσις è anche l'orizzonte della ἀντίφασις, la contraddizione, costituita dall'opposizione esclusiva di vero e falso che nasce dalla contrapposizione tra affermazione e negazione. E' chiaro che l'ἀντίφασις determina anche l'ambito logico entro cui non può non muoversi l'azione del sofista, il cui scopo è negare, con una delle possibili forme di apparente coerenza, la tesi sostenuta dal suo interlocutore, o affermarla, altrettanto apparentemente, quando costui la nega³⁶⁵.

La contraddizione si dà a condizioni precise: esse sono individuabili nella loro completezza in termini strettamente logici, da intendersi come tali secondo la prospettiva di Aristotele³⁶⁶. E' nell'ambito degli *Elenchi sofistici*, nel cap. 5, che risulta presente l'enumerazione più completa di tali condizioni che si possa trovare nel *Corpus*³⁶⁷. E' ad essa infatti che fanno chiaramente riferimento, in contesti cruciali, i già citati *Metaph. Γ* e *De interpretatione*, che dimostrano così di vedere negli *Elenchi sofistici* un punto di riferimento fondamentale, cioè il luogo nel quale risultano effettivamente risolti quei problemi legati alla contraddizione ai quali i testi citati si limitano a fare cenno, mostrando di intenderli appunto come risolti, proponendo così, a questo proposito, una

³⁶³ Come già si è notato, l'ostacolo alla comunicazione che Aristotele prende in considerazione in *Metaph. Γ* e nel *De interpretatione* è la polivocità (cfr. *supra*, nota n. 86) ed essa è considerata un ostacolo nella misura in cui offusca la percepibilità delle relazioni logiche

³⁶⁴ Gli elenchi apparenti ἔξω τῆς λέξεως vengono presentati alla fine del cap. 4, in 166b21-27 e costituiscono l'oggetto della trattazione dell'intero cap. 5.

³⁶⁵ Cfr. *Soph. el.* 1, 165a2-3: ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος. οἱ δὲ (*scil.* eristi e sofisti) τοῦτο ποιοῦσι μὲν οὐ, δοκοῦσι δὲ διὰ πολλὰς αἰτίας. Sulla contraddizione in Aristotele cfr. fra gli altri W. Cavini, *Principia contradictionis. Sui principi aristotelici della contraddizione (§§1-3)*, in "Antiquorum Philosophia", 1 (2007), pp. 123-169. Sulla contraddizione in relazione all'ἔλεγχος, cfr. C. Rossitto, *La dimostrazione dialettica*, in Ead., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 147-194, in part. 164-174.

³⁶⁶ Cioè secondo una prospettiva nella quale non viene mai interamente meno la considerazione della semanticità, come si è avuto modo di notare finora.

³⁶⁷ Cfr. *Soph. el.* 5, 167a23-27

situazione del tutto analoga a quella sopra osservata, in termini più ristretti, in relazione ai problemi legati alla λέξις³⁶⁸.

Va osservato che questa analitica, e completa, enumerazione delle condizioni della contraddizione, unita al concetto di συλλογισμός, costituisce la nozione completa di elenco, all'ignoranza relativa alla quale, nel cap.6, Aristotele stabilisce di ricondurre concettualmente tutti gli elenchi apparenti. E' a suo avviso possibile, dunque, fare della ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου il principio - Aristotele significativamente usa il termine ἀρχή - da cui dedurre tutti i sillogismi apparenti³⁶⁹. Ma la ἄγνοια, l'ignoranza, è solo un fatto psicologico, da intendersi, in termini aristotelici, come accidente in quanto predicato possibile che, nella dimensione storica, può inerire come non inerire a possibili soggetti. Quel che è veramente importante, perché conta oggettivamente, è la sostanza logica in questione, cioè la definizione dell'elenco, che è secondo Aristotele la realtà razionale nella quale è possibile che vengano risolti, ἀναλῦσαι³⁷⁰, tutti gli elenchi apparenti, in quanto essi, tutti, si propongono come negazioni degli elementi costitutivi del concetto di elenco, i quali sono da intendersi come norme proprio in quanto realtà razionali dalle quali, con lo stesso rigore con il quale vengono formulate, possono essere ricavate le forme delle loro violazioni, che sono oggettivamente tali e che, sul versante soggettivo, possono essere inganni o errori a seconda di chi le compie, che può essere il sofista, con la sua volontà cosciente di creare apparenza, o semplicemente colui che, ragionando, si sbaglia e inganna sé stesso.

Aristotele giunge così a una teoria tanto oggettiva quanto esaustiva dell'apparenza, poiché non vi può essere un numero di apparenze maggiore del numero delle realtà che esse nascondono. E' importante notare, a questo proposito, che una trattazione di questo tipo, cioè caratterizzata da *questa* impostazione in relazione a *questo* oggetto, ha una sua peculiarità, che le conferisce una particolare importanza, anche in considerazione di altre trattazioni simili che si possono rinvenire in altre opere di Aristotele. Ciò conferma

³⁶⁸ Per i luoghi di *Metaph. Γ* e *De interpretatione*, cfr. *supra*, nota n. 86. Va osservato che appare molto probabile che questo studio accurato delle condizioni della contraddizione venga sviluppato da Aristotele anche a partire da stimoli che provengono da Platone. Cfr. infatti *Soph.* 230b: . . . τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας.

³⁶⁹ Cfr. in proposito l'ampia discussione svolta da E. Gobbo, *La riconduzione aristotelica delle confutazioni apparenti all'ignoranza della confutazione* (Sophistici elenchi, 6), "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Ser. 4a 2 (1) (1997), pp. 233-272. Cfr. inoltre, con prospettiva meno specificamente rivolta al cap. 6, J. D. G. Evans, *The Codification of False Refutations in Aristotle's De sophisticis elenchis*, "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 201 (1975), pp. 42-52.

³⁷⁰ Cfr. cap. 6, 168a19

certamente la sua importanza e mette in risalto la natura della scientificità che essa mostra di voler ottenere³⁷¹.

Questo modo di trattare la materia da parte di Aristotele ripropone di fatto, in una scala più ampia, il modo, sopra brevemente descritto, in cui è presentata all'inizio del cap. 4 la trattazione degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*, anch'essi peraltro coinvolti, insieme a quelli *ἔξω τῆς λέξεως*, nella peculiare trattazione recata nel cap. 6 che, muovendo dal punto di vista or ora evidenziato, riguarda gli elenchi apparenti nel loro insieme. Infatti, in entrambi i casi, sia pure con modalità per certi aspetti diverse, il proposito evidente di Aristotele è quello di andare oltre la semplice esposizione, per quanto accurata, di una casistica, che non viene considerata sufficiente, poiché Aristotele stesso ritiene necessario illustrarne la razionalità, cioè la necessità, il non poter essere diversa da come è. Ci si può rendere conto anche in questo contesto, quindi, che è superata qualsiasi forma di descrittività e, di conseguenza, anche per questa via si giunge a una situazione che già sopra, da un altro punto di vista, s'è avuto modo di descrivere, quella per cui tutta la realtà storica della sofistica e della eristica, cioè *il fatto che* ci siano e ci siano stati sofisti ed eristi che hanno realmente pronunciato quegli elenchi apparenti, e ingannato con essi, il fatto, cioè, che esistano e siano esistite realmente situazioni del tipo di quella magistralmente evocata nell'*Eutidemo* platonico, non viene né semplicemente narrato né tantomeno ignorato ma viene piuttosto inteso secondo una forma di conoscenza che lo risolve tutto, per quel che in esso vi è di sostanziale, cioè di scientificamente conoscibile, nelle norme logiche e nelle loro prevedibili, in quanto altrettanto logiche, violazioni³⁷².

Proprio dal punto di vista ora proposto il riferimento all'*Eutidemo* assume particolare importanza³⁷³. Infatti, in quest'opera, che certamente rappresenta l'antecedente degli *Elenchi sofistici*, le azioni degli eristi vengono *raccontate* e il numero e il tipo dei loro elenchi apparenti vengono proposti senza alcuna pretesa

³⁷¹ Cfr. *An. pr.* II, 16-21, dove vengono trattati i temi del falso, dell'errore e della confutazione secondo una prospettiva che, non chiamando in causa direttamente il concetto di apparenza, è certamente diversa rispetto a quella degli *Elenchi sofistici* anche se in effetti congruente con essa, pur senza la sua completezza. Cfr. inoltre, sempre nell'ambito degli *Analitici primi*, II 27, in part. 70a28-38, dove si valuta la validità o l'erroneità dal punto di vista sillogistico degli entimemi che procedono dai segni, affrontando un argomento presente, sia pure diversamente impostato, anche negli *Elenchi* (cfr. 5, 167b1-20). Cfr. inoltre *Rhet.* II 24-25, dove, in relazione all'entimema, vengono prese in considerazione le forme dell'apparenza e le relative soluzioni. Anche qui vi è in linea di massima congruenza con il contenuto degli *Elenchi sofistici* ma la trattazione non ha la stessa completezza né la stessa impostazione. Per un'analisi comparativa di questi luoghi aristotelici, che parte da una diversa lettura degli *Elenchi sofistici*, cfr. C. L. Hamblin, *Fallacies*, Methuen & Co. LTD, London 1970, pp. 50-88.

³⁷² Per ulteriori riflessioni sul modo in cui nell'opera si propone la figura del sofista, cfr. *infra*, paragrafo C1. Per quanto riguarda l'*Eutidemo*, anche a proposito dei suoi rapporti con gli *Elenchi sofistici*, cfr. fra gli altri Platone, *Eutidemo*, traduzione e cura di F. Decleva Caizzi, Bruno Mondadori, Milano 1996.

³⁷³ Per qualche altra osservazione relativa all'*Eutidemo*, cfr. inoltre *infra*, sezione C2.

di esaustività, nella condizione effettiva di esempi o casi significativi, sulla cui base il lettore può farsi un'idea di come si svolga una discussione della quale sia protagonista un erista. Si tratta cioè di una vera e propria narrazione, molto vicina alla storicità, certamente in virtù della verisimiglianza che caratterizza la splendida forma drammatica conferita da Platone alla sua opera, ma anche a causa dell'effettiva appartenenza alla storia dei personaggi coinvolti³⁷⁴. Si può dire insomma, secondo un punto di vista che si giustifica sulla base di quanto si è venuti finora dicendo, che l'*Eutidemo* rappresenta in maniera paradigmatica il tipo di conoscenza rispetto alla quale Aristotele con gli *Elenchi sofistici* intende andare oltre, secondo una forma di differenziazione che ha alla sua base l'intento, che Aristotele stesso mostra con chiarezza di far suo, di trovare ed evidenziare all'interno della storicità, nella maniera più ampia e articolata possibile, quella intelligibilità che Platone tende ancora a considerare separata da essa secondo un'alterità che è, a suo avviso, impossibile superare veramente, tanto che l'eristica nell'*Eutidemo* è da lui dipinta con tratti tanto geniali quanto frettolosi, sufficienti in realtà a indicare in essa un pericolo da cui guardarsi ma non a *spiegarla* fino in fondo³⁷⁵. Mettere in evidenza, dunque, nelle sue forme e nella sua funzione fondante, l'intelligibilità presente nel sensibile della lingua e nella temporalità della storia: questo è ciò che Aristotele, occupandosi del problema dell'elenco apparente, cerca di fare con gli *Elenchi sofistici*, che sono portatori, quindi, di un'idea di scientificità che al loro interno si manifesta, e ciò è notevole, con un'efficacia del tutto particolare, dovuta al fatto che la natura dell'oggetto della ricerca è tale da far sì che la conoscenza che si può giungere ad averne si configuri in effetti, con il massimo di trasparenza possibile, come una forma di autocoscienza con la quale il soggetto conoscente spiega a sé stesso il senso di quelle azioni, il comunicare e l'agire secondo ragione, che, intese nella loro autentica natura e nei vari modi del loro proporsi, sono in grado di rivelargli aspetti importanti della struttura della sua stessa essenza.

Sembrano dunque queste, in linea generale, le connotazioni distintive della scientificità dell'opera di cui ci stiamo occupando, che si è cercato di mostrare nel loro coerente connettersi con la sua natura specifica, che la rende unica all'interno dell'*Organon*, e non solo, perché soltanto in essa Aristotele fa incontrare in maniera così evidente la storicità, la lingua e la logica, assumendosi poi pienamente la responsabilità di trattare in maniera adeguata un oggetto così

³⁷⁴ A questo proposito si vedano le osservazioni di F. Decleva Caizzi: cfr. Platone, *Eutidemo*, traduzione e cura di F. D. C. cit. , pp. 14-18. Cfr. inoltre G. B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it. di C. Musolesi, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 71-72.

³⁷⁵ Platone qui procede per esempi di argomentazione eristica, rinunciando ad andare alla ricerca sistematica di una definizione, come fa invece nel *Sofista*. A questo proposito cfr. *infra*, paragrafo C.

peculiare e, per così dire, difficile, dato che di storicità, lingua e logica vengono presi in considerazione alcuni fra gli aspetti che più negativamente le caratterizzano, come l'inganno, l'imperfezione, l'errore, tutte realtà negative, facenti parte del novero di quegli aspetti dell'essere che più hanno la forza di indurre chi li osserva con occhio platonico a distoglierne lo sguardo per rivolgerlo alla purezza dell'idealità e della trascendenza, nel cui ambito soltanto ritiene possibile rinvenire gli oggetti di un'autentica ἐπιστήμη³⁷⁶.

B1c. *La centralità dell'elenco apparente all'interno dell'opera.*

I luoghi ai quali si è fatto finora riferimento sono significativi perché sono quelli che aiutano di più a comprendere la reale natura dell'oggetto dell'opera e, di conseguenza, la reale natura del riferirsi ad esso da parte di Aristotele. Ma i luoghi in questione trattano dell'elenco apparente, che è soltanto uno degli scopi del sofista, e quindi si potrebbe obiettare che quanto detto non riguarda tutto il contenuto dell'opera³⁷⁷. Quanto osservato finora per gli elenchi apparenti, però, e cioè che la materia che essi costituiscono, con le sue varie articolazioni interne, non consiste in un gruppo di oggetti aventi come ragione del loro proporsi l'essere semplicemente dei dati, vale in modo analogo anche per i rapporti fra l'elenco apparente e gli altri scopi del sofista, ai quali corrispondono in realtà altrettanti tipi di argomentazione. Infatti, gli altri scopi del sofista non sono semplicemente accostati, come dati empirici che si aggiungono *di fatto* ad un altro dato empirico, l'elenco apparente con le sue forme, ma, piuttosto, sono collegati ad esso nella forma della subordinazione, in quanto a loro fondamento non propongono alcuna autentica novità strutturale dal punto di vista logico o linguistico, mostrando soltanto un uso diverso, e meno significativo, degli elementi fondativi la cui natura è già stata esposta da Aristotele in relazione alla loro virtualità principale, cioè l'essere funzionali alla realizzazione dell'elenco apparente³⁷⁸. Infatti, paradosso e falso non sono fini sofistici in sé stessi: può essere sofistico però il modo di raggiungerli per mezzo di procedimenti che, nelle loro strutture, effettivamente si riducono a quelli descritti nei capp. 4 e 5 in relazione all'elenco apparente. E' appunto il realizzarsi di questa possibilità che viene trattato negli *Elenchi sofistici*³⁷⁹. La situazione del solecismo è analoga: esso costituisce un fine diverso dall'elenco apparente, per l'ottenimento del quale sono usati alcuni aspetti

³⁷⁶ Sull'importanza e la dignità che ogni oggetto di scienza secondo Aristotele possiede, cfr. *De part. anim.* I 5, 644b23-645a36, dove la riflessione aristotelica, pur essendo rivolta in particolare agli animali, sembra senz'altro avere un'ispirazione generale.

³⁷⁷ Cfr. 3, 165b13-18.

³⁷⁸ A conferma di ciò cfr. 3, 165b18: μάλιστα μὲν γὰρ προαιροῦνται φαίνεσθαι ἐλέγχοντες, dove la προαίρεσις in questione non è causa ma effetto di una situazione di oggettiva priorità dell'ἐλεγχος rispetto agli altri scopi sofistici.

³⁷⁹ Cfr. cap. 12 e note relative.

problematici della *dictio* già messi in evidenza da Aristotele nel cap.4 come basi oggettive degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν*³⁸⁰. Questo fatto può essere interpretato come una conferma dell'esaustività che Aristotele, secondo quanto sopra s'è detto, attribuisce con convinzione alla ἐπαγωγή relativa alle fonti degli elenchi apparenti *in dictione* recate nel cap.4: è notevole infatti che, per ottenere uno scopo di minore entità rispetto all'elenco apparente, si utilizzino spunti previsti fra quelli funzionali all'elenco apparente, con conferma indiretta, ma decisamente efficace, dell'esaustività del loro numero, dato che non solo il fine costituito dall'elenco, ma addirittura un fine diverso da questo non riesce a qualificarli come insufficienti, consolidando così la già robusta struttura concettuale di base. E' notevole da questo punto di vista anche il caso dell'ultimo fine subordinato rispetto all'elenco apparente, ἁδολεσχεῖν, il *cianciare*³⁸¹, il quale, pur proponendosi come l'esito più lontano per importanza dall'elenco apparente³⁸², manifesta in realtà un legame strettissimo con elementi trattati nell'ambito del cap. 5 come basi per la costruzione di elenchi apparenti. Infatti, si può notare che nel cap. 5, e con l'utilizzazione dello stesso esempio, διπλάσιον, vengono chiamati in causa come basi per la costruzione di elenchi apparenti³⁸³ quei predicati relativi che successivamente nel cap.13 vengono utilizzati come spunti utili per argomentazioni che conducano all'ἁδολεσχεῖν³⁸⁴. Nello stesso cap.13 si può notare inoltre che viene utilizzata allo stesso scopo una delle difficoltà relative alla costruzione delle proposizioni definitorie con le quali ha a che fare anche quella che viene indicata da Aristotele, all'interno del cap.5, come la base oggettiva per l'elaborazione sofisticata degli elenchi apparenti *παρὰ τὸ ἐπόμενον*³⁸⁵. Analogamente rispetto a quanto detto sopra a proposito del solecismo, si può dire che anche questa situazione rivela che per un diverso scopo sofisticato non vengono proposte altre fonti rispetto a quelle individuate come fondamento per l'elenco apparente e che, d'altro canto, queste stesse fonti possono secondo Aristotele essere utilizzate per altri scopi, ma non per la costruzione di altri elenchi apparenti, cosa, questa, che conferma l'esaustività della trattazione del cap.5 alla quale in precedenza s'è fatto riferimento, nonché la natura della razionalità sulla quale essa si impernia.

Su questa base sembra possibile pertanto rilevare che fra l'elenco apparente e gli altri fini sofisticati vi è una connessione che si qualifica come qualcosa di

³⁸⁰ Cfr. capp. 14 e 32 e note relative.

³⁸¹ Cfr. capp. 13 e 31 e note relative. Per la traduzione, cfr. cap. 3, nota n. 2.

³⁸² Cfr. 165b22: τελευταῖον δὲ τὸ πλεονάκις τὰτὸ λέγειν, ultimo non semplicemente in una lista ma in ordine di scelta: cfr. προαιρούνται sopra citato di 165b18.

³⁸³ Cfr. 5, 165a28-35.

³⁸⁴ Cfr. 13, 173b1-2.

³⁸⁵ Cfr. 13, 173a34-35 e 5, 167b1-3 e nota relativa.

molto più solido di una semplice enumerazione descrittiva: essa, secondo quanto sopra s'è detto, si propone come una subordinazione la cui struttura razionale risulta sufficientemente comprensibile. Il carattere decrescente dell'importanza degli altri fini rispetto all'elenco apparente risulta chiaro tenendo conto dell'insuperabile forza della quale per Aristotele è dotato, naturalmente quando è reale, l'elenco, in virtù del suo fondarsi sull'esclusione antifatica della contraddittoria. In più si nota che la struttura effettiva della subordinazione, cioè l'elemento che ne costituisce il *come*, è data dal fatto che le stesse basi della costruzione dell'apparenza dell'elenco sono messe in evidenza da Aristotele, nei modi visti sopra, nella loro funzionalità all'ottenimento da parte del sofista anche degli altri scopi. Viene così ribadito il carattere esaustivo del quadro concettuale illustrato nella sua natura all'interno del paragrafo precedente: esso viene dunque confermato in questa condizione proprio da questo doppio fatto, articolato nelle modalità viste sopra, costituito da un lato dal non proporsi di altre fonti per altri inganni sofistici e, d'altro lato, dalla effettiva possibilità di utilizzare ulteriormente le stesse fonti, ma solo in funzione dell'ottenimento di qualcosa di diverso dall'elenco apparente ed inferiore ad esso.

La situazione ora descritta, pertanto, ribadisce tanto la centralità dell'elenco apparente quanto, di conseguenza, degli elementi della trattazione aristotelica di esso individuati e descritti nel paragrafo precedente, che quindi possono essere colti nella loro condizione di strutture portanti del senso razionale dell'opera nel suo insieme.

Analizzando nel modo ora proposto la trattazione che ne fa Aristotele, ci si può inoltre rendere conto di come l'oggetto dell'opera, costituito dagli inganni sofistici, mostri ancora la sua peculiare natura insieme storica e razionale: esso infatti è colto da Aristotele stesso nella condizione ideale per essere studiato proprio perché è perfettamente alla pari rispetto alle possibilità che la logica concede, essendo nella condizione di non manifestare di più (non potrebbe: lo dice la logica) né di meno (potrebbe, ma non è così: lo dice la storicità) di ciò che in sé stessi pensiero e linguaggio consentono come violazioni delle leggi nelle quali consistono.

Le osservazioni contenute in questo paragrafo ribadiscono proprio questo aspetto fondamentale, che riguarda la struttura degli *Elenchi sofistici* ma, proprio per questo, anche le altre opere dell'*Organon*. Se si accetta l'ipotesi che gli *Elenchi sofistici* abbiano la funzione *oggettiva* di concludere la trattazione complessiva dell'*Organon* e che, trattando i sillogismi apparenti, suggeriscano proprio la definitiva esaustività della trattazione dei sillogismi autentici (recata in *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici*), allora è importante notare anche che

questa funzione di suggello è valorizzata moltissimo dal fatto che Aristotele propone, nei modi visti, gli *Elenchi* come un'opera razionalmente esaustiva in sé stessa e quindi in tal senso autenticamente in grado di svolgere il compito conclusivo ad essa assegnato, che si realizza in pieno col definire adeguatamente l'attuale razionalità dell'*Organon* e quindi la compiuta condizione di oggetto di sapere scientifico della materia in esso trattata³⁸⁶.

Questo modo di leggere l'opera sembra essere confermato dal tipo di trattazione che in essa è dedicata alla soluzione³⁸⁷, della quale si può mettere in evidenza *in primis* un aspetto che si propone in modo decisamente chiaro: nell'opera non si propone l'insolubile, cioè non viene proposto alcun elenco apparente che si presenti come un caso problematico, recante in sé una difficoltà percepita e definita come tale ma non spiegata fino in fondo nella sua natura e nelle sue cause. Questo dato preliminare può servire a introdurre il paragrafo successivo.

B1d. Osservazioni sulla natura della soluzione.

La soluzione degli elenchi apparenti - la λύσις³⁸⁸ - consiste in primo luogo nel conoscere l'errore che rende gli elenchi stessi non reali e che costituisce la base oggettiva dell'apparenza, e quindi il perché del loro non essere e tuttavia sembrare³⁸⁹, per il cui effettivo proporsi è necessario anche l'elemento soggettivo costituito dall'imperizia dell'interlocutore del sofista³⁹⁰. Aristotele, attraverso le soluzioni, rende noto l'errore, e quindi offre al lettore la possibilità di superare

³⁸⁶ E' opinione comune che nel cap. 34 Aristotele faccia delle considerazioni conclusive relative soltanto alla materia della dialettica, cioè le discussioni, trattate negli otto libri dei *Topici* nella loro versione corretta e negli *Elenchi* nella loro versione sofistica. Si tratta di un'opinione ragionevole, perché in effetti Aristotele nel corso del capitolo in questione fa riferimento perlopiù alla materia dei *Topici*. E' possibile comunque vedere la cosa secondo un'altra prospettiva, più ampia, e non necessariamente contraddittoria rispetto a quella ora ricordata. Il sillogismo apparente, che è l'oggetto degli *Elenchi*, è, a prescindere dall'intenzione sofistica, un errore, una fallacia e "a fallacy", come dichiara lapidariamente Joseph, "is an argument which appears to be conclusive when it is not; and the chief use of studying fallacies must be that we may learn to avoid them": cfr. H. W. B. Joseph, *An Introduction to logic*, Clarendon Press, Oxford 1970 (rist. della 2^a ed. 1916, 1^a a ed. 1906), p. 566. Ma la fallacia può riguardare qualsiasi sillogismo, non solo il sillogismo dialettico. Non è irragionevole pensare, quindi, che Aristotele, concludendo il suo trattato sulle fallacie, dia uno sguardo retrospettivo non solo alle discussioni, che comunque rappresentano la *situazione* nella quale egli le ha collocate, trattandole in una maniera peculiare, ma anche all'ambito generale del συλλογίζεσθαι (cfr. 34, 184b1) al quale *oggettivamente* la trattazione delle fallacie può riferirsi nel suo insieme. Per qualche altra considerazione in merito, cfr. *infra*, i paragrafi B1d, B2a.

³⁸⁷ Cfr. capp. 16-33, per quanto riguarda le soluzioni in relazione al loro essere calate, e fatte funzionare operativamente, nel concreto contesto dialettico.

³⁸⁸ Nel tradurre, seguendo Zanatta, si è preferito *soluzione* a *risoluzione*, più aderente al termine greco. Cfr. , per la prima occorrenza del termine, 9, 170b4.

³⁸⁹ E' la consapevolezza di quale sia l'errore oggettivo che sta alla base dell'apparenza a costituire la condizione per saper rispondere: cfr. cap. 16, 175a2-3.

³⁹⁰ Cfr. cap. 1, 164b26: . . . φαίνεται δὲ διὰ τὴν ἀπειρίαν. Qui l'inesperienza, il non saper vedere e distinguere, fa il suo ingresso nel testo per costituire poi un punto di riferimento costante.

l'imperizia, impedendo così il formarsi dell'apparenza, perché l'errore, che, in quanto è compiuto dal sofista volontariamente, è inganno, si verifica solo quando l'interlocutore del sofista stesso non dispone delle nozioni che nell'intento di Aristotele gli *Elenchi sofistici* hanno la funzione di fornire³⁹¹. Quanto detto ora della soluzione in relazione all'elenco apparente vale analogamente anche per gli altri scopi del sofista, dei quali s'è parlato nel paragrafo precedente³⁹². La soluzione negli *Elenchi sofistici* è un'operazione che può essere compiuta sia durante la discussione, e ciò si verifica quando l'interlocutore, sapendo riconoscere il profilarsi dell'inganno sofistico e quindi sapendo rispondere adeguatamente, impedisce al sofista di portare a termine la sua argomentazione, sia, in termini non operativamente dialettici e quindi più generalmente teorici, osservando l'argomentazione sofistica nel suo insieme e sapendo individuare l'errore sul quale si fonda la sua validità soltanto apparente³⁹³. In entrambi i casi, che si differenziano soltanto per il fatto di costituire due contesti diversi, e quindi diversi tempi e modi, si verifica la stessa cosa³⁹⁴. Infatti colui che opera la soluzione deve comunque conoscere la norma la cui violazione da parte del sofista costituisce la *condicio sine qua non* del proporsi dell'apparenza, che si attua come tale solo se c'è un errore difficile da discernere nella sua natura, e l'errore è, appunto, violazione di una regola. L'autentica base sulla quale si fonda l'azione di colui che opera la soluzione, dunque, è la conoscenza delle regole logiche e la conseguente capacità di ricondurre ad esse, manifestandolo per ciò che è, l'errore che è il fondamento oggettivo dell'apparenza. Se questo è vero, allora, poiché l'errore è risolto, in termini strettamente logici, dalla regola, si può dire che gli *Elenchi sofistici* si riconducono a tutte le altre opere dell'*Organon*, le quali, recando al loro interno l'insieme strutturato e coerente di tali regole, risultano presenti, per quanto in modo implicito, negli *Elenchi sofistici* stessi, che su tali regole fondano le loro soluzioni.³⁹⁵

³⁹¹ È importante osservare che l'apparenza, essendo fondata su ragioni oggettive, può proporsi anche senza l'azione del sofista, e costituirsi direttamente come errore, autoinganno: la λύσις, dice Aristotele, è utile anche in questo caso (cfr. cap. 16, 175a9-12), e quindi sembra giusto rivolgere l'attenzione non tanto alla soluzione intesa come tecnica della risposta quanto alla soluzione intesa come consapevolezza del motivo oggettivo da cui dipende l'apparenza.

³⁹² Cfr. capp. 31 e 32. Cfr. inoltre cap. 12, nota n. 1.

³⁹³ Cfr. cap. 18, 177a6-8.

³⁹⁴ La natura logica della soluzione rimane sempre la stessa e rispetto ad essa il variare dei tempi e dei modi concreti della sua attuazione può considerarsi in definitiva irrilevante.

³⁹⁵ Va osservato in proposito che gli elementi logici che stanno a fondamento delle soluzioni, ancor più che nei capitoli dedicati esplicitamente alla soluzione intesa come risposta, sono presenti nei capitoli dedicati all'esposizione dei sillogismi apparenti. Ci si può trovare in presenza di cenni, espliciti ma estremamente sintetici, o si può desumere dagli esempi, a volte più chiaramente a volte meno, quale sia la norma logica violata. Non si trova, ad esempio, un riassunto sistematico della teoria logica degli *Analitici primi*, ma ciò va inteso non ritenendo che essa sia ignorata da Aristotele al momento della stesura degli *Elenchi* ma piuttosto che essa costituisca per gli *Elenchi* stessi un punto di riferimento noto. Accade questo anche nel rapporto

Ciò può essere affermato proprio sulla base di quanto detto alla fine del paragrafo precedente a proposito dell'assenza dell'insolubile, la quale può essere intesa come la prova del fatto che il pensiero con l'*Organon* nel suo insieme è presentato da Aristotele come perfettamente trasparente a sé stesso e quindi capace di riconoscere e dissolvere i propri errori nelle proprie regole, attribuendo così all'ignoranza del singolo la responsabilità definitiva del loro effettivo, e sofisticamente vittorioso, proporsi³⁹⁶.

Non essendoci secondo Aristotele errori logici insolubili, visto che possono essere risolti anche gli errori più subdoli, cioè quelli che si presentano con l'apparenza del vero, e risultando così dissolta nella chiarezza della regola ogni possibile condizione difficoltà, il pensiero risulta adeguato allo sforzo di comprensione dell'essere che Aristotele gli impone³⁹⁷.

La situazione ora delineata non è stata in generale messa in evidenza sufficientemente, probabilmente a causa della tendenza, di certo prevalente, a porre gli *Elenchi sofisticati* in una relazione, da considerarsi in realtà troppo riduttiva e semplificante, con i *Topici*, quasi che l'effettiva situazione degli

fra gli *Analitici secondi* e gli *Analitici primi*, il contenuto teorico dei quali non è esposto negli *Analitici secondi* non tanto perché ignorato quanto perché evidentemente presupposto. Ogni opera ha il suo argomento, ma le opere dialogano tra loro. Un esempio: in 5, 167b8-11 Aristotele, nell'ambito della trattazione dell'ἔλεγχος apparente παρὰ τὸ ἐπόμενον, fa un riferimento alla *Retorica* (ἐν τε τοῖς ῥητορικοῖς, 167b8) che va collegato a un luogo (II, 1401b23-24) nel quale si trova lo stesso esempio di κατὰ τὸ σημεῖον ἀπόδειξις da lui proposto in 167b10-11 dichiarando che questo tipo di argomentazione è riconducibile all'ἔλεγχος παρὰ τὸ ἐπόμενον, cioè a un sillogismo apparente, in piena coerenza con la *Retorica*, che infatti già lo classifica così: cfr. II, 1401b20. La *Retorica*, dal canto suo, rimanda, per le spiegazioni relative alla natura non sillogistica del σημεῖον, al già citato (cfr. supra, nota n. 50) *An. pr.* II 27 (cfr. II, 1403a4-5: δῆλον ἡμῖν ἐκ τῶν Ἀναλυτικῶν), nel cui ambito, in 70a34-37, è presente un esempio del tutto analogo a quello della *Retorica* e degli *Elenchi*, che viene definito asillogistico e spiegato come tale sulla base del suo rapporto non corretto con la seconada figura sillogistica (70a34) trattata precedentemente. Va osservato poi che questo esempio, e quindi, in generale, la forma sillogistica erronea che esso rappresenta, è qui definito da Aristotele λύσιμος, cioè oggetto di λύσις, e quindi messo sullo stesso piano dei sillogismi apparenti, anch'essi oggetto di λύσις, recati negli *Elenchi sofisticati*, dove viene aggiunto il concetto di apparenza, che in *An. pr.* I 27 è trascurato, così come, nonostante si parli di entimema, è trascurato il concetto di persuasività, che invece viene valorizzato nella *Retorica*. Si nota quindi che l'oggetto è sempre lo stesso, mentre a variare sono gli approcci analitici, diversi ma coerenti. Infatti, il fondamento della λύσις è definito esaurientemente dal punto di vista logico solo negli *Analitici primi* ma è operante nello stesso senso anche negli *Elenchi sofisticati*: le due opere quindi possono in questo senso considerarsi logicamente contemporanee, anche in virtù del fatto che la relazione che le lega sarebbe oggettivamente rilevabile anche in assenza del gioco di riferimenti espliciti sopra riportato, che comunque è attestato unanimemente dagli editori, e quindi va considerato dal punto di vista filologico un dato di fatto. Per una prospettiva diversa su questi argomenti cfr. Fait, *op. cit.*, p. XI.

³⁹⁶ L'errore quindi è un fatto storico, e ha la sua causa nell'ignoranza del singolo individuo, al quale essa appartiene come accidente: gli *Elenchi sofisticati*, non potendo né volendo raccontare ogni singolo errore, indicano le forme entro le quali ogni possibile errore si può proporre.

³⁹⁷ Cfr. supra, paragrafo B1b, per aspetti significativi del rapporto fra *Elenchi sofisticati* e *Metafisica*. Cfr. inoltre, per un luogo particolarmente significativo, *Metaph.* Γ 7, 1012a17-20.

Elenchi nel contesto dell'*Organon* fosse da definire e precisare solo decidendo intorno al loro essere o non essere l'ultimo libro, il nono, dei *Topici*³⁹⁸.

B2. La posizione degli *Elenchi sofistici* all'interno dell'*Organon*.

B2a. *Superabilità di un punto di vista restrittivo.*

Del modo di vedere gli *Elenchi sofistici* a cui s'è fatto riferimento alla fine del precedente paragrafo si può dire non tanto che è caratterizzato da difetti di carattere filologico in senso stretto quanto piuttosto che appare fondato su una lettura limitativa del contenuto dell'opera³⁹⁹. Non si può negare infatti che gli *Elenchi sofistici* in realtà mostrino un'indiscutibile connessione con la natura dialettica del contenuto dei *Topici*, e in particolare con il libro VIII, l'ultimo, dedicato alla pratica effettiva della discussione, e più specificamente agli accorgimenti, alle tattiche, e anche agli stratagemmi, che la caratterizzano⁴⁰⁰. Questa connessione, però, anche se ben chiara, non deve comunque essere sopravvalutata. I *Topici*, infatti, possiedono un impianto teorico molto saldo e coerente, recato nei libri II-VII, incentrato sulla teoria dei quattro predicabili, che,

³⁹⁸ Cfr. a questo proposito in particolare Waitz, *Aristotelis Organon graece* cit. , p. 528 (d'ora in avanti Waitz), che ritiene che gli *Elenchi sofistici* siano il nono libro dei *Topici* sulla base di elementi che ancor oggi sono una buona parte quelli su cui si fondano coloro che sostengono la stessa opinione. Fra i contributi recenti, Zeckl si schiera con Waitz (cfr. Aristoteles, *Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, herausgegeben, übersetzt, mit Eileitung und Anmerkungen verehen von H. G. Zeckl. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997), cautela in Dorion (cfr. Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par L. A. Dorion, Librairie philosophique Vrin-Presses de l'Université Laval, Paris 1995, pp. 24-25) e Fait, *op. cit.* , pp. LII-LIII. Slomkowski non prende in considerazione gli *Elenchi* nel suo lavoro sui *Topici*: cfr. *Aristotle's Topics* by P. Slomkowski, Brill, Leiden 1997.

³⁹⁹ Per quanto riguarda i principali elementi testuali ritenuti a favore di questa tesi, cfr. , all'interno degli *Elenchi sofistici*: 4, 166b14; 12, 172b27; 15, 174a18-19, 27; 34, 183b8-9. Qui Aristotele si riferisce chiaramente ai *Topici* con espressioni (πρότερον, τοῖς προειρημένους) che sembrano più adeguate a riferimenti interni a un unico testo, ma ciò perde valore probante nel momento in cui si nota che Aristotele si riferisce altrettanto chiaramente ai *Topici* in 2, 165b10 usando ἐν ἄλλοις, universalmente accolto dagli editori (Bekker: ἐν τοῖς ἄλλοις). D'altro canto, ci sono in altre opere riferimenti a parti degli *Elenchi sofistici* proposti come riferimenti ai *Topici* (ἐν τοῖς Τοπικαῖς): cfr. *De int.* 11, 20b26 e *An. pr.* II 17, 65b16. Per quanto riguarda il primo, nonostante De Rijk, che utilizza questo luogo come unico elemento per affermare che gli *Elenchi sofistici* "may be considered a kind of appendix to the *Topics*" (cfr. *Aristotle. Semantics and Ontology*, vol. I by L. M. De Rijk, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 537) si può dire che il riferimento non è scontato, in quanto Aristotele potrebbe anche riferirsi proprio ai *Topici*, o ai *Topici* e insieme agli *Elenchi sofistici* (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Zadro cit. , pp. 299-302). Qualcosa di simile si può dire anche del secondo, che può essere connesso tanto a *Soph. el.* 5, 167b21-36 quanto a *Top.* VIII 12, 162b5-7. Questi elementi quindi non provano in senso stretto alcunché in relazione all'essere gli *Elenchi* il nono libro dei *Topici*: si tratta di cenni frettolosi, tipici di Aristotele, che provano soltanto la sua tendenza a evidenziare la coerenza esistente tra le sue opere, che in questo senso le rende tutte *relativamente* indipendenti l'una dall'altra. A favore di questa relativa autonomia degli *Elenchi sofistici*, a prescindere da altre considerazioni, valgono i primi due capitoli, che, con definizioni iniziali, delimitazione della materia e considerazioni generali, sono impostati nel modo in cui di solito Aristotele imposta l'avvio delle sue opere. Si osservi che, se gli *Elenchi sofistici* fossero il nono libro dei *Topici*, in *Soph. el.* 2 non ci sarebbe la distinzione tra i vari tipi di sillogismo che si trova, ampiamente discussa e articolata, in *Top.* I 1: si tratterebbe di un'inutile, quanto improbabile, ripetizione.

⁴⁰⁰ Cfr. in proposito Fait, *op. cit.* , pp. XLIX-LII.

prima di essere articolata in τόποι nei libri ora citati, all'interno del libro I viene proposta in sintesi nelle sue linee teoriche generali. Rispetto a questo nucleo teorico fondamentale il libro VIII rappresenta un'appendice che sembra davvero possedere una funzione conclusiva, proposta nel momento in cui lo specifico contributo logico dell'opera si è già definito nella sua interezza.⁴⁰¹

E' proprio questo il punto focale della questione: gli *Elenchi*, ben lungi dall'essere soltanto una ripresa della tematica del libro VIII, sono un'opera autonoma proprio perché, non solo rispetto al libro VIII ma anche rispetto ai *Topici* nel loro insieme, oltre a riferirsi a un tema diverso e ben distinguibile, costituito dalla trattazione sistematica del sillogismo apparente, sono, di conseguenza, strutturati secondo una diversa logica espositiva e quindi secondo un diverso impianto concettuale, il quale, nel suo essere ciò che più ha rilievo in termini interpretativi, non dimostra affatto un legame esclusivo o privilegiato con i *Topici*, manifestando piuttosto un legame ugualmente forte con tutta la materia trattata nelle altre opere dell'*Organon*, e non solo. Le soluzioni che Aristotele propone negli *Elenchi*, infatti, come si è cercato di evidenziare annotando, non riportano le questioni da risolvere soltanto alla teoria dei predicabili, la quale, come s'è detto ora, costituisce l'ossatura concettuale dei *Topici*, ma a una normatività logica, chiamata in causa per la sua forza solutoria, che ha le sue sedi in tutte le opere dell'*Organon*, non soltanto nei *Topici*, con i quali gli *Elenchi* si connettono non tanto sulla base tutto sommato estrinseca del comune ambito dialettico quanto piuttosto secondo una relazione che sta sullo stesso piano di quelle che gli *Elenchi* stessi hanno con le altre opere logiche. Il problema più generalmente significativo, in realtà, ed è un problema strettamente interpretativo,

⁴⁰¹ Cfr. a questo proposito V. Sainati, *Aristotele. Dalla Topica all'Analitica*, in "Teoria", 2 (1993), pp. 1-117, in part. pp. 48-98. Qui l'autore sottolinea la differenza tra il libro VIII e i libri centrali II-VII, concependola però secondo una prospettiva diversa, cioè come una contrapposizione, connessa a una visione evolutiva dei *Topici* e dell'*Organon* in generale (cfr. inoltre, dello stesso autore, *Storia dell'Organon aristotelico. I: dai Topici al De interpretatione*, Felice Le Monnier, Firenze 1968), che vede i libri centrali come recanti una dialettica più arretrata, sviluppata secondo una razionalità topica, e quindi superati dalla dialettica del libro VIII, più vicina tematicamente e metodologicamente ai successivi sviluppi logici ed epistemologici recati negli *Analitici primi* e negli *Analitici secondi*. Sembra possibile però pensare, più che a una contrapposizione di questo tipo, a una convivenza di prospettive, cioè di approcci analitici, probabilmente guadagnati da Aristotele in tempi diversi ma comunque proposti da lui come coerenti. L'approccio topico, quello presente in *Top.* II-VII, può intendersi infatti come un metodo di indagine e di verifica semantica sulle proposizioni basato su nozioni, i quattro predicabili, che Aristotele in realtà non smette mai di utilizzare nei diversi ambiti della sua ricerca. Rispetto ad esso, le trattazioni analitiche, alle quali giustamente, anche se con cautele dovute forse più alla sua prospettiva ermeneutica che alla natura dei luoghi considerati, Sainati vede vicini certi luoghi di *Top.* VIII (cfr. pp. 78-82, con riferimento a VIII 1, 155b20, 29, 36; 156a10; 2, 157b34-158a2, 11, 28-29; 10, 160b25-28; 11, 161a25-28; 162a8-11, 19-23; 12, 162b11-15, 18-21; 14, 163a32-36; 164a7-11), non sono da ritenere contrapposte, cioè tali da rimuoverlo una volta affermatesi, in quanto esse sono la risposta a problemi diversi, che richiedono soluzioni ottenibili con diversi approcci.

al di là di questioni formulate solo in termini filologici, è quello di stabilire esattamente, in termini di contenuti concettuali, i rapporti fra i *Topici* e le altre opere dell'*Organon*, perché questo consente non solo di pensare correttamente il legame fra i *Topici* stessi e gli *Elenchi* ma anche, insieme, di comprenderne le ragioni contestuali. Di questo si avrà modo di parlare specificamente nell'ambito del paragrafo seguente, il B2b⁴⁰². Qui si può concludere affermando che l'autonomia degli *Elenchi sofistici* dai *Topici*, dunque, non sta nel fatto che i primi sono indipendenti dai secondi ma piuttosto nel fatto che sono dipendenti da essi non più che dalle altre opere, secondo i nessi sopra illustrati, che ne fanno, si potrebbe dire, non tanto il nono libro dei *Topici* quanto piuttosto quindicesimo libro dell'*Organon*⁴⁰³.

B2b. *Un punto di vista utile dal quale osservare la logica aristotelica.*

Si è detto sopra del rapporto fra gli *Elenchi sofistici* e le altre opere dell'*Organon* e si è visto quindi il modo in cui i sillogismi apparenti vengono risolti chiamando in causa la normatività che le altre opere, ciascuna a suo modo, propongono. Dunque, Aristotele stesso fornisce i punti di vista utili per la comprensione del testo: assumendoli è possibile seguire la strada di una spiegazione di Aristotele *per Aristotelem*. E' chiaro comunque che questa strada ci porta fuori dal testo degli *Elenchi*. Ma, a ben guardare, questo essere *fuori* dagli *Elenchi* è in realtà apparente, in base a quanto detto in precedenza, e pertanto è giusto occuparsene, a prescindere, quindi, dalla distinzione fra ciò che è dentro e ciò che è fuori dal confine usualmente riconosciuto del testo. Se, dunque, si è riconosciuto che gli *Elenchi sofistici* dialogano con tutte le opere dell'*Organon* e quindi che, in qualche modo, queste opere sono, come ora accennato, dentro gli *Elenchi*, sembra utile cercare di capire quale sia l'elemento comune, cioè la struttura portante la cui presenza sia imprescindibile, come fattore di senso, in

⁴⁰² Da questo punto di vista, è importante osservare, insieme alla prospettiva dialettica che costituisce il contesto complessivo della trattazione, anche il senso ulteriore, rispetto a tale prospettiva, che caratterizza gli elementi concettuali che l'opera propone. Cfr. ad es. *Top.* I 13, 105a23-24, dove è affermata l'importanza dell'analisi semantica intesa come capacità di distinguere i vari possibili significati di un termine presente in una proposizione: è evidente in questo caso l'importanza di questo approccio problematico in tutta la produzione aristotelica che, per così dire, traina in questo dialogo complessivo tutta la materia trattata nei *Topici*, coinvolta costantemente nell'analisi della semanticità.

⁴⁰³ Non si allude qui a una successione cronologica, che peraltro appare difficilissimo stabilire in termini di assoluta certezza, dato il tipo di composizione delle opere (cfr. in proposito l'ampia e precisa carrellata sul lungo dibattito in merito recata in V. Sainati, *Aristotele. Dalla Topica all'Analitica* cit., pp. 3-16 e, più recentemente, P. Slomkowski, *op. cit.*, p. 6), ma proprio alla capacità di dialogo, di tipo sincronico, che, come s'è detto, gli *Elenchi sofistici* mostrano di avere con tutte le opere dell'*Organon*.

tutte le trattazioni a cui ci si sta riferendo, in maniera da rendere più organica, con un principio di sintesi, la nostra visione⁴⁰⁴.

Si osservi a questo proposito la struttura della πρότασις, considerandola prima di tutto secondo l'immagine che di essa ci viene data dal *De interpretatione*. Essa, cioè la relazione che la costituisce, nella sua complessità, può essere legittimamente assunta come oggetto principale della riflessione che qui viene svolta, poiché appare con chiarezza proporsi come il nucleo fondamentale della logica aristotelica. La materia trattata nelle *Categorie*, infatti, è strettamente legata ad essa, visto che i termini, che le *Categorie* stesse trattano, confluendo nella proposizione pervengono all'enunciazione del vero e del falso, atto fondamentale del pensiero i cui confini per Aristotele si identificano con quelli di ciò che è logicamente rilevante⁴⁰⁵. D'altro canto la sillogistica presuppone strutturalmente chiare risultanze dell'analisi della πρότασις, dato che il sillogismo è fatto di proposizioni e il darsi o meno della necessità logica - il cui vario manifestarsi attraverso le forme sillogistiche è l'oggetto peculiare degli *Analitici primi* e anche, secondo la loro prospettiva epistemologica, degli *Analitici secondi*⁴⁰⁶ - è legato alle diverse forme possibili delle premesse, προτάσεις appunto, chiamate a costituire di tale necessità, col loro combinarsi, il fondamento, rendendola in tal modo analizzabile e dimostrabile nei suoi elementi costitutivi, che si propongono come parti del suo meccanismo⁴⁰⁷.

La proposizione, dunque, può essere considerata l'autentico fulcro della logica aristotelica. Quel che si intende far notare ora è che, se pure, come ora ricordato, la proposizione è oggetto peculiare della trattazione del *De interpretatione*, è anche estremamente significativo il modo in cui Aristotele la prende in considerazione all'interno dei *Topici*. Le osservazioni che su questo

⁴⁰⁴ Cfr. ad es. , a questo proposito, *De int.* 1, 16a8-9 ma anche 6, 17a35-37, dove Aristotele manifesta la sua tendenza a stabilire elementi di coerenza fra diverse trattazioni, all'interno dell'*Organon* e non solo, invitandoci così a chiarire sempre meglio quali siano le condizioni effettive di questo connettersi fra testi che va visto anche come un esser presente dell'uno all'interno dell'altro.

⁴⁰⁵ Cfr. *Cat.* 2-4, in part. 2a7-10, dove ricorre un termine come συμπλοκή che si ripropone in *De int.* 11, 21a5-15 articolato secondo distinzioni che presuppongono la materia trattata nelle *Categorie*.

⁴⁰⁶ Cfr. *An. pr.* I 1, 24b18-20, con l'espressione ἐξ ἀνάγκης a qualificare il concetto di συλλογισμός che è parte integrante del concetto di ἀπόδειξις: cfr. *An. post.* I 2, 71b17-18. Cfr. in proposito A. Zadro, Aristotele, *De interpretatione* cit. , p. 30.

⁴⁰⁷ Cfr. *An. pr.* I 1, 24a16-22: qui si vede che la πρότασις è il primo elemento della trattazione, che verte sul συλλογισμός, a essere definito. Va osservato in proposito che le προτάσεις, enumerate, suddivise ed esplicate nel luogo ora citato costituiscono l'ossatura della trattazione degli *Analitici primi* non solo perché gli σχήματα derivano dalle loro combinazioni ma anche perché esse costituiscono il limite della trattazione, entro il quale essa dunque attinge tutti gli elementi della sua razionalità. Prospettive diverse sui rapporti fra le opere dell'*Organon* in D. Hitchcock, *Fallacies and formal logic in Aristotle*, "History and Philosophy of Logic", 21 (2000), pp. 207-221 e in W. Leszl, *Aristotle's Logical Works and His Conception of Logic*, "Topoi", 23 (2004), pp. 71-100.

tema verranno proposte hanno un senso anche in quanto danno corpo all'indicazione fornita alla fine del paragrafo precedente, perché con esse, giungendo a proporre un concetto del ruolo effettivo che i *Topici* svolgono nel contesto generale dell'*Organon*, si ottiene anche l'effetto di approfondire la nozione che è stata proposta del rapporto fra i *Topici* stessi e gli *Elenchi sofistici*.

Come noto, i *Topici*, con la loro articolazione in luoghi, recata nei libri II-VII, illustrano gli elementi su cui si fonda l'argomentare dialettico. Questo è un fatto, ma, a ben guardare, pur proponendo in questo modo qualcosa di specifico, i *Topici* non offrono, per quanto riguarda l'analisi delle forme valide del συλλογισμός, niente che effettivamente si collochi al di fuori della normatività logica che troviamo rigorosamente fissata negli *Analitici primi*⁴⁰⁸. Ciò che in realtà risulta quindi maggiormente significativo è il fatto che, per mezzo della classificazione dei quattro predicabili e della loro articolazione in luoghi, Aristotele in effetti propone un'organica e peculiare impostazione dell'analisi della proposizione. Egli infatti, distinguendo i quattro predicabili, distingue le quattro forme alle quali non può non essere ricondotta ogni possibile attribuzione di un predicato a un soggetto, e quindi tanto ogni possibile dire secondo il vero e il falso quanto ogni possibile ente che possa così essere detto⁴⁰⁹. In tal modo il contenuto delle *Categorie*, costituito dai termini, viene integralmente recepito e riorganizzato con i quattro predicabili secondo un criterio di maggiore sintesi, in funzione di una trattazione il cui oggetto, inserito nel contesto della dialettica, è costituito più specificamente dai diversi modi in cui i termini così preliminarmente classificati giungono, incontrandosi con i loro significati, a costituire la proposizione, determinando così, con le forme della loro semanticità, il senso di ogni possibile verità⁴¹⁰.

Logica e ontologia si fondono in questo punto di vista, concettualmente anteriore, in quanto fondativo, rispetto a quello del *De interpretatione*, il quale fissa, nel massimo sforzo di formalizzazione relativo alla proposizione, gli esiti linguistici - le forme nel senso logico più stretto - dei modi di appartenere del predicato al soggetto che i *Topici* descrivono sotto dettatura, per così dire, dell'ontologia, che attraverso la porta costituita dai *Topici* stessi entra nell'*Organon*, a fondarne il senso, a fornirne le ragioni, e anche a imporre i problemi che più recalcitrano di fronte a una lettura formale o tendente a essere

⁴⁰⁸ Cfr. *An. pr.* I 1, 24a22-b12.

⁴⁰⁹ Cfr. *Top.* I 8, 103b2-19.

⁴¹⁰ Sui rapporti fra *Categorie* e *Topici* si vedano, fra i contributi più recenti, soprattutto le convincenti considerazioni di R. Bodéüs che stabiliscono un legame profondo tra le due opere: cfr. Aristotele, *Catégories*, texte établi et traduit par R. B., Les Belles Lettres, Paris 2002, *Introduction*, in part. pp. LXIV-LXXX

tale⁴¹¹. I *Topici*, quindi, potendo essere visti in questo modo e non solo, o non prevalentemente, nella loro condizione di opera specificamente dedicata alla tecnica dell'argomentare dialettico, si collocano in una posizione di particolare rilievo all'interno dell'*Organon*, assumendo il ruolo di fulcro dell'*Organon* stesso, che risulta di fatto dipendente da questa analisi radicale dei perché ultimi dell'enunciazione, e quindi del vero e del falso, cioè della loro qualità, del loro senso e della loro criticabilità⁴¹². È notevole, infatti, da questo punto di vista, che la distinzione fra le varie forme della predicazione, cioè fra le diverse verità - diverse per portata e senso - che esse comportano, sia presente ovunque, in modo più o meno esplicito, nell'*Organon*, ma sia tematizzata sistematicamente soltanto nei *Topici*, che proprio per questo dimostrano di ricoprire nel contesto dell'*Organon* il ruolo ora indicato⁴¹³.

Detto questo, e tornando al *De interpretatione* traendone, come importante punto di riferimento esemplificativo, una proposizione universale affermativa, si può notare che la sua forma, la quantificazione universale⁴¹⁴, è l'effetto (quello che potremmo chiamare aristotelicamente lo ὄντι) di qualcosa (il διότι) che è a suo fondamento⁴¹⁵, e che può essere tenuto in sospeso, come anche Aristotele, almeno in parte⁴¹⁶, cerca di fare nel *De interpretatione*, ma che comunque sussiste e che è indicato, nell'ambito dell'*Organon*, proprio dal contenuto dei *Topici*, dal quale apprendiamo che una proposizione può essere universale affermativa per

⁴¹¹ Cfr. *De int.* 7, 17a38-b3, doversi può osservare che Aristotele ancora ai πράγματα, che sono τὰ μὲν καθόλου, τὰ δὲ καθ'ἕκαστον, la necessità (ἀνάγκη) degli enunciati universali e singolari, mostrando nel contempo la volontà di impostare una riflessione di tipo formale, incentrata sul problema della quantificazione, e la tendenza a riferirsi alla sua visione ontologica che, per il fatto di essere raffigurata qui nei termini molto formali della differenziazione fra le quantificazioni, non può perdere comunque, agli occhi di Aristotele, la sua complessità, ampiamente rappresentata dalla trattazione dei *Topici*, e la conseguente forza condizionante. Sui legami tra il *De int.* e i *Topici*, in relazione ai nessi fra lo studio della proposizione e l'ambito dialettico, cfr. D. Sedley, *op. cit.*, ma anche C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1996.

⁴¹² I quattro predicabili (accidente, genere, proprio, definizione) rappresentano le forme semantiche di ogni possibile verità in quanto rappresentano le modalità ontologiche entro le quali si presenta ogni possibile ente. Ogni enunciato, quindi, e Aristotele nell'*Organon*, come s'è detto, parla in vario modo di enunciati (cfr. *De int.* 4, 17a2-7), perché si possa, in termini aristotelici, comprenderne il senso, cioè il tipo di verità che contiene, deve poter essere vagliato per mezzo dei τόποι che, nel loro articolare la compessa nozione di ciascun predicabile, si propongono come altrettanti strumenti di analisi semantica, che si affiancano, con una funzione peculiare, agli altri strumenti concettuali che le opere dell'*Organon* propongono. Diversa prospettiva in Sainati, *Aristotele. Dalla Topica all'Analitica* cit., in part. pp. 48-98.

⁴¹³ La sistematicità è data dall'articolazione in τόποι, da intendersi come strumenti di analisi semantica, all'interno di una quadripartizione che Aristotele intende come esaustiva: cfr. il già citato *Top.* I 8, ma anche *Top.* I 4, 101b13-28.

⁴¹⁴ Cfr. *De int.* 7. La proposizione universalmente quantificata è particolarmente importante poiché attraverso l'universale affermativa si costruisce la prima figura sillogistica (cfr. *An. pr.* I, 4), entro la quale si dispone anche la dimostrazione (cfr. *An. post.* I, 24-25).

⁴¹⁵ Cfr. *Metaph.* A 1, 981a28-30.

⁴¹⁶ Cfr. *supra*, nota n. 145.

varie ragioni, visto che tanto un predicato accidentale quanto un predicato generico o proprio o definitorio possono appartenere ai rispettivi soggetti secondo la forma logico-linguistica costituita dalla proposizione universale affermativa, la quale, pertanto, può essere tale per ragioni diverse, e quindi può essere letta secondo la forma superficiale che essa possiede o secondo la profondità strutturata che ne costituisce il senso più intimo, più aristotelicamente tale: il suo *διότι*, appunto. I predicabili sono le forme della semanticità, che sono più profonde delle forme che il linguaggio storico consente per l'enunciazione: fra il dire l'accidente e il dire l'essenza attraverso la definizione c'è una differenza che non è necessariamente di forma logico-linguistica ma che è sempre di senso, che è però un senso strutturale, che detta le possibilità e le ragioni delle forme logico-linguistiche. Una proposizione accidentale, infatti, *può* essere universale affermativa, una proposizione definitoria *deve* poter essere universale affermativa, e ciò fa sì che esse, se sono vere, sono comunque vere di una verità diversa. Attraverso i significati dei termini entrano nel *λόγος* le forme dell'essere, cioè i modi fondamentali in cui le proprietà costituiscono gli oggetti a cui appartengono, e i predicabili, le rispettive nozioni, i vari *τόποι* che le articolano, sono la consapevolezza di queste forme, il sapere in cui Aristotele si riconosce, sentendone anche la problematicità, e riversando questa e quello nelle strutture storicamente date della lingua le quali, lasciate intatte da Aristotele, vedono però modificarsi, rimodellarsi, articolarsi il senso del dire che esse stesse attuano, l'espressione che realizzano⁴¹⁷.

Ciò che va ribadito è il fatto che l'analisi di tale strutturata profondità, proposta nella forma dell'articolazione topica dei quattro predicabili e con la funzione di proporre il quadro completo di una peculiare semanticità proposizionale, è presente, all'interno dell'*Organon*, proprio nei *Topici*. Questo fa capire che i *Topici* stessi trovano la loro più autentica specificità nel fatto che in essi la semanticità dettata dalla visione dell'essere che risulta dall'esame di Aristotele è colta nel suo tradursi in termini linguistici nella forma, o meglio, nelle forme della proposizione, la quale non può mai essere intesa, *saputa*, prescindendo da questa profondità che ne costituisce il senso, anche quando essa non è direttamente messa in evidenza e ad essere considerata è soprattutto la pura forma dell'enunciazione⁴¹⁸. Si può osservare inoltre che, se nella proposizione

⁴¹⁷ Sulle questioni relative al linguaggio, cfr. *supra*, paragrafo B1b.

⁴¹⁸ Cfr. a questo proposito ad es. *De int.* 7, 17b16-20 e 26-27, dove si vede che, in funzione della definizione dell'*ἀντικείμεθα ἀντιφατικῶς*, viene presa in considerazione solo la forma linguistica delle proposizioni, cioè il loro essere l'una affermativa e l'altra negativa e il fatto che l'una τὸ καθόλου σημαίνειν mentre l'altra no. La situazione per cui necessariamente l'una è vera e l'altra è falsa è stabilita solo sulla base di questi elementi, e cioè in virtù di una considerazione formale, che infatti lascia indeciso quale delle due proposizioni è quella vera. Manca qui un'analisi

aristotelica c'è questo tipo di profondità, che si articola nella varietà dei modi dell'appartenere del predicato al soggetto, e quindi dei modi in cui si propone l'essere che la proposizione rappresenta, come una sua proiezione, nel linguaggio⁴¹⁹, allora si può dire che lo studio che su di essa Aristotele conduce, nei *Topici* e al di fuori di essi, costituisce la specificità, l'elemento, per così dire, più propriamente aristotelico della logica aristotelica, che chiede di essere osservato con i mezzi di un'analisi storiografica che tenti di rappresentarlo fedelmente in tutta la sua complessità⁴²⁰.

B3. Osservazioni sugli *Elenchi sofistici* fra logica e retorica.

B3a. *L'analisi della proposizione negli Elenchi sofistici.*

Quanto detto ora in termini generali può servire a introdurre le osservazioni che, sullo stesso tema, è possibile proporre più in particolare a proposito degli *Elenchi sofistici*. Se si considera il contenuto dell'opera, infatti, si può notare che in essa, come nei *Topici*, non ci sono contributi originali rispetto agli *Analitici primi* per quanto riguarda la teoria dell'argomentazione corretta: tutte le forme argomentative proposte sono soltanto *apparenti*, e quindi non costituiscono tipi nuovi e diversi di argomentazioni reali. Si è già notato, d'altro canto⁴²¹, che le soluzioni proposte negli *Elenchi* non nascono, quanto al loro fondamento concettuale, all'interno del testo ma si riconducono a una normatività logica che ha la sua sede al di fuori di esso.

Può essere interessante invece osservare come sia peculiare degli *Elenchi* un'analisi delle virtualità apatetiche insite in una serie di aspetti di varia natura della struttura *della proposizione*. In effetti, cioè, ci si trova di fronte a un rilevante approfondimento della nozione della proposizione stessa, cioè a un'analisi di certi suoi aspetti condotta fino a quello che può considerarsi il suo esito estremo, costituito appunto dall'esame degli sviluppi argomentativi apparenti che da tali aspetti si originano come loro conseguenze. Questo sembra senz'altro essere un contributo originale e rilevante dell'opera. Il fatto di notarlo consente, inoltre, di vedere sotto un nuovo profilo significativo gli *Elenchi sofistici* all'interno dell'*Organon*, tenendo conto dell'immagine che dell'*Organon* stesso è

semantica del $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ ma, ed è proprio la presenza di $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ a suggerirlo, è solo lasciata in sospenso, dato il contesto: le due proposizioni infatti significano, indicano dei πράγματα e quindi possono essere vere, ed è per questo che rientrano nell'ambito di studio del *De interpretatione* (cfr. *De int.* 4, 17a2-3), che propone uno studio tendenzialmente formale della proposizione ma presuppone il suo offrirsi all'analisi semantica che, in termini aristotelici, non può che essere condotta con gli strumenti proposti nei libri centrali dei *Topici*.

⁴¹⁹ Cfr. *De int.* 1.

⁴²⁰ Ne è prova il proprio il particolare modo di connettersi, intorno al fulcro costituito dal concetto del $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, di una ricerca che vuole essere, secondo modalità proprie, formale e l'implicita, costante presenza di una peculiare semanticità a cui s'è fatto cenno *supra*, nella nota n. 152.

⁴²¹ Cfr. *supra*, paragrafo B1d.

stata proposta in precedenza soprattutto in base al ruolo che al suo interno i *Topici* ricoprono.

C'è poi un altro aspetto: la responsabilità sofistica relativa al proporsi delle difficoltà argomentative, al loro accadere storico, si discioglie, come già s'è avuto modo di notare seguendo un altro filo di discorso⁴²², nell'oggettiva rilevanza delle difficoltà stesse, che sono secondo Aristotele difficoltà per il pensiero in sé, e quindi in questo senso veramente degne di nota⁴²³. A questo proposito va osservato inoltre che il giudizio negativo di Aristotele sul sofista è di natura etica, non tecnica. Anzi, il giudizio negativo di natura etica sembra impolcarne in realtà uno positivo di natura tecnica, visto che il sofista, avendo come τέλος l'inganno, inganna, non è ingannato, quindi *sa* ingannare. Si è costretti a dire, dunque, anche se può apparire paradossale, che il giudizio tecnico di Aristotele stesso sul sofista non può che essere positivo, nella misura in cui in qualche modo egli *sa* ciò che Aristotele ci insegna negli *Elenchi sofistici*.

A questo proposito, va osservato un fatto che giustifica e rende significativo l'essersi soffermati qui su questo aspetto: vi sono elementi che sono descritti negli *Elenchi sofistici* in quanto sfruttati dal sofista in funzione dei suoi fini proditori con una competenza che si attua nell'omissione e nell'occultamento e che, nello stesso tempo, caratterizzano in modo decisamente importante la riflessione di Aristotele, stando in una peculiare, complessa situazione che nelle opere di Aristotele stesso ce li fa vedere come strumenti efficaci, in vario modo utilizzati e studiati, propri di un pensiero, quale quello aristotelico, teso a essere sempre più consapevole di sé e quindi sempre più in grado di chiarificare, distinguere, definire con esattezza l'oggetto a cui si rivolge, cioè l'essere che in diversi modi si manifesta negli enti e nelle relazioni che li connettono fra loro. Il sofista quindi, operando a suo modo con questi strumenti, si dimostra essere per Aristotele interlocutore ostile ma dello stesso livello e quindi tale da giustificare il giudizio tecnico positivo a cui sopra si faceva cenno. In questa sede introduttiva è possibile fare solo degli esempi. Se ne possono proporre due, uno per ciascuno dei due settori in cui sono divisi gli elenchi apparenti. Si tratta del caso degli omonimi per il settore degli elenchi apparenti παρά τὴν λέξιν e del caso costituito da due avverbi come ἀπλῶς e κυρίως per il settore ἕξω τῆς λέξεως⁴²⁴.

⁴²² Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

⁴²³ Esse quindi, nonostante il loro ancorarsi alla figura storica del sofista, non sono episodi ma sono nella stessa condizione degli altri oggetti delle riflessioni logiche di Aristotele, e quindi, in questa prospettiva, ciò che si arriva a comprendere attraverso il loro esame rimane nella consapevolezza del pensiero come un patrimonio definitivo.

⁴²⁴ Cfr. *Soph. el.* 4, 165b30-166a21 per l'omonimia e 5, 166b37-167a20 per ἀπλῶς e κυρίως.

Per quanto riguarda l'omonimia, la cui problematicità non rappresenta una scoperta esclusiva di Aristotele⁴²⁵, si può mettere in evidenza, al di là di altre considerazioni⁴²⁶, che i sillogismi apparenti *παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν* trattati negli *Elenchi sofistici* sono di fatto conseguenze di una particolare condizione *della proposizione*, consistente nel fatto di avere al suo interno, con il ruolo di soggetto o di predicato, un termine che ha più di un significato. Tale condizione è costituita da un modo di realizzarsi della relazione predicativa, che fa sì che la proposizione non sia *semplicemente* vera o falsa ma lo sia *in relazione* ai significati che possono attribuirsi al termine omonimo in essa presente. Una presenza di questa natura condiziona fortemente, e proprio in connessione con la decisione relativa al valore di verità della proposizione, il modo in cui si realizza la relazione fra soggetto e predicato. A sfuocarsi momentaneamente è la limpida visibilità delle condizioni della corrispondenza fra *λόγος* e *πράγματα*: un problema radicale, quindi, e averne chiara consapevolezza costituisce per Aristotele uno strumento essenziale di indagine⁴²⁷. Gli *Elenchi sofistici* propongono in merito un loro modo di procedere, peculiare, specifico. Non va dimenticata a questo proposito proprio la struttura dialogica dell'argomentazione dialettica, oggetto, nella sua versione sofistica, degli *Elenchi*, perché è possibile, in base al punto di vista appena definito, dare il giusto peso al fatto che ciò che viene proposto all'interlocutore non è un'argomentazione ma una proposizione, all'accettazione o meno della quale è vincolato il proseguire dell'argomentazione stessa. Ma l'assentire e il negare sono vincolati alla capacità di analizzare la struttura della proposizione nella sua concretezza semantica e formale, e quindi da tutti i punti di vista del suo impegnativo rapporto con l'essere. Ciò presuppone la conoscenza quanto più approfondita possibile di tutti i modi di realizzarsi della relazione predicativa, che Aristotele studia qui in maniera particolarmente efficace. Infatti, da questo punto di vista, lo studio del sillogismo apparente basato sull'omonimia rifluisce in realtà, come un fattore importante della sua conoscenza, sulla proposizione, in quanto evidenzia ciò che è implicito in essa nel caso in cui rechi in sé un termine omonimo, il quale a sua volta non è percepibile come tale se non attraverso il suo proporsi in varie strutture predicative, che ne rivelano la polivocità. Si potrebbe quasi dire, dal punto di vista di Aristotele, che sia l'essere stesso a richiedere

⁴²⁵ Cfr. in proposito, fra gli altri, J. P. Anton, *The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and his Platonic Antecedents*, in "Journal of the History of Philosophy", VI, 4 (1968), pp. 315-326; J. Barnes, *Homonymy in Aristotle and Speusippus*, in "Classical Quarterly", XXI, 1 (1971), pp. 65-80; L. Seminara, *Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo*, in "Elenchos", XXV, 2 (2004), pp. 289-320. Cfr. inoltre, con prospettiva diversa, W. B. Stanford, *Ambiguity in Greek Literature*, Johnson Reprint Corporation, New York-London 1972 (1ª ed. Blackwell, Oxford 1939), in part. pp. 23-34.

⁴²⁶ Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

⁴²⁷ Cfr. ad es. *Top.* I 13, 105a23-24.

un'indagine condotta secondo queste modalità, perché la sua struttura, con i suoi nessi e i suoi legami, non viene rispecchiata come dovrebbe dalle strutture argomentative apparentemente valide descritte negli *Elenchi sofistici* nel loro inevitabile derivare da proposizioni caratterizzate dalla presenza di termini omonimi⁴²⁸.

E' forse ancora più significativo il caso degli avverbi ἀπλῶς e κυρίως. Essi descrivono dei modi di appartenere del predicato al soggetto che vengono enucleati, insieme ad altri, sulla base di un'osservazione problematizzante che Aristotele conduce sulle suddivisioni categoriali e fra predicabili, e che vengono usati da Aristotele stesso nel suo indagare⁴²⁹. Questo fatto è molto significativo, in quanto indica la presenza in Aristotele della certezza che questi avverbi, con le distinzioni concettuali che recano, riflettano aspetti strutturali dell'essere, e quindi possano, anzi debbano, essere usati per parlarne, cioè per pensarlo. Tali aspetti strutturali *la proposizione* li reca in sé, determinandosi quanto a senso, portata e forma sulla loro base, rivelandoli con particolare nettezza proprio a causa dell'impegno, da cui la proposizione è oggettivamente costituita, di avere a che fare col vero e col falso, cioè di dire l'essere. Infatti, sono i significati dei termini a permettere questo impegno della proposizione, nella quale avverbi come quelli in questione non compaiono esplicitamente come gli indicatori di modalità nel *De interpretatione*⁴³⁰: essi sono piuttosto strumenti, che potremmo definire metalinguistici, per mezzo dei quali viene indicata, esplicitata, la reale natura della relazione che connette il predicato al soggetto, la cui conoscenza nasce dall'esame delle effettive identità semantiche di entrambi e di ciò che si verifica col loro incontro.

E' notevole che questi elementi logico-linguistici così importanti per Aristotele siano individuati come oggetto autonomo di studio proprio negli *Elenchi sofistici*. Qui essi vengono proposti come argomento di un'esplicita riflessione logica secondo il metodo a cui sopra s'è fatto cenno in relazione agli omonimi, osservando cioè i pericoli oggettivi per l'argomentare ai quali l'ignoranza relativa agli elementi in questione espone. Aristotele fa comprendere quindi, per così dire, negativamente, l'importanza del loro retto uso, sulla base

⁴²⁸ E' proprio il dirsi in molti modi dell'essere (cfr. *Metaph.* Γ 2, 1003a33) che impone di saper distinguere i suoi vari significati e di ragionare di volta in volta secondo uno solo di essi. D'altro canto, anche per quanto riguarda le singole discipline scientifiche, se l'ἀπόδειξις si attua secondo la prima figura sillogistica, la presenza di un omonimo come termine medio è in grado di annullare la capacità dell'ἀπόδειξις stessa di raffigurare nessi reali fra enti: cfr. *An. post.*

⁴²⁹ Cfr. *Top.* II 11, 115b3-35 per una trattazione per certi versi simile a quella recata negli *Elenchi sofistici*. Una comprensione soddisfacente di tutte le sfaccettature dei significati di questi avverbi non comunque del tutto priva di difficoltà. Per ulteriori indicazioni cfr. *infra.* cap. 5, nota n. 2.

⁴³⁰ Cfr. *De int.* 12-13.

della critica del loro abuso sofisticato, con la quale egli espone le forme delle argomentazioni apparenti che da essi traggono oggettivamente spunto e propone le soluzioni, consistenti nell'indicare come il sofista attui l'argomentazione ingannevole sfruttando consapevolmente l'incapacità dell'interlocutore di usare strumenti concettuali quali ἀπλῶς e κυρίως, la cui funzione è quella di contribuire ad analizzare la proposizione che costituisce la domanda, mettendone in luce quella complessità semantica che il modo di proporla del sofista tende volutamente, anche sfruttando le pur sempre superabili inadeguatezze del linguaggio, a occultare e semplificare⁴³¹.

Per sviluppare e approfondire in qualche misura quanto detto finora, è utile aggiungere alcune osservazioni che prendono spunto da un luogo significativo di un capitolo dell'opera, il 22, appartenente al gruppo di quelli dedicati alle soluzioni dei sillogismi apparenti. Si tratta di 178b36-179a10. Qui Aristotele introduce nella trattazione, con funzione di esempio, l'argomento del terzo uomo, che egli, come noto, prende in considerazione, nella sua veste di obiezione radicale alla dottrina platonica delle idee, nella *Metafisica*, al cui interno compare in vari luoghi, e nel *De ideis*, il cui contenuto, per quanto riguarda l'argomento in questione, ci è noto in parte solo attraverso l'opera di Alessandro di Afrodisia, che nel commentare la *Metafisica* lo tiene presente e lo cita⁴³². E' noto altresì che questo argomento è già presente in Platone, nel *Parmenide*: anche qui esso si presenta come una critica alla dottrina delle idee. A formularlo è Parmenide, senza che Socrate fornisca poi nel seguito del dialogo una replica esplicita e

⁴³¹ Cfr. *Soph. el.* 5, 167a4-6.

⁴³² Cfr. *Metaph.* A9, 990b17; Z13, 1039a1-2; K1, 1059b8-9; M4, 1079a13. Per quanto riguarda l'argomento del terzo uomo nel *De ideis*, cfr. fr. 4 Ross (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxonii 1955) equivalente al fr. 188 Rose (*Aristotelis qui ferebantur dialogorum fragmenta*, Lipsiae 1886). Alessandro di Afrodisia è di gran lunga la fonte principale da cui sono tratti i frammenti che costituiscono il *De ideis*: cfr. Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini 1891 (CAG, 1). In corrispondenza al fr. 4 Ross=188 Rose cfr. 83, 34-85, 12. Per il commento di Alessandro alla *Metafisica* cfr. , come punto di riferimento fondamentale, G. Movia (a cura di), Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2007. Quanto al *De ideis*, cfr; W. Leszl, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1975, ma anche G. Fine, *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1995² (1^a ed. 1993). Sull'argomento, ancora fondamentali sono H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Russell & Russell Inc. , New York 1962² (1^a ed. The Johns Hopkins Press, Baltimore 1944), pp. 233-234, 287-300, 500-505 e E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997² (1^a ed. Cedam, Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XXXVIII, Padova 1962), pp. 147-152. Cfr. poi, per alcune valutazioni generali relative alla critica di Aristotele a Platone, F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 397-412. Sul rapporto fra la critica alle idee platoniche e la teoria aristotelica della categorie cfr. le valutazioni di M. Zanatta in Aristotele, *Le categorie*, introduzione, traduzione e note di M. Z. , Rizzoli, Milano 1989, pp. 94-145.

soddisfacente⁴³³. Aristotele sembra rifarsi a questo argomento sia nella *Metafisica* sia negli *Elenchi*, pur introducendo una variazione significativa relativa al termine chiave, che in Platone non è *uomo* ma *grande*⁴³⁴.

⁴³³ Cfr. *Parm.*, 132a-b e 132d-133a. Punto di svolta negli studi sull'argomento del terzo uomo nel *Parmenide* è certamente il saggio di G. Vlastos, *The Third Man Argument in the Parmenides*, "Philosophical Review", LXIII (1954), pp. 319-349 (riedito in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 231-263, da cui si cita), incentrato sul problema dell'autopredicazione dell'idea, a cui è seguito un ampio dibattito, a partire dagli articoli di W. Sellars, *Vlastos and the third man*, "Philosophical Review", LXIV (1955), pp. 405-437 e di P. T. Geach, *The Third Man again*, "Philosophical Review", LXV (1956), pp. 72-82 (riedito in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics* cit., pp. 265-277). Ne rendono ampiamente conto F. Fronterotta (cfr. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-83) e F. Ferrari (cfr. *Platone, Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004, pp. 63-79), che a loro volta prendono posizione. Cfr. inoltre E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele* cit., p. 29. Lo stesso Vlastos torna sulla questione, a partire dalle sue repliche a Sellars (cfr. *Addenda to the Third Man Argument: a Reply to professor Sellars*, "Philosophical Review", LXIV (1955), pp. 438-448) e a Geach (cfr. *Postscript to the Third Man: a reply to mr. Geach*, "Philosophical Review", LXV (1956), pp. 83-94, riedito in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics* cit., pp. 279-291). Vlastos, comunque, seguito perlopiù in questo dai suoi interlocutori, fin dal suo primo lavoro non dedica molta attenzione al luogo degli *Elenchi sofistici* di cui ci si sta occupando: cfr. in *The Third Man Argument in the Parmenides* cit., solo p. 246, nota n. 5. Quanto al *Parmenide* nel suo insieme, cfr. ancora M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

⁴³⁴ Non appare convincente l'idea dello Pseudo Alessandro (cfr. *Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit M. Wallies, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898, 158, 20-26), tratta in realtà dalla seconda versione che ne fornisce Alessandro (*In Metaph.* 84, 7-16), e accolta dall'Anonimo (cfr. *Anonymi in Aristotelis Sophisticos Elenchos paraphrasis*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit M. Hayduck, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1884, 54, 10-20) secondo la quale l'argomento del terzo uomo oggetto della λύσις aristotelica sarebbe un argomento di matrice sofistica etrogeneo rispetto al *terzo uomo* del *Parmenide*: esso risulta infatti troppo distante da quello riportato da Aristotele, la cui struttura invece al *terzo uomo* platonico si connette molto bene, rispecchiando anche la prima (83, 34-84, 7) e la quarta versione (84, 21-85, 12), congruenti fra loro, proposte da Alessandro: cfr. W. Leszl, *Il "De ideis"* cit., pp. 239-244. Da non porre in relazione col *terzo uomo* del cap. 22 è anche l'argomento, cioè la sua terza versione, che Alessandro (84, 16-21) riferisce al megarico Polisseno. Su questi aspetti cfr. ancora H. Cherniss, *op. cit.*, pp. 289-293 e pp. 500-505, con puntuale discussione critica dei contributi precedenti, a partire da C. Baeumker, *Über den Sophistem Polixenos*, "Rheinische Museum", XXXVII (1879), pp. 64-83, senza però quelli di G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, London 1865, II, p. 271 e, soprattutto, di C. Arpe, *Das Argument τρίτος άνθρωπος*, "Hermes", LXXVII (1941), pp. 171-207. Conferme in questo senso si trovano già in E. Berti, *op. cit.*, p. 149 e successivamente in W. Leszl, *Il "De ideis"* cit., pp. 239-244. Su Polisseno, cfr. anche K. Döring, *Über den Sophisten Polyxenos*, "Hermes", C (1972), pp. 29-42. Quanto alla variazione aristotelica da άνθρωπος a μέγα, per una analisi problematica del proporsi di predicati del tipo di μέγα nel contesto del pensiero platonico, cfr. M. Mignucci, *Platone e i relativi*, "Elenchos", IX (1988), pp. 259-294, anche se non in relazione esclusiva col *Parmenide*, al quale, e proprio in relazione al problema del terzo uomo, Mignucci stesso si dedica nel successivo *Plato's "Third Man" Arguments in the Parmenides*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", LXXII (1990), pp. 143-181, in chiave critica rispetto alla posizione di Vlastos. In relazione alla rilevanza che la variazione da μέγα a άνθρωπος riveste nella versione aristotelica del *terzo uomo*, cfr., fra gli altri, soprattutto E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 213-218; cfr. inoltre G. Fine, *Aristotle and the more accurate arguments*, in M. Schofield and M. Craven Nussbaum edd., *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge 1983 (rist. della 1ª ed. 1982), in part. pp. 176-177 e F. A. Lewis, *Plato's Third Man Argument and the "platonism" of Aristotle*, in J. Bogen and J. E. McGuire edd., *How Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985, pp. 133-174,

L'aspetto caratterizzante, e problematico, della presentazione che Aristotele fa di questo famoso⁴³⁵ argomento negli *Elenchi* consiste nel fatto che esso viene proposto all'interno del gruppo degli esempi risolti di argomentazione sofistica παρά τὸ σχῆμα τῆς λέξεως⁴³⁶. Questo porta a chiedersi che cosa ci sia di sofistico in un argomento che nella *Metafisica* e nel *De ideis* è proposto come una critica valida alla dottrina delle idee, e anche come vada intesa questa sua connessione con i problemi legati alla λέξις⁴³⁷. Si tratta di domande che hanno un certo rilievo soprattutto perché il luogo del cap. 22 a cui ci stiamo riferendo è in realtà l'unico in cui Aristotele non si limita, come fa negli altri casi, ad esporre semplicemente l'argomento, più o meno brevemente, nella sua funzione di critica alla dottrina delle idee, ma, proprio perché il capitolo in questione è dedicato alle λύσεις, lo analizza, dandone una lettura che è particolarmente significativa proprio perché strettamente, quanto inevitabilmente, legata al contesto dialettico, che impone ad Aristotele di proporre delle soluzioni che possano essere effettivamente utilizzabili nel corso delle discussioni, e quindi capaci di far assumere all'interlocutore accorto del sofista un atteggiamento validamente critico, cioè fondato su un'autentica conoscenza nei confronti delle domande che vengono proposte dal sofista stesso⁴³⁸, che sono a tutti gli effetti proposizioni⁴³⁹. E' proprio verso quest'ultimo aspetto che va indirizzata la nostra attenzione: l'argomento del terzo uomo, con tutta la sua rilevanza, che noi siamo in grado di valutare sulla base delle altre fonti sopra ricordate facendolo così risaltare rispetto ad esse, può essere considerato, visti i modi del suo proporsi nel luogo a cui ci stiamo riferendo, come un contributo importante fornito da Aristotele per la comprensione della sua concezione della proposizione.

A questo punto è bene richiamare in sintesi il senso dell'argomento, che prende le mosse dalla convinzione platonica secondo la quale, al fine di giustificare il fatto che, per poter pensare ed esprimere il pensiero, è necessario

in part. pp. 146 e segg. Rimane importante, come riflessione sul problema dei relativi fra Platone e Aristotele in relazione al *De ideis*, il contributo di G. E. L. Owen, *A proof in the Peri Ideon*, in R. E. Allen ed., *op. cit.*, pp. 293-312, già in "Journal of Hellenic Studies", LXXVII (1957), pp. 103-111 e rist. in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, ed. M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1986.

⁴³⁵ Cfr. Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari cit., p. 64.

⁴³⁶ Per l'esposizione di questo tipo di sillogismi apparenti, cfr. cap. 4, 166b10-19. All'illustrazione della loro soluzione è dedicata tutta l'ampia trattazione (1784a 4-179a10) recata nel cap. 22.

⁴³⁷ Le domande ora formulate sono intese all'interno di questa *Introduzione* come il punto di partenza per una serie di considerazioni di carattere generale. Risposte più puntualmente legate ai vari aspetti e ai problemi che il testo presenta vengono fornite nell'ambito della nota n. 12 del cap. 22.

⁴³⁸ Cfr. *Soph. el.* 22, 179a8-10.

⁴³⁹ Cfr. a questo proposito *Top.* I, 10, in part. 104a8-9, da leggersi in connessione con *Top.* I, 1, 100b23-25 e *Soph. el.* 2, 165b3-8.

dire, ad esempio, *uomo* di ciascuno dei singoli uomini, risulta altrettanto necessario pensare che tale *uomo*, in quanto il pensiero lo isola come autonomo oggetto di intellesione, debba altrettanto autonomamente esistere, come ente sussistente, per sé, e quindi come sostanza, cioè, in senso più tipicamente platonico, come idea. In questa prospettiva, dunque, i singoli uomini non possono essere tali se non in quanto partecipano dell'idea dell'uomo e ciò spiega il conoscere che si realizza pensando, che risulta inevitabilmente consistere nella visione, intesa appunto come atto razionale, di questa partecipazione. Posto ciò, allora, volendo portare alle sue conseguenze estreme questa linea di pensiero, risulterebbe necessario ammettere un terzo uomo, guardando al quale si possa riconoscere tanto nei singoli uomini empirici quanto nell'uomo intelligibile quell'umanità che rende uomini tanto quello quanto questo, dando vita però in questo modo a processo *ad infinitum*, che, in quanto tale, risulta inaccettabile.

Da quanto brevemente detto finora appare abbastanza chiaro che, secondo Aristotele, il problema in questo contesto non è dato tanto dal terzo uomo, che sembra rappresentare per lui il punto d'arrivo di una lecita utilizzazione in chiave critica della *ratio* sottesa alla posizione platonica, quanto piuttosto, per così dire, dal secondo uomo, che costituisce l'esito diretto di tale pensiero, tendente a sostanzializzare l'universale, a intenderlo come uno ἐν παρὰ πολλῶν, un ente sussistente in sé, separato ontologicamente dagli enti sensibili e sovraordinato rispetto ad essi⁴⁴⁰. Platone dunque, secondo Aristotele, commette un errore, consistente nel considerare l'universale come sostanza separata⁴⁴¹. Il luogo del cap.22 che ci interessa è l'unico a sottolineare con forza che a tale errore si può essere indotti da un'imperfezione della λέξις, che presenta termini come *Callia* o *Alcibiade* secondo lo stesso σχῆμα di *uomo*, cioè come ὀνόματα, che sono però uguali solo quanto ad aspetto linguistico, non quanto al senso, proprio come capita, ad esempio, a verbi come τέμνειν e ὑγιαίνειν, che sono entrambi di

⁴⁴⁰ L'uso di παρὰ si propone accanto all'uso di ἐπί, e anche di κατά, con la funzione di indicare il rapporto fra universale e particolari. La distinzione terminologica non è netta quanto la differenza nel modo di intendere questo rapporto fra Platone e Aristotele, che, criticando Platone, per designare la concezione della sostanzialità separata dell'universale sembra comunque perlopiù preferire l'uso di παρὰ. Cfr. , all'interno degli *Elenchi sofistici*, proprio il cap. 22, 178b37, 179a7. Cfr. inoltre soprattutto *An. post.* II 11, 77a5-9, dove il rapporto fra i termini in questione si fissa abbastanza chiaramente in un contesto di critica alla dottrina platonica delle idee. Sul tema, cfr. , fra gli altri, G. Fine, *The one over many*, "The Philosophical Review", LXXXIX, 2 (1980), in part. pp. 200-201 e id. , *On ideas* cit. , p. 105.

⁴⁴¹ Cfr. su questo aspetto in part. J. D. Mabbott, *Aristotle and the ΧΩΡΙΣΜΟΣ of Plato*, "Classical Quarterly", XX (1926), pp. 72-79; G. Fine, *Separation*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", II (1984), pp. 31-87; D. Morrison, *Separation in Aristotle's Metaphysics*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", III (1985), pp. 125-157; id. , Χωριστός in Aristotle, "Harvard Studies in Classical Philology", LXXXIX (1985), pp. 89-105; G. Vlastos, "Separation" in Plato, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", V (1987), pp. 187-196.

forma linguisticamente attiva mentre l'uno ha significato effettivamente attivo, l'altro invece indica una qualità⁴⁴².

Nella prospettiva di Aristotele, dunque, Platone commette un errore perché la sua visione ontologica, anziché aiutarlo ad accorgersi di un'insidiosa imperfezione linguistica, peraltro risolvibile, come proprio il cap. 22 ci insegna, assumendo un diverso punto di vista, gli fa trovare con essa un'ingannevole coerenza. Si definisce così una situazione in effetti singolare, e proprio per questo di particolare rilievo: due diverse visioni dell'essere vengono qui messe a confronto in relazione alla loro capacità di non farsi fuorviare da un difetto linguistico, e quindi di guardarsi dal trovare in esso un falso puntello. Ciò significa che esse sono giudicate anche per la loro capacità di comprendere adeguatamente la λέξις e quindi di identificarne la sostanziale razionalità che, se adeguatamente colta, è l'autentico fondamento che consente di definirne i difetti e di neutralizzarli⁴⁴³. E' soprattutto in questo che nel luogo degli *Elenchi sofistici* ora in esame la visione ontologica di Platone è proposta come perdente: la sostanzialità separata dell'idea potrebbe forse essere pensata anche in assenza del difetto παρά τὴν λέξιν costituito dall'identità di σχῆμα fra termini che indicano il particolare e termini che indicano l'universale, e quindi essere criticata a prescindere da esso, ma è comunque il fatto che alla concezione platonica si possa arrivare sulla sua base, e che quindi essa sia inservibile per identificarlo, a risultare qui agli occhi di Aristotele particolarmente grave, anche perché Platone non gli appare comunque, per quanto riguarda l'espressione effettiva del suo pensiero, in grado di andare al di là dell'orizzonte segnato dalla lingua storica, la quale, proprio per questa sua capacità oggettiva di non farsi realmente trascendere, impone in modo altrettanto oggettivo al pensiero il dovere di intenderla⁴⁴⁴. Questa intrascendibilità delle strutture fondamentali della lingua

⁴⁴² Cfr. *Soph. el.* 4, 166b10-19 per la presentazione del problema e delle relative esemplificazioni.

⁴⁴³ A questo proposito cfr. *supra*, B1b.

⁴⁴⁴ Dovere al quale effettivamente Platone non si sottrae, anche se con esiti non condivisi da Aristotele. Cfr. ad es. il contenuto generale del *Cratilo* e in part. 385d 7-386e 4, dove si può notare come per Platone la ricerca sul linguaggio non possa prescindere dalla ricerca sull'essere, secondo una prospettiva che si sviluppa a partire dalla critica al relativismo impersonato da Protagora e che pone come oggetto primario della riflessione un concetto quale quello di οὐσία, che, con significato mutato, entrerà a far parte integrante del pensiero aristotelico che su queste tematiche rivela, sia pure con diversi esiti, un'impostazione analoga, a partire dal confronto critico con la sofistica, come si è già in qualche modo nota *supra*, in B1b, chiamando in causa *Metaph.* Γ. Cfr. inoltre, per un abbozzo di distinzione categoriale e per un'analisi delle parti del discorso, *Sofista*, 255c13-e1, 259e4-6, 261c6-264b10, anch'essi testi platonici che possono essere messi in analoga relazione con il contenuto generale delle *Categorie* e del *De interpretatione*. Cfr. su questi aspetti già A. Zadro, *Ricerche sul linguaggio e la logica del Sofista*, Antenore, Padova 1961, pp. 145-152, ma anche, con prospettiva più convincente, in part. N. L. Cordero, *Aristotele critico spietato ma erede furtivo del Sofista di Platone*, in M. Migliori ed., *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 205-219. Quanto alla

storica, che il pensiero, secondo Aristotele, non può non riconoscere nella loro necessità, conferisce una connotazione particolare al problema del rapporto fra lingua e ontologia, che in questo contesto è possibile vedere in un momento che potremmo definire, per Aristotele, genetico. La dottrina di Platone porta al *regressus ad infinitum* del terzo uomo, che, in quanto tale, è irrazionale e quindi inaccettabile: ne consegue un rifiuto della dottrina delle idee, ma anche di un errore linguistico consentaneo con essa, che proprio l'argomento del terzo uomo ha contribuito a rivelare meglio nei suoi contorni e nella sua portata. Il superamento di una dottrina ontologica errata giunge a legittimare, insieme, tanto una diversa dottrina ontologica quanto un modo diverso di intendere gli ὀνόματα, che Aristotele mostra di considerare veramente intelligibili solo sulla base della più radicale delle forme di riflessione, cioè il pensiero dell'essere⁴⁴⁵. Appare a questo punto erroneo separare astrattamente i due punti di vista, linguistico e ontologico: se il primo è fondato sul secondo, i problemi del primo si risolvono attraverso il secondo perché i problemi del secondo si rivelano attraverso il primo. Una difficoltà παρά τὴν λέξιν, quindi, viene a definirsi di fatto, nella prospettiva di Aristotele, come una questione ontologica, perché, se analizzata in modo radicalmente problematico, trova nell'ontologia il suo stesso senso e il suo fondamento. Assumendo questo punto di vista, quindi, risulta meno difficile comprendere il fatto che l'unico luogo in cui Aristotele fornisce delle spiegazioni articolate in relazione all'argomento del terzo uomo si trova all'interno di una trattazione come gli *Elenchi sofistici* e, al loro interno, nel contesto dei problemi legati alla λέξις: è infatti in quest'opera, come si è già avuto modo di osservare⁴⁴⁶, che Aristotele affronta organicamente, secondo la prospettiva metodologica per lui più appropriata, i problemi della λέξις, e, d'altro canto, i problemi della λέξις non sono realmente distinguibili in modo netto dai problemi ontologici, anzi ne rappresentano semplicemente una diversa formulazione, che ha l'effetto di dare alla relazione fra pensiero, linguaggio ed essere, che *nel suo insieme* rappresenta l'intelligibile, il giusto grado di visibilità⁴⁴⁷.

Appare interessante, proprio se posta a confronto con quella, finora descritta, di Platone, la situazione che in questo contesto dobbiamo considerare

filosofia del linguaggio di Platone cfr. , per una stimolante esposizione, Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2007, pp. 112-129. Cfr. inoltre Platone, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, pp. L-LXVIII e p. 213 nota n. 144, p. 221, nota n. 147. Per il *Sofista* nel suo insieme, si veda G. Movia, *Apparenza, essere, verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁴⁴⁵ Cfr. *Metaph.* Γ1, 1003a20-32. Sull'argomento cfr. ancora, fra gli, E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit. , pp. 385-403.

⁴⁴⁶ Cfr. ancora *supra*, B1b.

⁴⁴⁷ Per l'originaria rilevanza della connessione fra essere e linguaggio, cfr. *Metaph.* Γ2, 1003a33-35. A questo proposito cfr. le osservazioni già proposte *supra* in B1b.

come caratteristica del sofista: è nella veste di esempio volto a illustrare un tipo di argomentazione sofistica, infatti, che l'argomento del terzo uomo viene presentato nell'ambito degli *Elenchi sofistici*, e questo è un fatto che merita certamente attenzione⁴⁴⁸. Del sofista infatti, tenendo presente la definizione che ne dà Aristotele, non si deve pensare che commetta un errore ma piuttosto che induca a commetterlo il suo interlocutore⁴⁴⁹. Per valutare correttamente l'azione del sofista, dunque, è importante capire qual è realmente l'errore dell'interlocutore che consente all'argomentazione apparente di procedere. Tale errore, secondo quanto si desume da ciò che Aristotele dice proponendo la λύσις in 179a8-10, consiste nel concedere una premessa senza fare le opportune distinzioni categoriali. E' giusto ritenere che questa in realtà si configuri non necessariamente come una situazione *di fatto* rilevata da Aristotele quanto piuttosto come una situazione da lui *teoricamente* definita. Secondo questa prospettiva infatti, che nel caso in questione trova probabilmente una delle sue migliori esemplificazioni, non è importante che un sofista reale abbia realmente attuato un'argomentazione di questo tipo: è importante piuttosto stabilire in termini razionali una situazione oggettiva, che sia tale da rendere strutturalmente possibile il proporsi dell'apparenza e che, quindi, se intesa come volontariamente sfruttata, verrà a configurarsi come sofistica mentre, nel caso in cui la si intenda come subita per ignoranza o per una qualsiasi forma di fraintendimento, sarà da considerarsi più semplicemente come un errore. Costituisce quindi un errore il fatto di mettersi nella condizione di subire una *reductio ad absurdum* valida come l'argomento del terzo uomo, ed è questo il caso effettivo di Platone, mentre è sofistico portare intenzionalmente il proprio interlocutore nella condizione di subirla, come è teoricamente possibile che faccia il sofista, o meglio chi nel farlo viene a cadere si fatto sotto il concetto di sofista, che è oggettivo quanto è oggettivo il problema ontologico e logico-linguistico che è il vero punto di riferimento dell'attenzione di Aristotele, che infatti è presente non solo negli *Elenchi sofistici* ma anche nelle altre opere a cui sopra s'è fatto riferimento. Anche la λύσις proposta da Aristotele

⁴⁴⁸ In relazione a questo aspetto, di Vlastos e alla lunga discussione della sua tesi s'è già detto: cfr. *supra*, nota n. 167. Al di fuori di questo ambito, cfr. ad es. G. E. L. Owen, *The Platonism in Aristotle*, in J. Barnes, J. Schofield, R. Sorabji edd., *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1975, p. 21 (già in "Proceedings of the British Academy", L (1965), pp. 125-150, rist. in P. F. Strawson ed., *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, London 1968 e in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic* cit., pp. 200-220): qui Owen, parlando del *terzo uomo* e riferendosi al *mistake about predicates* commesso da Platone che ne costituisce lo spunto, cita direttamente *Soph. el. 22, 178b36-179a10 come se* in esso si parlasse direttamente di Platone e non ci fosse il passaggio costituito dalla presentazione del *terzo uomo*, da ricondursi peraltro certamente al platonico *Parmenide*, nella veste di esempio, uno dei tanti, di sillogismo sofistico παρά τὸ σχῆμα τῆς λέξεως. Per ulteriori considerazioni su questo aspetto, cfr. *infra*, nota n. 12 cap. 22.

⁴⁴⁹ Cfr. cap. 1, 165a19-27.

deve essere intesa secondo questa duplice prospettiva: il non concedere senza distinguere da lui raccomandato vale in quanto tale per chi si trovi ad essere in una situazione dialettica nella quale il ruolo di chi interroga è svolto dal sofista, ma è da intendersi come invito a pensare correttamente, cioè a non concedersi le premesse senza fare le opportune distinzioni, rivolto a chi porta avanti una ζήτησις ragionando autonomamente⁴⁵⁰. Assumendo un punto di vista più generale, si può dire che da queste osservazioni, che verranno ulteriormente approfondite più oltre, risulta abbastanza chiaramente che una comprensione adeguata del modo proprio di Aristotele di pensare in quest'opera la figura del sofista può essere molto importante per risolvere correttamente anche i problemi di interpretazione proposti da singole parti dell'opera⁴⁵¹.

Quanto detto finora delinea, in estrema sintesi, i contorni generali della situazione dell'argomento del terzo uomo all'interno degli *Elenchi sofistici*⁴⁵². E' possibile a questo punto osservare in maniera articolata il modo in cui i suoi aspetti costitutivi vengono a porsi problematicamente in relazione alla concezione aristotelica della struttura proposizionale, della quale ci stiamo occupando in questo paragrafo.

Va osservato subito che la questione del terzo uomo ha la sua radice in un problema più profondo e più ampio, che è sotteso in realtà a tutta la trattazione del sopra citato *Metaph.*A 9, nella sua connessione col *De ideis*: si tratta del problema costituito dalla μέθεξις⁴⁵³, la partecipazione, cioè il rapporto, a cui s'è già fatto cenno sopra, che le idee, nella visione di Platone, hanno fra di loro e con gli enti sensibili, le cose di questo mondo, con la loro complessità e problematicità, con il loro darsi secondo varie relazioni e articolati legami, che però, secondo Aristotele, non hanno alcuna possibilità di avere un'autentica spiegazione sulla base di un concetto, quale la μέθεξις, che risulta ai suoi occhi del tutto vuoto di significato logico e ontologico. Il μετέχειν, dice infatti Aristotele stesso, οὐθέν ἐστιν⁴⁵⁴. La ragione di ciò sta nella sostanzialità trascendente dell'idea, cioè nel fatto che il suo essere unità del molteplice è visto da Platone come uno stare al di là, al di sopra del molteplice, in una condizione di alterità e separazione rispetto ad esso.

⁴⁵⁰ Per il concetto di ζήτησις cfr. *Metaph.* A2, 983a22; per l'utilità degli insegnamenti dialettici e della competenza che ne deriva πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, cfr. *Top.* I 2, 101a34-36 e 101a36-b4.

⁴⁵¹ Cfr. *infra*, C1 e C2.

⁴⁵² Per indicazioni più dettagliate in proposito cfr. ancora *infra*, la nota n. 12 del cap. 22.

⁴⁵³ Quanto a Platone, cfr. il già citato *Parm.* 132d. Aristotele introduce il concetto in *Metaph.* A6, 987b7-14. Cfr. poi, con μετέχειν al posto di μέθεξις, *Metaph.* A9 *passim*. Si veda, come ampia trattazione relativa a vari aspetti dell'argomento, F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche* cit.

⁴⁵⁴ Cfr. *Metaph.* A9, 992a24-29 ma anche, con espressione diversa che ribadisce il medesimo concetto, 991a20-22.

Ma il molteplice va spiegato: Aristotele lo dice chiaramente, mostrando di non accettare una forma di pensiero che lascia il mondo sensibile in una condizione di strutturale inconoscibilità. Anzi, del mondo sensibile secondo Aristotele deve e può esservi non solo una qualche forma di conoscenza ma anche vera e propria scienza⁴⁵⁵. Perché il concepire le idee come sostanze separate impedisce tutto ciò? Perché l'idea, nella sua sua separatezza, nel suo costituire secondo Platone un autonomo oggetto intelligibile, non appartiene all'oggetto, non è una sua proprietà, non ne costituisce la forma che attraverso il sensibile si manifesta e si fa conoscere nella sua universalità. La forma infatti, dal punto di vista di Aristotele, è inscindibile dall'individuo sensibile che, proprio in quanto tale, ad un tempo trova in essa tanto il fondamento del suo essere ente in atto quanto, a causa di ciò, la ragione della sua pensabilità secondo una universalità capace di togliere l'individuo da una condizione di mera percepibilità sensibile, che comprometterebbe del tutto la possibilità di una sua chiara riconduzione a un sapere di carattere scientifico⁴⁵⁶. La μέθεξις, dunque, come sopra ricordato, non è nulla perché non spiega nulla: essa si trova nella condizione di una metafora che dimostra tutta la tensione di Platone verso la soluzione di un problema tanto sentito da lui quanto reso insolubile dalla radicale e insuperata distanza ontologica che la sua prospettiva pone tra la sostanza sensibile e quella intelligibile la quale, proprio a causa di questa distanza, *non può* spiegare proprio ciò in funzione della cui spiegazione è stata concepita, cioè il nostro pensare per concetti, e quindi il nostro conoscere secondo l'universale, avvertito da Platone come assolutamente imprescindibile. In questo è seguito dal suo allievo Aristotele, che si dimostra così non tanto in una condizione di opposizione speculare rispetto a Platone quanto piuttosto nella proficua posizione dialettica di chi condivide profondamente le questioni poste dal maestro pur sentendo l'esigenza di proporre soluzioni diverse le quali, proprio in quanto sono soluzioni di *quelle* questioni, di queste ultime confermano pienamente la validità e la fertilità.

Vi è, per così dire, un luogo nel quale questa tensione scarica tutta la sua forza. Questo luogo è la proposizione: essa costituisce la sede nella quale le problematiche ontologiche e gnoseologiche sopra delineate non possono non trovare espressione, dato che alla proposizione stessa, alla struttura apofantica, è

⁴⁵⁵ Cfr. , rimanendo nel contesto concettuale della critica aristotelica alla dottrina delle idee, *Metaph.* A9, 990a34-b2; 990b34-991a1; 991a8-14; 992b7-9.

⁴⁵⁶ Cfr. , ancora, a questo proposito, per la sua particolare chiarezza nell'indicare il confliggere della dottrina delle idee con la struttura e la funzione veritativa della ἀπόδειξις aristotelica, il già citato *An. post.* II 11, 77a5-9. Cfr. inoltre, come trattazione complessiva del tema della dimostrazione in Aristotele, M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1965, e inoltre Id. , *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi I*, Editrice Antenore, Padova 1975.

affidato da Aristotele il compito di dire il vero e il falso e quindi, proprio per questo, di rispecchiare la realtà⁴⁵⁷. Si è già parlato in precedenza della centralità della proposizione in generale all'interno dell'*Organon* e in particolare nel contesto degli *Elenchi sofistici*. Ora, la presenza della problematica del terzo uomo all'interno degli *Elenchi* stessi ci suggerisce, sulla base di un nesso testuale esplicito, di servirci della critica aristotelica alla dottrina delle idee allo scopo di tentare di sondare ancora più in profondità la concezione aristotelica della proposizione. La critica alla dottrina delle idee infatti, offrendoci tutte le ragioni addotte da Aristotele per rifiutare la visione platonica dell'essere ci indica anche le ragioni per le quali tale visione a suo avviso non può essere conciliabile con la concezione della proposizione come sede del vero e del falso. Se la dottrina delle idee risultasse rendere ragione e fondare il nostro modo di dire il vero e il falso verrebbe meno una ragione fondamentale per rifiutarla, anzi, a ben guardare, si potrebbe dire che cadrebbe *la* ragione fondamentale per rifiutarla. Ma essa, secondo Aristotele, non ne rende conto, non ha questa capacità fondativa, e questa, in base a quanto detto, è la principale ragione per rifiutarla, soprattutto perché, come s'è già avuto modo di osservare, l'orizzonte della ἀπόφανσις è per Aristotele intrascendibile⁴⁵⁸. La critica alla dottrina delle idee, dunque, della quale la questione del terzo uomo può probabilmente considerarsi uno degli aspetti più significativi proprio perché illustra nelle sue principali motivazioni il distacco dialettico del pensiero di Aristotele da quello di Platone⁴⁵⁹, appare in grado di mostrarci anche la genesi, ad un tempo logico-ontologica e storica, della concezione aristotelica della proposizione o, meglio, di ciò che noi dobbiamo sforzarci di vedere in profondità nella sua struttura per cercare di intenderla correttamente, soprattutto in relazione al senso che assume, in relazione ad essa, quel concetto di verità, e di falsità, che così peculiarmente la caratterizza⁴⁶⁰.

E' notevole, da questo punto di vista, il fatto che negli *Elenchi sofistici* la tematica del terzo uomo venga inserita all'interno della trattazione dei problemi

⁴⁵⁷ Cfr. *Cat.* 4, 2a7-10 e *De int.* 4, in part. 17a2-4, da connettere, per le implicazioni ontologiche, al contenuto generale di *Metaph.* Θ10.

⁴⁵⁸ Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

⁴⁵⁹ Va tenuto presente che l'argomento del terzo uomo, insieme con la critica all'argomento platonico che porta alle idee a partire dai predicati relativi, è parte integrante della critica aristotelica rivolta contro i λόγοι platonici considerati ἀκρβέστεροι: cfr. *Metaph.* A9, 990b15-17.

⁴⁶⁰ Indicazioni in questo senso da G. E. L. Owen, *The Platonism in Aristotle* cit. , pp. 21-26. Discutono le sue tesi, fra gli altri, W. Leszl, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee* cit. , pp. 274-277; E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit. in part. p. 212 e pp. 230-231; G. Fine, Owen, *Aristotle and the Third Man*, "Phronesis", XXVII (1982), pp. 13-33; F. A. Lewis, *art. cit.* ; A. Code, *On the Origins of some Aristotelian Theses about Predication*, in J. Bogen and J. E. McGuire edd. , *How Things are* cit. , pp. 101-131. Hanno rilievo in relazione al tema anche le osservazioni di M. Mignucci: cfr. Aristotele, *Analitici secondi, Organon IV*, a cura di M. Mignucci, *Introduzione* di J. Barnes, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 184-185, nota a commento del già citato *An. post.* II 11, 77a5-9.

legati alla λέξις e, più in particolare, di quelli, fra essi, che Aristotele percepisce e risolve sulla base di un confronto tra la sua concezione delle categorie e la capacità della λέξις di essere limpida espressione delle distinzioni, delle articolazioni, delle connessioni fra le categorie stesse che tale concezione propone. Infatti solo una visione corretta di ciò di cui la λέξις è espressione linguistica consente di vedere con chiarezza nella λέξις stessa quei difetti che sono tali proprio nella misura in cui consistono in parziali sconessioni tra le forme linguistiche e le forme ontologiche alle quali gli oggetti detti appartengono. Portando la questione del terzo uomo all'interno degli *Elenchi sofistici* Aristotele sottolinea la radicalità dei problemi proposti dalla λέξις e la necessità, per risolverli adeguatamente, di chiamare in causa con forza la sua visione generale dell'essere, richiamandone il momento dialetticamente fondativo, cioè la critica alla dottrina delle idee, e quindi le sue ragioni più profonde⁴⁶¹.

⁴⁶¹ Non va dimenticato a questo proposito il cenno con il quale Alessandro (Alex. *In Metaph.* 85, 9-11= *De ideis*, fr. 4) afferma che Eudemo nel suo Περὶ λέξεως avrebbe fatto uso della prima delle quattro esposizioni dell'argomento del terzo uomo riportate da Alessandro stesso: cfr. al riguardo W. Leszl, *Il "De ideis"* cit. , pp. 240-241 e *supra*, nota n. 168. I dati disponibili relativi al Περὶ λέξεως sono recati in F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft VIII*, Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1955, pp. 20-21, fr. 25-29 con commento alle pp. 84-87. La citazione di Alessandro costituisce il fr. 28. Importante però è anche il fr. 29, tratto dall'edizione Kühn di Galeno (cfr. *De sophisticis seu captionibus penes dictionem*, in *Claudii Galenii Opera Omnia*, editionem curavit G. C. Kühn, Lipsiae 1821-1833, vol. XIV, p. 590 e p. 593): qui Galeno dichiara che in Eudemo ci sono degli esempi, παραδείγματα, che, in assenza di ulteriori indicazioni da parte di Galeno stesso, possono essere intesi sia come esempi di tutti i sillogismi apparenti παρὰ τὴν λέξιν sia come esempi relativi solo a quelli παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, che sono gli ultimi da lui trattati. La lezione Εὐδήμου, accolta da Kühn e confermata da Gabler (*Galenii libellus de captionibus quae per dictionem fiunt*, tradidit G. Gabler, Rostock 1903), seguiti anche da R. B. Edlow, *Galen on Language and Ambiguity. An English Translation of Galen's "De Captionibus (On Fallacies)" with Introductory Text, and Commentary*, E. J. Brill, Leiden 1977, p. 102), è stata respinta da S. Ebbesen (cfr. Id. , *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistic Elenchi. A Study of post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, vol. II, p. 18), seguito da A. Schiaparelli (cfr. Ead. , *Galenus e le fallacie linguistiche* cit. , pp. 92 e 132), che preferiscono leggere Εὐ<θ>δήμου, con riferimento all'*Eutidemo* platonico. Questa scelta però non appare soddisfacente: infatti, la lezione Εὐ<θ>δήμου non è positivamente giustificata dai mss. e inoltre va tenuto presente che nell'*Eutidemo* non ci sono né gli esempi di tutti i sillogismi apparenti παρὰ τὴν λέξιν né c'è un esempio effettivamente relativo a quelli παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως. In entrambi i casi, quindi, il riferimento all'*Eutidemo* appare poco plausibile. Inoltre, il *De captionibus in dictione* è un'opera fortemente sistematica: sembra più probabile quindi che Galeno, aristotelico in logica, si riferisca a un trattato sistematico quale doveva essere il Περὶ λέξεως del peripatetico Eudemo, come fa Alessandro, piuttosto che a un dialogo platonico, privo, per la sua stessa impostazione, di intenti di esaustività. Dunque, nell'ipotesi, così motivata, che Galeno si riferisca a Eudemo, è possibile integrare la testimonianza di Alessandro. Infatti, possiamo dire, cosa che non risulta direttamente dal cenno di Alessandro, che nel Περὶ λέξεως ci sono sicuramente esempi dei sillogismi apparenti παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως e probabilmente anche di tutti quelli παρὰ τὴν λέξιν. Questo è un dato oggettivo che consente di ritenere che l'argomento di Eudemo sia uno di questi esempi e, tenendo conto di *Soph. el.* 22, molto probabilmente, confermando l'ipotesi di W. Leszl (cfr. *Il "De ideis"* cit. , p. 241), del primo gruppo. A questo punto, però, se l'argomento di Eudemo equivale alla prima esposizione di Alessandro, che è un variante concettualmente non differente dalla quarta, diventa fondamentale, come elemento per l'interpretazione di entrambe le esposizioni, quanto Aristotele dice in *Soph. el.* 22. Ciò costituisce un ulteriore spunto di riflessione sui rapporti fra problemi linguistici e problemi ontologici nel pensiero di Aristotele.

Della λέξις fa parte la struttura proposizionale, cioè la relazione fra nome e verbo in cui si manifesta linguisticamente la relazione logica fra soggetto e predicato. Questa relazione logico-linguistica viene fatta oggetto di riflessione da parte di Aristotele, che, per essa, non propone alcuna struttura alternativa né alcuna modifica⁴⁶². A suo avviso infatti la proposizione va usata così com'è, come ci è offerta dalla λέξις, ma soprattutto va compresa in termini logici e filosofici, cioè nel suo senso ultimo, nel quale si rivelano le sue possibilità veritative. Sopra s'è detto che per Aristotele la dottrina platonica delle idee non rende conto della proposizione, non è conciliabile con essa. Perché? Perché questa concezione di Platone, secondo l'interpretazione che ne dà Aristotele, che risulta particolarmente chiara nel luogo degli *Elenchi sofistici* a cui abbiamo finora fatto riferimento, ha l'effetto di rendere formalmente falsa qualsiasi proposizione che sia enunciata secondo le forme della ἀπόφανσις definite nel *De interpretatione*, cioè, nella prospettiva di Aristotele, secondo le uniche forme possibili. L'idea platonica infatti, nel suo essere ente intelligibile e trascendente⁴⁶³, non è nell'oggetto, non gli appartiene, non lo costituisce strutturalmente, e quindi ogni proposizione che attraverso la copula dica che il soggetto è il predicato, che il predicato cioè appartiene al soggetto e lo costituisce nel suo essere e nella sua pensabilità, risulta in linea di principio falsa, in quanto non capace di riflettere la realtà, di esserne la corretta proiezione linguistica. Accettare la prospettiva platonica, dunque, significherebbe secondo Aristotele rendere insignificante e strutturalmente ingannevole quella forma del dire, la proposizione, che a suo avviso, stando a quello che egli ci dice nel *De interpretatione*, è l'unica possibile, costituendo un orizzonte razionalmente intrascendibile. L'impossibilità in cui si trova la dottrina delle idee di giustificare questo insuperabile orizzonte logico-linguistico, che in quanto tale può essere solo spiegato e non discusso, costituisce per Aristotele la conferma della giustezza della sua prospettiva ilemorfica che, definendo l'ente come sinolo costituito dall'immanenza della forma nella materia, si propone come l'adeguato corrispettivo ontologico della struttura proposizionale, capace di porre le condizioni reali di una sua possibile verità, nella misura in cui ciò risulta impossibile per la concezione platonica dell'idea⁴⁶⁴. Con l'unione del predicato al soggetto per mezzo della copula, dunque, diventa formalmente possibile dire la

⁴⁶² Cfr. le considerazioni proposte in merito *supra*, B1b.

⁴⁶³ Cioè ente ideale, oggetto autonomo: cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, p. 153. Così sono intese da Aristotele le idee platoniche; per un'interpretazione diversa, che in relazione ad esse rende meno netto il concetto di trascendenza, cfr. soprattutto l'ormai classico *Platone e la dottrina delle idee* di sir David Ross (trad. it. a cura di G. Giogini, Il Mulino, Bologna 1989, 1^a ed. Oxford Clarendon Press, Oxford 1951) in part. pp. 291-313.

⁴⁶⁴ Cfr. per il concetto di sinolo in part. *Metaph.* Z 11, in part. 1037a25-b7; M2, 1077b5-11.

verità, perché il predicato è nel soggetto, gli appartiene, ne costituisce l'essere e quindi, attraverso l'universalità, anche la pensabilità. Per questo, come sopra ricordato, secondo Aristotele la μέθεξις è nulla: essa, infatti, mantenendo ferma la trascendenza dell'idea, non è in grado di creare le condizioni di possibilità della verità, le cui forme enunciative, apofantiche, sono non solo generalmente usate, ma anche riconosciute, e quindi non superate, da Platone, come risulta dal *Sofista*, nel quale a riguardarle è un breve cenno la cui mancanza di sviluppo e di coerente giustificazione teorica non può non apparire ad Aristotele, che lo riprende con ben altra ampiezza e articolazione nelle *Categorie* e nel *De interpretatione*, come un segno della strutturale incapacità del pensiero platonico di di renderne conto adeguatamente⁴⁶⁵. Questo compito è invece svolto in modo soddisfacente, secondo Aristotele, dalla concezione dell'ente come sinolo, che si afferma, come visione ontologica alternativa, sulla base della critica alla dottrina delle idee, la quale si pone quindi alla base non solo della visione dell'essere ma anche della logica e della linguistica di Aristotele⁴⁶⁶.

Quanto detto finora infatti suggerisce di svolgere qualche ulteriore considerazione. Innanzitutto va sottolineata la natura relazionale del sinolo, costituita in primo luogo, ma non solo, dalla presenza nella materia della forma. La forma, infatti, nel suo costituire l'ente individuale quanto alla sua struttura fondamentale, detta anche le condizioni alle quali gli accidenti possono riferirsi al soggetto. Il singolo uomo, ad esempio, è costituito bensì dal suo essere uomo, cioè animale razionale, ma questa sua forma, attualizzando la materia e rendendola visibile e pensabile in atto, consente che a questo ente possa appartenere un predicato come *conoscitore della grammatica*, non consentendo invece che ad esso possa appartenere un accidente come *volante* e facendo sì, d'altro canto, che un accidente come *colpito da un corpo contundente* prenda, se appartenente a un ente come un uomo, un significato che non avrebbe se si desse il caso che appartenesse a un altro ente, come un albero o una pietra⁴⁶⁷. Il sinolo è

⁴⁶⁵ Cfr. *supra*, nota n. 178.

⁴⁶⁶ Cfr. ancora *De int.* 4, 17a2-4, dove logica e linguistica sono aggregate dal concetto di verità in un'organica trattazione unitaria il cui senso può essere compreso dunque solo ponendola in relazione con l'ente rispecchiando il quale il λόγος è vero (e quindi è come vero: cfr. *Metaph.* E 4, 1027b17-23), essendo giustificati dalla struttura di *questo* ente i vari significati della verità e l'adeguatezza delle forme linguistiche nelle quali essa viene detta.

⁴⁶⁷ E' per la priorità dell'atto sulla potenza che si deve ritenere che l'ente in atto non sia in potenza qualsiasi cosa ma solo certe cose (cfr. *Metaph.* Θ5, 1047b35-1048a2), la cui pensabilità in termini di possibilità è fondata proprio sulla realtà attuale dell'ente, determinata dalla forma: cfr. *Metaph.* Θ8, in part. 1049b12-17. Dell'accidente non vi è ἐπιστήμη, perché essa è solo del necessario (cfr. *Metaph.* E2, 1026b2-1027a28), ma c'è comunque pensiero, non essendo l'accidente, in quanto possibile, irrazionale, non potendo, se attribuito con verità come predicato, contraddire la nozione del soggetto: cfr. *Top.* II 2, 109b30-38 (per il contenuto generale di *Top.* II si veda soprattutto O. Primavesi, *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1996). Cfr.

appunto questo insieme strutturato di relazioni, la cui complessità articola e rende pensabile l'unità dell'ente, che viene espressa, nel lessico aristotelico, dalla coppia di verbi εἶναι e ὑπάρχειν, dal significato convergente, dato che l'εἶναι copulativo, nell'indicare ciò che il soggetto è, esprime lo stesso contenuto che anche lo ὑπάρχειν esprime indicando ciò che al soggetto appartiene, affermando così da punti di vista diversi, che insieme si rivelano insuperabili, la natura intrinsecamente relazionale dell'ente⁴⁶⁸, le cui varie forme, corrispondenti ad

inoltre, *inter alia*, per la presenza significativa di λόγος a indicare la forma nel sinolo, e quindi, di conseguenza, la razionalità che essa vi infonde rendendolo strutturalmente pensabile, *Metaph. Z* 15, 1039b20- 1027a28.

⁴⁶⁸ Per l'unità del πρᾶγμα e la sua conoscibilità cfr. ad es. *Metaph. Z* 11, 1037a19-20 e il contenuto generale di *Z* 12. Quanto ad ὑπάρχειν, si tratta del verbo di cui Aristotele, in contesti molto tecnici (cfr. soprattutto *De int.* 7, 17a38-b3 e *passim* e *An. pr.* I 1, 24a16-22 e *passim*), preferisce servirsi per designare la relazione predicativa, equivalente, quanto all'oggetto logico che designa, a quella che prevede l'uso di εἶναι, con la differenza data dal fatto che con ὑπάρχειν si dice che il predicato appartiene al soggetto (B appartiene a A) mentre con εἶναι si dice che il soggetto è il predicato (A è B). *Appartenere* è una possibile traduzione, che si adotta seguendo A. Zadro (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Z., Loffredo, Napoli 1999); cfr. comunque, in relazione ai luoghi citati, *sussistere* (Aristotele, *De interpretatione*, a cura di E. Riondato, Antenore, Padova 1957) e *inerire* (Aristotele, *Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969). Negli *Elenchi sofistici* ὑπάρχειν ricorre proprio nel cap. 22, in 178a7-8 (qui Fait traduce con *convenire* e Zanatta con *essere presente*, il quale però, nel tradurre il luogo del *De int.* a cui ci stiamo riferendo, sceglie *appartenere*: cfr. Aristotele, *Della interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992), dove è posto in relazione con le articolazioni categoriali che costituiscono il fondamento della λύσις oggetto del capitolo, in coerenza col contenuto di *An. pr.* I 37, 49a6-9. Va notato che ὑπάρχειν già in Platone mostra di avere *anche* questo significato sia pure con connotazioni meno definite ma comunque significative in quanto capaci di rivelare almeno un abbozzo di analisi. Cfr. ad es. *Prot.* 345a 5-6, dove si accenna a un ὑπάρχειν πρῶτον che concettualmente deve precedere lo ὑπάρχειν ἔπειτα, ma anche *Phaed.* 269d 4-5, dove si propone un ὑπάρχειν φύσει volto a indicare ciò che caratterizza più autenticamente un soggetto. Cfr. inoltre *Parm.* 151a 6-7, dove ὑπάρχειν è usato impegnativamente per indicare l'appartenere dell'essere all'uno. Nei dialoghi sembra prevalere comunque abbastanza chiaramente l'uso intransitivo di ὑπάρχειν, volto a indicare l'esserci effettivo, il sussistere, come ad es. in *Resp.* 458a5, in *Tim.* 29b1 o in *Leg.* 903c 3-4 con significativa connessione col concetto di οὐσία. Aristotele, dunque, assume questo verbo da Platone, ne accentua moltissimo, all'interno dei testi sopra ricordati, il significato relazionale e se ne serve per descrivere ciò che accade all'interno della proposizione, cioè della struttura logico-linguistica che riproduce la struttura dell'ente. Questo fatto può essere visto come una testimonianza oggettiva, che si manifesta sul piano terminologico, dell'incidenza della critica alla dottrina delle idee nella fondazione della logica di Aristotele: l'uso così esplicito dello ὑπάρχειν relazionale ha la funzione di esibire semanticamente proprio ciò che non può essere costitutivo dell'idea platonica, cioè lo stare in un soggetto, l'appartenervi appunto come una sua proprietà e quindi in questo senso essere ad esso relativa (cfr. in questo senso anche *Metaph.* A9, 990b15-17 e *Alex. In Metaph.* 82, 11-83, 33= *De ideis*, fr. 3 Ross). Il proporsi di un verbo come ὑπάρχειν, dunque, trova la sua vera spiegazione non solo nell'esigenza di rispecchiare con un termine semanticamente idoneo l'unità intrinsecamente relazionale che il πρᾶγμα ha nella visione aristotelica ma anche nella consapevolezza del fatto che tale termine ha la capacità oggettiva, in rapporto a tale visione, di indicarne costantemente la genesi, che, data la sua natura dialettica, di questo uso del termine stesso costituisce la più radicale giustificazione. L'uso di ὑπάρχειν, che ha l'effetto di sostituire e nel contempo chiarire il senso di εἶναι all'interno della proposizione, si propone dunque come l'esito oggettivo sul piano terminologico del rifiuto radicale del μετέχειν platonico presente in *Metaph.* A9 (cfr. *supra*, note nn. 187 e 188), che vede nel μετέχειν stesso una relazione *impossibile*, cioè un'impossibile lettura relazionale dell'εἶναι delle idee, viste come idonee solo a essere dette da mere tautologie, apparendo, in definitiva, proprio per la natura del loro εἶναι ὄντως (cfr. ad es. *Soph.* 248a11) nella veste di molteplici riproduzioni dell'essere

altrettante possibilità semantiche, sono analizzate nelle *Categorie* e nei *Topici*, opere, come già si è notato, strettamente connesse fra loro in quanto entrambe volte, sia pure con modalità differenziate, a definire tutte le possibili forme della semanticità alle quali qualsiasi proposizione possa essere riconducibile⁴⁶⁹.

Va notato, a questo proposito, il fatto che l'uso, così caratteristico e pregnante, dello ὑπάρχειν aristotelico sarebbe privo di senso se si prescindesse, nel volerlo intendere, dalla critica alla dottrina delle idee, e in particolare da quel suo punto focale che è l'argomento del terzo uomo. Il verbo in questione, infatti, si ridurrebbe a illustrare un semplice rapporto linguistico, privo della capacità di esprimere il vero e il falso, che invece, nella prospettiva aristotelica, è intrinsecamente costitutiva della proposizione. E' perché la proprietà appartiene ontologicamente all'ente che è possibile che al livello logico linguistico il predicato appartenga al soggetto: se ciò non si desse, se cioè la realtà non fosse costituita dall'immanenza dell'universale, l'uso di ὑπάρχειν sancirebbe la necessaria falsità di ogni possibile proposizione, privata proprio dalla sua forma della possibilità di riflettere la struttura della realtà, mentre nella visione di Aristotele è proprio la sua forma che consente alla proposizione di essere sempre, in linea di principio, vera o falsa.

Tutto questo sembra trovare una significativa conferma nel fatto che un termine come ἐρμηνεία dà il titolo al trattato aristotelico al quale finora ci si è riferiti indicandolo, secondo una tradizione consolidata, col titolo latino *De interpretatione*⁴⁷⁰. Il termine in questione infatti ha nell'uso aristotelico

eleatico, incapaci di relazionarsi tra loro e con le cose empiriche delle quali pure dovrebbero costituire il senso. Per un'interpretazione tendente ad attenuare in qualche modo lo stacco netto ora individuato tra il μετέχειν platonico e lo ὑπάρχειν aristotelico, ottenuta osservando soprattutto il rapporto fra lo ὑπάρχειν stesso e il μετέχειν inteso come rapporto fra le idee, si veda l'articolata analisi di A. Zadro (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Z. cit. , pp. 60-67). Per una prospettiva diversa, che prescinde dall'osservazione dei presupposti ontologici dell'uso aristotelico di ὑπάρχειν, cfr. J. Barnes, *Grammar on Aristotle's Terms* cit. , in part. pp. 183-187.

⁴⁶⁹ Cfr. *supra*, paragrafo B2b.

⁴⁷⁰ Per quanto riguarda ἐρμηνεία, va osservato che il termine ricorre già in Platone (cfr. *Theaet.* 209a5, *Epin.* 984e2, *Resp.* 524b1-2), denotando un'area semantica affine, pur essendo certamente più generica e per nulla tecnicamente definita, rispetto a quella che, sulla base del contenuto del *De int.* , sembra attribuirgli Aristotele, che anche in questo caso, per quanto riguarda la scelta di termini importanti per il suo pensiero, sembra rifarsi a Platone, dal quale li accoglie mutandone il significato secondo modalità che all'analisi risultano variabili di caso in caso. Per il significato di ἐρμηνεία in Aristotele in relazione al *De int.* , il cui contenuto deve essere inteso come un insieme di connotazioni del significato del termine che ne costituisce il titolo, cfr. senz'altro Aristotele, *De interpretatione*. a cura di A. Zadro cit. , pp. 164-176. Nell'ambito dei *Soph. el.* il termine non compare direttamente, ma è presente il verbo che vi corrisponde, ἐρμηνεύειν, nel cap. 4, in 166b11, proprio in occasione della presentazione dei sillogismi apparenti παρά τὸ σχῆμα τῆς λέξεως. Qui il significato del verbo sembra senz'altro doversi collegare a quello che il sostantivo assume dal contenuto del *De int.* , aggiungendovi la connessione con le distinzioni categoriali, che sono strutturali quanto imprescindibili nel dire enunciativo e che nel *De int.* , che di ciò si occupa come i *Soph. el.* anche se da un punto di vista

un'intrinseca, e quindi imprescindibile, connotazione di tipo semantico, indicando l'operazione dell'esprimere o del tradurre, che implica strutturalmente la presenza tanto di un oggetto quanto di una forma espressiva nella quale tale oggetto viene ad essere rappresentato. Nel caso delle forme proposizionali distinte e poste variamente in relazione fra loro nel *περὶ ἑρμηνείας* tale oggetto dell'esprimere, che a questo esprimere impone un inevitabile impegno veritativo, è costituito dalla struttura stessa del *πρᾶγμα*, dell'ente, caratterizzata dalla presenza della proprietà *nell'ente* stesso. La proposizione è vista qui nel suo costituire una *ἑρμηνεία* perché traduce al livello logico-linguistico non un oggetto particolare ma la struttura generale dell'oggetto cioè, aristotelicamente, il suo essere sinolo, che è costitutivo di ogni ente possibile. Ogni ente, proprio in quanto sinolo, ha una *sua* forma, che ne costituisce l'essenza, e degli accidenti, che, per così dire, narrano la *sua* storia, ma la struttura del sinolo, cioè la forma dell'essere ente, è la stessa per tutti gli enti possibili, ed è questa realtà formale che viene espressa nelle forme proposizionali del *De interpretatione*, nel cui ambito dunque la natura formale della trattazione non è tale in quanto priva di semanticità, il che contraddirebbe il suo stesso senso, indicato, come sopra s'è detto, dal titolo, ma piuttosto in quanto esprime la forma generale degli enti.

Viene a rivelarsi in questo modo la natura peculiare della logica di Aristotele, che non deve essere intesa come un sistema di pure relazioni concettuali ma piuttosto come una rappresentazione articolata delle strutture generali della realtà. Questo fatto impone, di conseguenza, un'applicazione molto cauta ad essa dell'idea di formalità, che non può essere fatta consistere in un prescindere dal contenuto ma piuttosto nell'avere un contenuto formale che non può che essere, nel senso che finora si è cercato di chiarire, un contenuto ontologico, dotato di caratteristiche peculiari e quindi di altrettanto peculiari virtualità fondative. Se può considerarsi questa la natura della logica di Aristotele, non si può non ribadire quanto si è venuti finora dicendo, e cioè che l'elemento che va pensato come suo fondamento ultimo è costituito dalla critica alla dottrina platonica delle idee, nella quale si trovano, dialetticamente articolate, le ragioni profonde della visione dell'essere di Aristotele e quindi, di conseguenza, anche della genesi della concezione del *λόγος* a cui è assegnato il compito di esserne espressione, che Aristotele stesso cerca di modellare nei termini di un accurato, e veritativo, isomorfismo, che ha nella proposizione la sua struttura portante.

B3b. Elenchi sofistici e retorica: alcune osservazioni.

diverso, non vanno considerate come assenti ma piuttosto come implicite. Quanto alla presenza di *ἑρμηνεύειν* nei *Soph. el.* cfr. *infra*, cap. 4, nota n. 21 per qualche ulteriore osservazione.

Fino a questo momento si è parlato degli *Elenchi sofistici* ponendoli in connessione, oltre che con la *Metafisica*, punto di riferimento sempre imprescindibile, soprattutto con le altre opere dell'*Organon*, che è certamente l'ambiente naturale entro cui muoversi subito per mettere in evidenza gli elementi strettamente necessari per tentare di illustrare la natura dell'opera della quale ci stiamo occupando. E' possibile comunque, per metterne a fuoco qualche altro aspetto significativo, osservare alcune caratteristiche delle relazione fra gli *Elenchi sofistici* e un'opera collocata dalla tradizione al di fuori dell'*Organon*, la *Retorica*, che però è molto vicina, per il suo contenuto, alle opere che dell'*Organon* fanno parte, alle quali, peraltro, fa esplicitamente riferimento in più d'una occasione⁴⁷¹.

Si può affermare innanzitutto che l'atto costitutivo dell'argomentazione sofistica, nel suo darsi concreto di fatto storico, è di natura retorica, anche se non viene considerato esplicitamente in questo senso negli *Elenchi sofistici*, che tendono a occuparsi più specificamente della struttura logica delle argomentazioni considerate, cioè di quello che hanno di non storico.

L'atto costitutivo in questione, della cui natura sappiamo qualcosa dalla *Retorica*, è l'identificazione corretta dell'interlocutore, che per il sofista è assolutamente essenziale in funzione del particolare tipo di persuasione che intende realizzare: senza l'ignoranza dell'interlocutore, infatti, non si può realizzare effettivamente l'inganno sofistico, che è appunto il tipo di persuasione a cui il sofista mira. Ciò può essere compreso, d'altro canto, tenendo presente il senso che Aristotele conferisce agli *Elenchi*, ai quali di fatto assegna lo scopo primario di creare un interlocutore non ignorante⁴⁷². Si può dunque semplicemente affermare che un lettore che abbia assimilato il contenuto degli *Elenchi sofistici* è per il sofista il peggiore interlocutore possibile, e quindi, sofisticamente, sarebbe un errore avviare con lui una discussione, perché nessun inganno, nessuna persuasione riuscirebbe. Il risultato, di conseguenza, sarebbe contrario a quello auspicato, che è costituito dalla vittoria foriera di fama e guadagni⁴⁷³. Essa identifica il sofista in termini non logici, ma storici, e quindi in termini di $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, come soggetto etico capace di proporsi dei fini e di attuare dei mezzi per conseguirli in determinate circostanze reali. L'errore del sofista nel caso prospettato, che è dunque un errore pratico consistente nel non saper raggiungere

⁴⁷¹ Cfr. per gli *Analitici secondi*, *Rhet.* I 2, 1356b9-10; per gli *Analitici primi* 1357a29-30, b24-25; II 25, 1403a4-5, 12. Per i riferimenti ai *Topici*, cfr. I 1, 1355a28-29; I 2, 1356b12-13; II 22, 1396b3-4; II 23, 1398a28-29; II 25, 1402a34-35; II 26, 1403a31; III 18, 1419a24-25.

⁴⁷² Cfr. *Soph. el.* 1, 164b25-27. Per il nesso fra retorica e persuasione, cfr. *Rhet.* I 2, 1355b25-26. Per una visione d'insieme sul contenuto generale della *Retorica* cfr. Aristotele, *Retorica e poetica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 2004.

⁴⁷³ Cfr. *Soph. el.* 11, 171b25-27. Gli eristi invece disputano $\tau\eta\varsigma \nu\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon$.

uno scopo prefissato, è da interpretare però, più specificamente, come un errore tipicamente retorico, avendo a che fare, come s'è detto, con la mancata persuasione⁴⁷⁴. Non si tratta di un errore logico, perché precede l'inizio dell'argomentazione, e non è neanche un errore dialettico nel senso più lato del termine, perché al dialettico descritto nei *Topici* interessano proposizioni e problemi, non la persona dell'interlocutore, soprattutto in ordine alla volontà di ingannarlo, che nel dialettico autentico non sussiste affatto⁴⁷⁵. Il sofista considerato da Aristotele, dunque, è proprio costituito, come figura degna di essere studiata, dal fatto di astenersi dall'errore in questione, cioè di compiere un atto preliminare che sta di diritto nell'ambito generale della retorica e che negli *Elenchi sofistici* è lasciato nella condizione della implicitezza. In altri termini, si può affermare che, se è rilevante per Aristotele parlare di argomentazione sofistica e non semplicemente di argomentazione apparente, cioè parlare in termini non soltanto logici ma anche storici, è in virtù del fatto che, storicamente, c'è chi, animato da uno scopo fraudolento, compie correttamente un atto tipicamente retorico quale quello di s'è detto ora.

E' possibile osservare attraverso alcuni passaggi il modo in cui, nel rapporto tra il sofista e la retorica, questa dimensione delle scelte e delle intenzioni si intreccia con la dimensione logica. In un luogo della *Retorica*, infatti, a proposito di entimemi definiti non sillogistici che rappresentano la versione retorica di un tipo di sillogismi apparenti recati negli *Elenchi sofistici*, Aristotele dichiara che essi sono stati risolti negli *Analitici primi*, assicurandoci quindi la paragonabilità sul piano formale dei due ambiti⁴⁷⁶. Va detto infatti che il carattere non sillogistico degli entimemi non consiste qui nel fatto che essi non sarebbero sillogismi, perché in effetti secondo Aristotele gli entimemi sono sillogismi di un certo tipo⁴⁷⁷. Il carattere non sillogistico indica piuttosto il fatto che questi entimemi sono tali per cui, qualora la loro struttura formale venga esplicitata e portata in piena visibilità, risultano non dotati di validità logica, e dotati invece della struttura logica solo apparentemente valida che, nelle sue varie forme possibili, è l'oggetto specifico degli *Elenchi sofistici*. Questa espressione, *non sillogistico*, viene dunque usata in un senso sostanzialmente uguale a quello in cui

⁴⁷⁴ A proposito della connessione fra il sillogismo sofistico e la persuasione, cfr. già, sia pure in un contesto concettuale molto diverso, S. Bonaventura, secondo il quale *sophisticatio est persuasio ordinata ad decipiendum* (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, Quaracchi 1882-1902, vol. II, p. 498, arg. 3).

⁴⁷⁵ Sofista e dialettico non hanno la stessa προαίρεσις: cfr. *Rhet.* I 1, 1355b17-21.

⁴⁷⁶ Cfr. *Rhet.* II 25, 1403a2-5. In proposito cfr. *supra*, paragrafo B1d, nota n. 129. A proposito dell'entimema, cfr. M. F. Burnyeat, *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, in A. Okseberg Rorty ed., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley 1996, pp. 88-115.

⁴⁷⁷ Cfr. *Rhet.* I 2, 1356b4-5; II 24, 1400b36-1401a1.

la si usa negli *Elenchi sofistici*. Tenendo conto anche di quanto detto ora, si può aggiungere qualche altra considerazione. S'è detto che l'entimema apparente è tale perché, svolto, cioè, per così dire, fatto espandere fino a raggiungere compiuta forma sillogistica (intesa in senso esteriore, come struttura visibile), rivela di non avere forza sillogistica, cioè di essere dotato di un'ossatura solo apparentemente sillogistica. Nonostante questo, però, l'entimema apparente di fatto è inserito nella retorica come sua parte integrante, anche se Aristotele stesso, nel contesto della sua articolata esposizione, si lascia sfuggire una valutazione di fondo dal carattere fortemente negativo, se non sull'entimema apparente in generale, certamente su uno dei modi del suo proporsi⁴⁷⁸. La cosa notevole è che la sua persuasività viene in realtà a coincidere con l'inganno, ponendosi quindi nella posizione di massima distinguibilità dalla validità⁴⁷⁹. L'entimema apparente, però, nonostante questo, è comunque persuasivo, e quindi di fatto interno alla τέχνη retorica. Colui che è ingannato infatti è, sia pure in una maniera particolare, persuaso, accettando e credendo valido l'entimema apparente: pensare che egli sia persuaso non credendolo valido e non accettandolo è infatti contraddittorio, dato che la persuasione nasce proprio dall'essere a torto o a ragione convinti del valore degli argomenti proposti a sostegno della tesi, che di per sé non è immediatamente persuasiva: se lo fosse risulterebbe non solo inopportuno ma addirittura superfluo l'intervento del retore, il quale, dal canto suo, non userebbe l'entimema apparente se non fosse persuasivo. La situazione dell'entimema apparente, quindi, è diversa da quella del sillogismo apparente, la cui apparenza è di per sé sufficiente a farlo escludere dall'ambito della logica. L'ammissibilità alla logica, infatti, è legata intrinsecamente alla validità, e a nient'altro: per questo il sillogismo apparente è fuori dalla logica, e la trattazione che Aristotele ne fa negli *Elenchi sofistici* ha lo scopo esclusivo di indicare le motivazioni della sua esclusione. Lo scopo istituzionale costituito dalla persuasione, invece, ha l'effetto di far entrare di diritto il sillogismo apparente nella retorica col ruolo di nucleo pseudologico, formalmente ben riconoscibile, dell'entimema apparente, col risultato di consentire di vedere negli *Elenchi sofistici* un elemento costitutivo della retorica, trovandosi in essi le ragioni definitive, che devono essere conosciute dal detentore della τέχνη, dell'inconsistenza, logica e non retorica, degli entimemi apparenti⁴⁸⁰. In questo senso gli *Elenchi sofistici* si qualificano come un luogo nel quale, per così dire, si sovrappongono settori di due materie peraltro ben distinguibili, caratterizzate entrambe dalla tensione sussistente fra il protagonista storico considerato,

⁴⁷⁸ Cfr. *Rhet.* II 24, 1402a24-28.

⁴⁷⁹ A differenza dell'entimema reale: cfr. *Rhet.* II 23

⁴⁸⁰ Cfr. *Rhet.* I 2, 1356a3-4.

rispettivamente il retore e il sofista, e le forme strutturali, oggettive e inevitabili, che l'agire nella storicità dei due protagonisti in questione non può non dimostrare, nel suo proporsi, come costitutive di sé. I due protagonisti in realtà si distinguono, e si distinguono per il fine oggettivo, e distintivo, che la loro attività strutturalmente possiede. Ciò che giustifica l'esistenza della retorica è la ricerca dei mezzi idonei all'ottenimento della persuasione di un determinato uditorio. Tutto ciò che si trova in questa condizione è oggettivamente tecnico. Dunque il retore *può* usare l'entimema apparente tutte le volte in cui esso è mezzo idoneo al suo scopo specifico. Può: non deve. Egli infatti può benissimo usare, ad esempio, un entimema basato su una prova, che è definito da Aristotele sillogistico, e quindi ottenere lo scopo della persuasione per mezzo di un entimema che, svolto nella condizione più ampia dell'esplicitzza sillogistica, risulta oggettivamente necessario⁴⁸¹. Il sofista invece *deve* usare il sillogismo apparente, perché il suo scopo specifico, è l'inganno, foriero di fama e guadagni o di vittoria⁴⁸². Deve: se ci si trova di fronte a chi non lo fa, cioè a chi usa un sillogismo valido, non ci si trova di fronte a un sofista, e la stessa cosa accade quando qualcuno *crede* di usare un sillogismo valido che in realtà è apparente: in questo caso infatti costui non inganna ma si inganna e, dialogando, inganna non volendo ingannare, e infatti chi si trova in questa condizione non solo non è sofista ma è piuttosto l'interlocutore ideale del sofista, cioè colui che non sa distinguere fra un sillogismo reale e un sillogismo apparente. Questa distinzione apre la strada a una casistica significativa: il retore che voglia difendere con un entimema apparente una tesi che sa falsa o che considera oggettivamente ingiusta è retore perché usa l'entimema, che è un sillogismo abbreviato, ma è anche, oggettivamente, sofista, perché inganna consapevolmente nello stesso modo in cui lo fa il sofista. D'altro canto, il retore che difende una tesi che ritiene giusta o vera con un entimema apparente, giudicato lo strumento più efficace in relazione al suo uditorio, è retore ma non sofista, come è retore ma non sofista il retore che difende una tesi che errando ritiene giusta o vera con un entimema apparente. Queste distinzioni servono a provare a mettere in evidenza i due piani che nella trattazione aristotelica di queste materie sono strutturalmente connessi fra loro in una maniera che sembra costituire un approccio peculiare, tipico, alla realtà intesa, in termini aristotelici, come oggetto di vera e propria conoscenza: si tratta del piano etico, quello delle *προαιρέσεις* possibili, definibili nei loro rapporti a prescindere dai soggetti empirici che storicamente le possono attuare, e del piano logico, quello costituito dal *λόγος* e dalle sue strutture oggettive, riconoscibili come

⁴⁸¹ Cfr. *Rhet.* I 2, 1357b1-21.

⁴⁸² Cfr. *supra*, nota n. 207.

tali⁴⁸³. Le identità del sofista e del retore non vengono proposte da Aristotele come veramente comprensibili sulla base dell'analisi e della narrazione di fatti storici individuali e irripetibili, perché questi, come tali, si propongono come oggetti di conoscenza in quanto materia, non in quanto forma: sono cioè fenomeno, non fondamento, il quale è invece visibile, o meglio intelligibile, nelle categorie strutturali dell'etica e della logica, che costituiscono dei veri e propri τόποι immanenti alla prassi, della quale costituiscono le regole e i limiti, cioè l'intrinseca razionalità. E' il rientrare e il non rientrare in tali luoghi che definisce il senso dell'agire e quindi l'identità formale del soggetto di volta in volta considerato, il quale, a prescindere dalla sua concreta identità storica narrabile solo secondo accidenti, tale identità formale può di volta in volta mutare risultando comunque sempre strutturalmente comprensibile, cioè rispondente a regole la cui natura è indicata dalle opere sulle quali stiamo riflettendo secondo una prospettiva di confronto legittimata dal fatto che Aristotele stesso la propone, direttamente e indirettamente⁴⁸⁴. L'analisi della struttura razionale dell'uomo, della quale fanno parte con uguale diritto tanto la προαίρεσις quanto le forme strutturali del λόγος, si propone direttamente come strumento per cogliere ciò che di universale, cioè, in termini aristotelici, di veramente conoscibile, c'è nella storicità, nella quale Aristotele si sforza di trovare forme di razionalità, con gli individui a fare da materia e il λόγος a costituire il senso del loro agire, rispetto al quale essi, se guardati nella prospettiva di Aristotele e quindi con da un occhio che voglia e sappia vedere καθόλου, non si costituiscono come eccezioni ma solo come esempi, manifestazioni, che rispondono agli schemi formali che la razionalità individua per loro, rendendoli così autenticamente pensabili.

C. RIFLESSIONI CONCLUSIVE SUL PROTAGONISTA DELL'OPERA.

C1. La definizione del sofista.

C1a. *La definizione aristotelica.*

E' possibile affermare che il primo capitolo degli *Elenchi sofistici* reca in sé una definizione fondamentale del sofista, che può essere messa a fuoco adeguatamente tenendo presente quanto detto finora. E' opportuno qui puntare l'attenzione sugli aspetti che, da questo punto di vista, si configurano come essenziali, cogliendoli nel contesto della stesura aristotelica, che è piuttosto complessa e non si propone esplicitamente come una definizione del sofista ma piuttosto, più in generale, come un'esposizione che comincia a dare delucidazioni

⁴⁸³ Cfr. *Rhet* I 1, 1355b17-21, dove con molta chiarezza si propone questa impostazione a proposito dei rapporti fra dialettico e sofista.

⁴⁸⁴ La tematica degli entimemi apparenti di *Rhet* II 24 oggettivamente si rifà agli *Elenchi sofistici*, al cui interno vi è, a conferma, il richiamo alla *Retorica* di 5, 167b8-9.

sugli elementi fondamentali di tutta la trattazione⁴⁸⁵. In questa definizione l'elemento che va considerato fondamentale è costituito dalla nozione di sillogismo, connessa con quella di elenco, che Aristotele mette bene in chiaro in 164b27-165a3, dopo aver affermato in 164a23-24 che il darsi tanto di sillogismi reali quanto di sillogismi apparenti costituisce un fatto evidente (φανερόν), fornendo come motivazione di esso, dopo una lunga digressione costituita da un'analogia esemplificativa (164a24-b24), l'ignoranza (διὰ τὴν ἀπειρίαν, 164b26). Viene chiarito innanzitutto, dunque, l'elemento logico nel quale vanno a confluire le azioni concrete di soggetti reali, la presenza dei quali si intuisce sulla base della presenza del fattore soggettivo che consente l'apparenza, cioè l'ignoranza, senza la quale l'apparenza stessa non si darebbe e la cui rimozione è di fatto lo scopo dell'opera. L'ignoranza infatti è una condizione reale dell'uomo, inteso come singolo uomo, cioè come uomo storico che non è attualmente in possesso della conoscenza, ma piuttosto nella condizione di tendere strutturalmente ad essa. Infatti, proprio nella misura in cui sono soggetti razionali, gli uomini tendono per natura al sapere⁴⁸⁶. Il tendere al sapere, quindi, è una condizione ontologicamente costituita (φύσει) per l'uomo, non un prodotto storico. Le condizioni storiche possono favorire o meno questa tendenza, non produrla, poiché essa è l'esito del sussistere essenziale della razionalità intesa come fondamento specifico dell'uomo, intelligibile e immanente. L'ignoranza quindi nella peculiare prospettiva aristotelica è una possibilità ontologica legata alla natura essenziale dell'ente di cui si parla, prima di essere un fatto che si riscontra o meno nel contesto dei dati empirici. Assumendo questo punto di vista si può comprendere meglio anche quanto Aristotele afferma in 165a3-19, luogo nel quale riconduce a una causa di ordine logico-ontologico, costituita dalla differenza tra le cose e i nomi, il fatto che ci possa essere chi si sbaglia scambiando per reale un sillogismo apparente, cioè, in definitiva, il fatto che ci possa essere ignoranza⁴⁸⁷. Dunque, la definizione finora stabilisce il sussistere di quella che possiamo chiamare una διαίρεσις tra un fatto logico (il sillogismo) e la sua apparenza (il sillogismo apparente), giustificata da una motivazione ontologica (il tendere al sapere dell'uomo, che implica la possibilità dell'ignoranza) e a una logico-ontologica (il rapporto complesso fra cose e nomi). A questo punto, e su queste basi, Aristotele è in grado di concentrare la sua attenzione sul ramo della διαίρεσις costituito dal sillogismo apparente. In

⁴⁸⁵ Cfr. cap. 1, 164a20-22.

⁴⁸⁶ Cfr. *Metaph.* A 1, 980a1: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀπέγονται φύσει. Sulla naturalità dell'ignoranza e dell'errore, cioè sul loro essere una possibilità ontologica, intrinsecamente connessa alla natura e all'esercizio della razionalità, cfr. *De an.* III 3, 427b10-15: . . . διανοῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος.

⁴⁸⁷ Cfr. in proposito quanto detto *supra*, nel paragrafo B1b.

165a19-24 vengono fatte delle affermazioni che riguardano il comportamento dell'uomo, la prassi. Ma non sono di natura storico-descrittiva. Aristotele infatti non fa altro che dire che, essendoci sillogismo reale e sillogismo apparente, ed essendo l'uomo, in quanto soggetto razionale, strutturalmente capace di scegliere, ne consegue che ci può essere chi sceglie il secondo piuttosto che il primo. Ma questa realtà non viene indicata come un vero e proprio fatto storico: non ci sono nomi, date, fatti specifici. Non c'è nulla di veramente narrato: nulla, quindi, che si riferisca alla effettiva storicità della sofistica, cioè, meglio, alla storicità della sofistica quale può essere intesa secondo una prospettiva storiografica attuale, nostra. C'è soltanto l'indicazione di una possibilità intrinseca della natura umana, vista in modo completo, cioè nelle virtualità teoretiche e pratiche che la razionalità comporta⁴⁸⁸. Infatti, l'uomo sceglie in base ai fini, e chi sceglie l'apparenza non può avere come fine la verità, quindi ne deve avere un altro, che infatti è il guadagno⁴⁸⁹. Dunque, il guadagno è il fine definitivo, che potremmo dire, con Aristotele, architettonico, rispetto al quale la sapienza apparente è scelta come fine intermedio, cioè, in effetti, come mezzo⁴⁹⁰. La sapienza apparente, poi, consiste tecnicamente, formalmente, nel sillogismo apparente, che in realtà, come già si è notato, è frutto di una conoscenza reale, che è la sola a consentire la scelta consapevole fra sillogismo reale e sillogismo apparente, e quindi a far sì che il sofista effettivamente inganni, a patto che incontri un interlocutore che, sulla base della sua ἀγνοια, scambi per reale il sillogismo apparente e quindi scambi per reale la sapienza del sofista in relazione all'oggetto del sillogismo stesso. L'inganno è utile al sofista per aumentare indefinitamente il numero di occasioni nelle quali dimostrarsi sapiente: ciò consolida la sua fama, e i guadagni che ne conseguono. In 165a28-31 tutto questo è detto sotto il segno della necessità (ἀνάγκη, 165a28) e secondo una terminologia che stabilisce inequivocabilmente una connessione stretta con le opere di etica: ciò che viene, appunto, detto, non è infatti la narrazione di una vicenda quanto piuttosto l'illustrazione di un meccanismo etico di propositi, mezzi e fini che ha come esito abbastanza chiaramente distinguibile una destoricizzazione dell'oggetto della trattazione, che si attua proprio in quanto la trattazione stessa viene tutta ancorata, come sopra detto, alle specifiche condizioni ontologiche strutturali, cioè formali, alle quali il soggetto della πραγματεία è riconducibile⁴⁹¹. La cosa può essere osservata anche da un altro punto di vista. Prendendo in considerazione un luogo del cap.11°,

⁴⁸⁸ Cfr. *Eth. nic.* VI 2.

⁴⁸⁹ Cfr. 165a22, χρηματιστής.

⁴⁹⁰ Cfr. *Eth. nic.* I 1, 1094a13-22.

⁴⁹¹ Cfr. 165a28, βουλομένους; 165b29, πρὸ ἔργου; 165b31, προαίρεσιν. In proposito cfr. in part. *Eth. nic.* III 4-5. Da notare l'esclusivo legame stabilito fra προαίρεσις e razionalità III 4, 111b12-13: οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός.

171b25-34, si può notare che Aristotele distingue sofisti ed eristi sulla base dello scopo architettonico che ciascuna delle due categorie persegue. I sofisti adottano il sillogismo apparente per ottenere fama di sapienti e guadagni relativi, che costituiscono il fine ultimo, mentre gli eristi adottano il sillogismo apparente per ottenere la vittoria e la soddisfazione, fine ultimo che la vittoria stessa, in sé, offre. La differenza tra le due categorie in questione sta soltanto in questo, perché le forme del sillogismo apparente alle quali si riconduce l'argomentare di entrambe sono le stesse, e infatti vengono trattate in modo assolutamente unitario da Aristotele. Tenere presente questo aspetto è molto importante per comprendere chi è in realtà il vero protagonista dell'opera: non si tratta, a ben guardare, né del sofista né dell'erista, ma piuttosto di un soggetto umano qualunque, teoricamente definibile come colui che, sussistendo il sillogismo reale e il sillogismo apparente, e potendo egli scegliere consapevolmente, sceglie il secondo, e quindi sceglie l'inganno in quanto funzionale a un fine qualsiasi che veda l'inganno stesso come mezzo razionale per il suo conseguimento. Chiunque sia riconducibile sotto questa figura costituita logicamente e ontologicamente è considerabile come protagonista dell'opera, individuabile perché inevitabilmente userà una delle forme descritte, smascherabile perché per ciascuna di esse esiste una soluzione. Agli occhi di Aristotele il sofista e l'erista intesi in senso storico hanno fatto emergere nella specifica storicità della *polis* questa possibilità strutturale nell'uomo, cioè nel pensiero che dell'uomo è la più intima φύσις, contribuendo in un modo negativo ma utile, anche se non strettamente necessario, alla consapevolezza che il pensiero stesso ha di sé. Si può dire che il modo in questione è stato negativo, perché caratterizzato dall'inganno, utile, perché ha fatto da stimolo rendendo urgente il problema, non strettamente necessario, perché le forme del sillogismo apparente sono tutte determinabili formalmente conoscendo pensiero e linguaggio, a prescindere dalla loro utilizzazione da parte del sofista o erista che sia, il quale, come s'è detto, in quanto personaggio storico si defila dalla scena, lasciando il posto alla semplice definizione aristotelica, *utilizzatore di sillogismo apparente* (γένος) *per scelta consapevole* (διαφορά), che risulta, come si è osservato, dai luoghi sopra citati e che, nel suo essere puramente funzionale, indica la sofisticità in sé, della quale egli è essenzialmente un esemp.

C1b. *L'altra definizione.*

Concentriamo l'attenzione su Platone, che, per la comprensione di Aristotele, infatti, costituisce certamente il punto di riferimento più importante: quanto è stato detto sui sofisti dopo Aristotele, infatti, non può evidentemente aver influenzato Aristotele stesso, il quale, d'altro canto, fra i contemporanei e i

predecessori aveva come interlocutore fondamentale proprio Platone⁴⁹². Di quest'ultimo, comunque, in questa sede è importante osservare soprattutto il modo di impostare e sviluppare il ragionamento che conduce alla definizione, cioè un aspetto che può considerarsi generalmente formale, ancor più che le puntuali corrispondenze di contenuto fra quanto Platone stesso ha modo di affermare e la definizione proposta da Aristotele che è stata oggetto del tentativo di analisi svolto nel paragrafo precedente. Il dialogo certamente più significativo da questo punto di vista è il *Sofista*, nel cui ambito il tentativo di definizione del sofista è esplicito e costituisce il tema principale. Vi è un altro dialogo platonico, l'*Eutidemo*, a ragione considerato il più vicino agli *Elenchi sofistici*, ma esso è da prendersi in considerazione con una certa utilità più per l'esposizione che fornisce di talune argomentazioni apparenti che per le indicazioni che offre a proposito della definizione del sofista o dell'erista. All'inizio di questo dialogo, infatti, i due eristi che sono al centro di esso, Eutidemo e Dionisodoro, vengono da Socrate non veramente definiti ma semplicemente descritti nel loro agire, quello che li ha resi famosi e la cui descrizione serve a introdurli come personaggi del dialogo. Essi dunque non vengono definiti concettualmente: vengono piuttosto raccontati, si potrebbe dire, in termini fenomenologici⁴⁹³. Questo aspetto va messo in rilievo, perché, soprattutto dal punto di vista platonico, è molto importante: infatti, una descrizione relativa a individui storicamente determinati non costituisce platonicamente una spiegazione, mentre una definizione deve avere, per dirsi tale, proprio questo requisito, che una descrizione non possiede in quanto propone solo l'insieme problematico dei dati di partenza, non il *συνιέναι* che li comprende. Molto diversa è la situazione del *Sofista*, dialogo tutto costruito intorno allo sforzo di arrivare a una definizione platonicamente significativa, cioè capace di spiegare il suo oggetto, di indicarne il senso. Qui il sofista non è presente come personaggio e quindi non è fatto agire drammaticamente né è descritto da Platone come capita a Eutidemo e a Dionisodoro nell'*Eutidemo*. Il problema è la definizione della sua natura, e Platone si avvicina ad essa per approssimazioni successive, nelle quali la presenza di astrazione, cioè di idealità, e quindi, platonicamente, di forza esplicativa, cresce sempre di più. E' giusto osservare che, considerandone struttura e ragioni, si può interpretare la definizione del sofista nel *Sofista* come uno spunto scelto da Platone in quanto particolarmente qualificato per impostare la trattazione dei grandi problemi logico-ontologici la cui soluzione sta a fondamento del platonismo nel suo svilupparsi e distaccarsi criticamente

⁴⁹² Cfr. ad es. quanto si è osservato *supra*, nel paragrafo B3a.

⁴⁹³ Cfr. *supra*, paragrafo B1b per considerazioni analoghe da diverso punto di vista.

dalla filosofia di Parmenide⁴⁹⁴. Questa prospettiva, se accettata, rende ancora più significativa la definizione in questione. Infatti, la definizione come consapevole produttore di apparenze attraverso i discorsi, che costituisce il punto d'arrivo dello svolgimento della ricerca platonica⁴⁹⁵, è resa pensabile dalla struttura dei rapporti fra essere, non essere e apparire, che costituiscono le condizioni di possibilità logico-ontologiche del proporsi di quel "fatto del pensiero" che è costituito dall'atteggiamento sofistico, strutturalmente basato sul contrasto fra realtà e apparenza. Per definire spiegandolo un oggetto come il sofista bisogna quindi sciogliere il nodo costituito dal rapporto fra essere, non essere e apparenza, perché è proprio lo scioglimento di questo nodo che definisce le condizioni di possibilità della sofistica, cioè la sua pensabilità in termini platonici. Il sofista infatti per Platone è κατιδέϊν παγχάλεπος (236d1) non tanto per la complessità storica del movimento di cui fa parte quanto piuttosto per le ardue questioni logico-ontologiche che chiama in causa nel momento in cui la sua problematicità di oggetto di riflessione viene decisamente radicalizzata⁴⁹⁶. La definizione quindi sembra voler essere, per così dire, *a priori*, mirando a stabilire come è possibile la sofistica, cioè come è possibile pensarla autenticamente. Ottenuto questo risultato, la storicità, che ha fornito gli spunti problematici della ricerca, può essere vista, in relazione alla ormai compresa possibilità logico-ontologica, come semplice attuazione eventuale, nobilitata, cioè resa razionale, dall'assolutezza della sua radice intelligibile, e nello stesso tempo ridotta alla condizione di un fatto, la cui realtà, peraltro indiscutibile nel suo essere costituita dal darsi storico, non è comunque in grado di fornire da sola gli elementi autenticamente razionali per la sua, pure possibile, comprensione. Sembra esserci, dunque, una certa omogeneità fra l'impostazione della definizione aristotelica illustrata nel paragrafo precedente e quella platonica. E' importante, comunque, a questo punto, fornire delle precisazioni. E' chiaro in primo luogo che va sempre tenuta presente la critica aristotelica alla dottrina platonica delle idee⁴⁹⁷. Essa propone, ovviamente, una differenza di fondo tra Platone e Aristotele, ma è comunque certo che questa differenza, proprio perché si basa su una critica, si determina anche come dipendenza, che si caratterizza secondo vari e diversi aspetti, uno dei quali è quello che si vuole analizzare in questa sede. Appare abbastanza chiaro che, nel voler definire un fatto come la sofistica, Aristotele non sente eccessivamente il

⁴⁹⁴ Cfr. a questo proposito in part. quanto afferma F. Fronterotta in Platone, *Sofista*, a cura di F. F. cit. , pp. 20-34 e 65-75.

⁴⁹⁵ Cfr. *Soph.* 268 c-d.

⁴⁹⁶ Cfr. *Soph.* 236d 9-e 3: ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν πανάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, ταῦτα ἐστὶ μετὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν.

⁴⁹⁷ Cfr. *supra*, paragrafo B3a.

peso della differenza tra la sua prospettiva di fondo e quella di Platone: lo si può dire perché il modo in cui si attua la definizione aristotelica, e quindi il suo modo di sentire il rapporto fra intelligibile e storicità, non sembrano sostanzialmente diversi rispetto a quelli di Platone. Si tratta per entrambi gli autori della definizione intesa come indicazione delle condizioni di pensabilità di un oggetto, cioè, in altre parole, dell'indicazione della regola, o dell'insieme di regole, a cui l'oggetto stesso obbedisce, come a elementi normativi ed esplicativi di natura essenzialmente storica. Anche il fatto stesso che il sofista voglia e scelga l'argomentazione apparente, cioè che egli sia nella condizione di chi inganna, non di chi semplicemente sbaglia, che è messo in evidenza tanto da Platone quanto da Aristotele, è in realtà reso possibile proprio dal darsi della distinzione fra vero, falso, apparenza: senza di essa infatti la volontà di ingannare non potrebbe essere pensata come dotata di un oggetto, e quindi non potrebbe essere pensata *tout court* per quello che peculiarmente essa è. La distinzione in questione, infatti, costituisce il principale punto problematico, esplicitamente definito e ribadito come tale, del *Sofista*, ma costituisce anche, all'inizio del cap.1° degli *Elenchi sofistici*, in 164a23-24, la base della definizione aristotelica del sofista illustrata nel paragrafo precedente. In entrambi i casi, tutto dipende, per la comprensione dell'oggetto, da questo nesso concettuale, posto come base per la pensabilità di tutti gli elementi proposti in seguito. La stessa esemplificazione successiva ha un sapore decisamente platonico, e comunque non è certo sulla sua base che il relazionarsi di essere, non essere, apparire viene dato da Aristotele per evidente⁴⁹⁸. Infatti, ciò che Aristotele ha assimilato è l'andare oltre Parmenide che Platone ha realizzato col *Sofista*, in quanto questo andare oltre consente di stabilire le condizioni definitive alle quali trova giustificazione quella fondamentale struttura del pensiero che è la proposizione, la quale costituisce la sede del vero e del falso in quanto formata dal connettersi di concetti fra loro diversi, riconoscibili come tali solo dopo che il *diverso* è stato a sua volta riconosciuto genere fra i generi che stanno a fondamento dell'intelligibile⁴⁹⁹. Anche partendo dall'analisi della definizione del sofista, dunque, viene a proporsi, fra Platone e Aristotele, la centralità della proposizione, struttura logico-linguistica fondamentale, posta la quale c'è il discorso, senza la quale non c'è, la cui nozione è pensabile in termini radicali, come si può notare, sulla base degli stessi elementi che rendono pensabile la nozione del sofista. Si tratta di una centralità il cui proporsi fondativo e strutturante per gli *Elenchi sofistici* è stato evidenziato nei paragrafi precedenti e che, quasi simmetricamente, è ben

⁴⁹⁸ Cfr. il paragone recato nel *Gorgia*, con il riferimento alla κομμοτική in 465 b-c.

⁴⁹⁹ Cfr. *Soph.* 256 c-259 e.

rilevabile all'interno del *Sofista*, nel settore che Platone dedica alla sua breve quanto significativa teoria della πρότασις, che appare configurarsi come un'anticipazione della trattazione aristotelica del *De interpretatione*⁵⁰⁰. Risulta quindi abbastanza chiaramente che la proposizione possiede la radicale e coinvolgente importanza di un'imprescindibile struttura logico-linguistica che impone la sua natura a posizioni, quali quelle di Platone e Aristotele, le quali, unite nel segno del parricidio ai danni di Parmenide, sono costrette a convergere nel riconoscimento della sua condizione di inevitabilità, da tale parricidio legittimata, pur divergendo radicalmente quanto alla riflessione sulle condizioni ultime di essa in termini ontologici⁵⁰¹. Pensare il sofista, dunque, quando a farlo sono Platone e Aristotele, considerando il carattere, per così dire, scandaloso, che un oggetto come il sofista possiede, significa pensare il pensiero, pensarlo radicalmente, e quindi inevitabilmente pensarlo nella sua tensione, sempre presente, tra vero e falso, tra essere e non essere⁵⁰². Non a caso nel *Sofista*, parlando dell'ἔλεγχος, Platone fissa le condizioni formali della situazione nella quale lo scontro fra vero e falso si presenta nella sua radicalità, cioè della contraddizione, che tra vero e falso fa sì che *tertium non datur*: la contraddizione, l'ἀντίφασις, che, come si è avuto modo di sottolineare in precedenza, è il perno sul quale viene fatta poggiare tutta la sostanza logica degli *Elenchi sofistici*, opera nel cui ambito la definizione platonica delle condizioni della contraddizione autentica è ribadita con maggiore articolazione ma in sostanziale coerenza, a ulteriore conferma della presenza in Platone e in Aristotele di certezze logiche comuni, capaci di convivere con pensieri dell'essere che mostrano la loro diversità anche e soprattutto nel momento di fornire per esse delle spiegazioni definitive⁵⁰³.

C2. Il sofista e gli altri.

C2a. *Citazioni.*

Tenendo conto delle conclusioni alle quali si è giunti riflettendo sulla definizione del sofista, può essere interessante fare delle osservazioni relative al presentarsi nel testo di concrete figure storiche di sofisti. Infatti, in termini come *sofista*, *sofistico*, è presente, come s'è già avuto modo di notare, tanto una cospicua, e insieme problematica, sostanza logica, quanto un'indubitabile connotazione storica, il cui proporsi, che è effettivo, all'interno di una trattazione che certamente privilegia il primo di questi due aspetti, propone spunti di riflessione vari e notevoli. La storicità della sofistica in effetti entra nel testo degli

⁵⁰⁰ Cfr. *Soph.* 261 e- 262 d.

⁵⁰¹ Cfr. *Soph.* 258e.

⁵⁰² Cfr. *Soph.* 258b.

⁵⁰³ Cfr. *Soph.* 230 b per le condizioni della contraddizione, anche se Platone non usa per indicarle ἀντίφασις: . . . τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσι αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας: da mettere in relazione con *Soph. el.* 5, 167a23-27.

Elenchi sofistici attraverso il richiamo che Aristotele fa ad alcune concrete, storiche, figure di sofisti. Tale richiamo consiste in realtà non tanto nell'esposizione sistematica del pensiero dei vari autori che fanno parte del movimento al quale si attribuisce il nome di *sofistica*, quanto piuttosto in una serie di citazioni. Da questo punto di vista il testo presenta una casistica notevolmente varia e problematica. Sulla base di uno sguardo d'insieme, infatti, possiamo notare, fra le altre cose, che Aristotele, con un tono tutt'altro che critico, attribuisce a singoli esponenti della sofistica quali Trasimaco, Tisia, Teodoro scoperte nel campo della retorica, osservando che essi hanno contribuito validamente allo sviluppo di questa τέχνη, così come fa riferimento a Protagora per il suo modo di intendere il solecismo⁵⁰⁴. Antifonte⁵⁰⁵ viene citato insieme col megarico Brisone⁵⁰⁶ come esempio di sofisticità, cioè di mancato uso dei principi propri della geometria, nell'argomentazione tesa a dimostrare la quadratura del cerchio⁵⁰⁷. Non può sfuggire poi che filosofi come Parmenide, Zenone, Melisso, storicamente non classificabili certo come sofisti, sono chiamati in causa come autori di concrete argomentazioni che esemplificano adeguatamente tipi di argomentazioni sofistiche⁵⁰⁸, nello stesso modo in cui viene citato Eutidemo, l'erista che figura come coprotagonista del già citato omonimo dialogo platonico⁵⁰⁹. Un personaggio di un altro dialogo platonico, il *Gorgia*, è citato da Aristotele proprio in quanto personaggio del dialogo: si tratta di Callicle, il disincantato teorico dell'equivalenza tra la forza e il diritto, il quale però, a leggere bene il luogo a cui si riferisce la citazione di Aristotele, non viene chiamato in causa in quanto autore di un'argomentazione che esemplifica correttamente una delle forme dell'apparenza illustrate da Aristotele, ma piuttosto, e ciò è notevole, perché nel dialogo è descritto nel suo cogliere proprio Socrate ad argomentare nel modo che costituisce valido esempio di una forma descritta da Aristotele come apparentemente valida e sofistica⁵¹⁰.

Si possono proporre delle osservazioni. Innanzitutto, risulta chiaro che Aristotele ha ben presente la realtà storica della sofistica, cioè quali personaggi ne fanno parte, quale ruolo hanno avuto, quali scoperte hanno fatto e in quale campo, a quali dibattiti hanno partecipato. Ma appare abbastanza chiaramente anche il

⁵⁰⁴ Cfr. per i primi tre 34, 183b31-32, per Protagora 14, 173b19.

⁵⁰⁵ Cfr. 11, 172a7. Per una rassegna relativa a tematiche del movimento sofistico, cfr. fra gli altri M. Untersteiner, *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996 (1^a ed. La Nuova Italia, Firenze 1949). Cfr. inoltre M. Bonazzi (a cura di), *I sofisti*, Rizzoli, Milano 2007.

⁵⁰⁶ Cfr. 11, 171b16; 172a4.

⁵⁰⁷ Cfr. *infra*, cap. 11, nota n. 2.

⁵⁰⁸ Cfr. per Parmenide 33, 182b26; per Zenone 11, 172a9, 24, 79b20, 33, 182b26; per Melisso 5, 167b13, 6, 68b35, 28, 181a27.

⁵⁰⁹ Cfr. 20, 177b12.

⁵¹⁰ Cfr. 12, 173a8.

fatto che Aristotele non è in realtà particolarmente interessato a una ricostruzione storico-critica del movimento sofistico. Ciò risulta in primo luogo da quanto abbiamo avuto modo di osservare in relazione alla sua definizione del sofista e, inoltre, anche dall'assenza di una qualsiasi ricerca dell'attribuzione a questo o a quel sofista dell'invenzione, o dell'uso caratterizzante e prevalente, di ciò che costituisce l'oggetto principale dell'opera, cioè di questa o quella forma di argomentazione apparente, la cui soluzione equivalga alla confutazione del sofista al quale sia relativa l'attribuzione fatta. Quelle di Aristotele sono soltanto citazioni, richiami, perlopiù di carattere esemplificativo, che, inoltre, solo in parte si riferiscono al fulcro dell'opera, costituito dalla classificazione, esposizione e soluzione delle forme alle quali si riconducono tutte le argomentazioni apparenti, e che, quindi, come sopra si è già avuto modo di notare, solo con difficoltà possono considerarsi animate da un'impostazione critica analoga a quella che caratterizza la chiamata in causa, in altre opere, di autori ai quali viene attribuito un pensiero che viene esposto, esaminato e confutato nel contesto di un esame complessivo di tutte le posizioni considerate importanti in relazione a un certo tema⁵¹¹.

Sono particolarmente rilevanti da questo punto di vista soprattutto due aspetti. Il primo di essi è il coinvolgimento di autori che non appartengono alla sofistica: a loro Aristotele si riferisce a prescindere dall'intento sofistico, che essi non avevano, e guardando solo al fatto che il loro argomentare si riconduce oggettivamente a una delle forme di argomentazione apparente esposte nel testo. Essi si sono ingannati, non hanno voluto ingannare: questa condizione soggettiva viene posta in secondo piano nel momento in cui a costituire l'oggetto fondamentale della ricerca è la struttura dell'apparenza. In questo contesto quello che veramente conta è scegliere un esempio particolarmente incisivo dal punto di vista della forma: l'esigenza che ad essere protagonisti dell'esemplificazione siano sofisti *storici* diventa quindi secondaria. Di conseguenza, la citazione, tutta incentrata sulla forma, viene a perdere qualsiasi valore di illustrazione storica della sofistica, di analisi del movimento, e dunque anche, in definitiva, di effettiva polemica con esso, cioè con uno o con alcuni dei suoi esponenti. Le citazioni eleatiche sopra ricordate possono quindi proporsi come indizio importante del fatto che l'intento polemico, cioè il criticare e confutare la sofistica intesa come interlocutore storico, non è qualcosa di realmente costitutivo per il testo degli *Elenchi*, non essendone la ragione fondante. Esse ci forniscono quindi un contributo utile per comprendere il modo, o i modi, in cui Aristotele vuole chiamare in causa personalità rilevanti in relazione alla *πραγματεία* che sta

⁵¹¹ Cfr. , volendo fare un unico esempio, ciò che accade nel libro A della *Metafisica*.

esponendo, cosa, questa, notevole, visto che questo atteggiamento ricorre con grande frequenza, in forme varie e diverse, nelle opere di Aristotele. E' infatti degno di nota che Aristotele stesso qui chiami in causa gli eleati non per discutere il contenuto delle loro tesi ma solo in considerazione della forma del loro ragionamento, e che, d'altro canto, sia attento a questo aspetto solo sulla base della sua analisi delle forme apparenti dell'argomentare che chiama sofistiche. Le sue osservazioni, dunque, hanno qui non tanto un oggetto definito storicamente - il pensiero di questo o quell'autore - quanto un oggetto definito logicamente, e quindi caratterizzato da un'universalità che lo rende riconoscibile in autori classificabili storicamente in modo molto diverso, come eleati e sofisti. Anche nella *Metafisica* e nella *Fisica* Aristotele si occupa degli eleati, usando anche il termine ἐριστικός per caratterizzarli, ma il punto di vista di queste opere è diverso, perché in esse gli eleati vengono criticati e confutati per quello che sono, cioè, filosoficamente, per quello che effettivamente dicono, mentre negli *Elenchi sofistici* ciò che essi dicono è preso in considerazione *come esempio* di forme già definite come forme dell'apparenza in termini puramente logici. Tenere presente questo aspetto è certamente importante per cercare di comprendere con maggiore esattezza quale sia in generale la natura delle citazioni che vengono inserite da Aristotele all'interno degli *Elenchi*⁵¹².

Vi è poi, come sopra si accennava un secondo aspetto, quello costituito dalla sopra ricordata citazione di Callicle: anch'essa, nel modo che si cercherà di illustrare, consente di osservare da un'angolazione singolare il problema ora messo a fuoco, quello del rapporto fra teoria ed esame storico-critico in Aristotele. Callicle infatti viene citato proprio in quanto personaggio del dialogo platonico, non in quanto personaggio storico (... *il Callicle del Gorgia*). Viene citato quindi per quello che fa nel dialogo, cioè per come viene rappresentata la sua azione, che consiste nel suo dialogare con Socrate, a prescindere dalla realtà storica di questo colloquio e dalla fedeltà narrativa ad essa del dialogo stesso. Il testo platonico, cioè, pur avendo come protagonisti personaggi storici⁵¹³, non sembra essere considerato da Aristotele un testo storiografico, per quel che si può giudicare tenendo presente la caratterizzazione della storiografia nel suo rapporto con la tragedia che viene proposta da Aristotele nella *Poetica*⁵¹⁴. Esso infatti non fa

⁵¹² Cfr. *Phys.* I 2, 185a7-9; 3, 186a6-7 per l'uso di ἐριστικός, che è particolarmente significativo in quanto si riferisce all'apparenza che caratterizza i loro λόγοι, non all'intenzione di ingannare, che non appartiene affatto a Parmenide e a Melisso, qui chiamati in causa. Essi quindi, secondo Aristotele, si sbagliano e l'uso di ἐριστικός in questa circostanza conferma il prevalere del carattere formale del suo punto di vista in merito.

⁵¹³ Callicle è presentato da Platone come tale, ma non v'è certezza in relazione alla sua reale esistenza, in quanto Platone stesso, che comunque tende a far entrare personaggi reali nei suoi dialoghi, è l'unico testimone.

⁵¹⁴ Cfr. *Poet.* 9, 1451a36-b11.

consistere la sua verità nel fatto di proporsi come un verbale fedele di una discussione realmente accaduta, cioè nel suo rispecchiare esattamente le parti e la conformazione di un fatto storico. Il testo platonico è filosofico, e quindi il suo contenuto è paragonabile, si potrebbe dire non per difetto ma per eccesso, a quello della tragedia, che è più vicina alla filosofia rispetto alla storiografia: consiste nell'universale, che viene via via espresso e articolato nella sua natura concettuale dai vari interventi nei quali si risolvono senza residui i personaggi. La citazione da parte di Aristotele del Callicle *in quanto* personaggio del *Gorgia*, quindi, ha un valore filosofico più elevato di un'eventuale citazione di un Callicle storico, o di qualsiasi altro autore storicamente dato, e come tale chiamato in causa, per così dire, dossograficamente, per qualcosa che effettivamente abbia detto in un dato momento e in determinate circostanze. Anche perché si tratta di un Callicle in azione - è azione il suo dialogo con Socrate - e l'azione in quanto descritta da Platone, azione drammatica, è più sinteticamente incisiva, più dotata di senso, di altre azioni reali e contingenti storicamente realizzate. Letta in base alla *Poetica*, dunque, cioè da un punto di vista effettivamente aristotelico, costituisce una testimonianza più significativa, un esempio più convincente, e non in senso retorico. Aristotele, quindi, con questa citazione di un personaggio di un dialogo platonico, fornisce un altro elemento che ci aiuta a comprendere che il suo interesse non è rivolto tanto a una ricostruzione storico-critica del movimento sofistico e all'elevazione di esso a interlocutore indispensabile per l'elaborazione della trattazione quanto piuttosto alla definizione di forme logiche - le forme dell'apparenza e quanto vi si collega - delle quali la sofistica storica, ma non solo essa, o non necessariamente essa, può fornire esempi significativi. Si tratta della stessa spiegazione che è risultata valida per la citazione degli eleati di cui s'è parlato sopra.

Quanto detto, poi, sembra avere una conferma se si fa riferimento a un'altra circostanza. Come risulta dal *Gorgia*, ad avere effettivamente il ruolo di sofista nell'azione di cui Callicle è protagonista non è Callicle stesso, ma Socrate, a cui Callicle rimprovera di utilizzare un certo modo di argomentare, che è quello a cui Aristotele si riferisce nella sua trattazione degli *Elenchi sofistici*⁵¹⁵. Socrate però non è di certo storicamente un sofista: il fatto è che nel *Gorgia* Aristotele trova quello che gli sembra il migliore esempio per illustrare ciò che sta dicendo. Non importa se la cosa è storicamente avvenuta, cioè se effettivamente, *in rebus*, Socrate abbia usato quel modo di dialogare e Callicle gliel'abbia rimproverato: ciò che conta è il senso drammatico di questa azione, la sua intrinseca logicità,

⁵¹⁵ Cfr. 482e-483 a, dove Callicle usa a carico di Socrate un'espressione forte, κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις, usata da Aristotele in riferimento all'agire sofistico in *Soph. el.* 12, 172b20.

possiamo dire, poetica, perfettamente utilizzabile in chiave esemplificativa, a prescindere da qualsiasi altra considerazione, in quanto aristotelicamente di sicuro più vicina alla filosofia della storicità effettiva, cioè più capace di rapportarsi con l'universale, sia con quello che il dialogo platonico nel suo insieme ha il compito di esporre, sia con quello, diverso ma perfettamente commensurabile, che Aristotele ha l'intenzione di esemplificare per mezzo della citazione. Anche il Socrate del *Gorgia* infatti, come Callicle, è un personaggio drammatico, e come tale va giudicato nel suo essere oggetto di questo peculiare tipo di attenzione da parte di Aristotele⁵¹⁶.

D'altro canto, si può avere qualche elemento a conferma di quanto detto finora facendo riferimento a ciò che si legge nel libro A della *Metafisica*, nel cui ambito, come noto, è rinvenibile un intreccio quasi paradigmatico, impostato come discussione critica, fra filosofia e storia della filosofia, cioè tra la posizione di Aristotele e quelle degli autori dai quali egli intende distinguersi.

E' opportuno, sulla base del punto di vista che abbiamo assunto, concentrare l'attenzione sui primi sette capitoli. Qui si può notare che Aristotele non propone una storia della filosofia, o dell'ontologia, o della eziologia e neppure sembra che il suo vero intento sia quello di mostrare che il suo pensiero nasce da una discussione critica delle tesi più significative da lui esaminate. Il punto focale non è costituito dalla descrizione, in termini, potremmo dire, genetici, di *come è nato* il suo pensiero. Aristotele infatti non fa risultare questo suo pensiero, cioè quella che da lui è proposta come la verità, dalla sistematica discussione critica delle tesi dei suoi predecessori, ma propone queste tesi, in realtà, in quanto sono in grado di confermare, in una certa maniera, la sua tesi, quella per cui vi sono quattro cause e queste quattro cause sono quelle da lui definite. Le tesi dei predecessori non sono affatto condivise da Aristotele, che poi le sottoporrà a una critica sistematica, ma, in questo settore di *Metaph. A*, prima dell'esposizione di tale critica, esse vengono richiamate in quanto nessuna di esse propone un *tipo* di causa che si ponga al di fuori della classificazione aristotelica. E' chiara la funzione di conferma, ed è altrettanto chiaro che Aristotele non solo non ha un interesse di tipo storiografico paragonabile a quello della moderna storiografia filosofica, ma non ha neppure l'intenzione di mostrare che il suo pensiero *risulta* da un esame critico delle tesi in questione. Questo è un aspetto fondamentale, da mettere in evidenza: queste tesi costituiscono, secondo Aristotele, quella che può definirsi una testimonianza

⁵¹⁶ Cfr. *Poet.* 9 in relazione alla vicinanza all'universale del verisimile drammatico, tenendo presente che esso è dotato di una funzione conoscitiva (cfr. *Poet.* 4, 1448b12-14) ed è apprezzabile in termini esclusivamente intellettuali, a prescindere dalla rappresentazione (cfr. *Poet.* 26, 1462a11-13): il dialogo platonico ha forma drammatica e quindi è un possibile oggetto di questi punti di vista aristotelici.

involontaria, che i loro autori hanno reso, dell'impossibilità oggettiva per un soggetto intelligente di sfuggire alla quadripartizione che Aristotele stesso propone, cioè dell'assoluta verità di essa.

Vi sono luoghi del testo che sembrano documentare quanto detto attraverso cenni tanto brevi quanto significativi alla forza della verità stessa, cioè dell'intelligibile che impone sé stesso, con i suoi contorni e la sua struttura, all'intelligenza, e che costituisce in sostanza il punto di vista che Aristotele fa capire di aver assunto⁵¹⁷. Dire, come fa Talete, che il principio di tutto è una causa materiale come l'acqua significa per Aristotele sbagliare, perché l'acqua da sola non spiega tutto e perché la causa materiale da sola non spiega tutto, ma significa anche stare all'interno di uno schema che prevede fra le cause quella materiale, e quindi confermare ciò che Aristotele vuole che in *Metaph.* A 1-7 sia confermato, appunto la verità della quadripartizione delle cause, cioè di una struttura formale che Aristotele ritiene ineludibile, anche se ognuno dei suoi elementi, da chi investiga e interpreta, può essere più o meno erroneamente anteposto o posposto agli altri, o valorizzato a prescindere dagli altri, e anche se può essere inteso in un modo o nell'altro, come la causa materiale, che può intendersi come acqua o come aria e così via, senza che questo metta mai in discussione il fatto che sempre di causa materiale si tratta. Si è in presenza anche qui di forme, ontologiche e non solo logiche, come sono logiche, anche se in senso negativo, in quanto forme dell'errore, le forme delle argomentazioni apparenti trattate negli *Elenchi sofistici*, che Aristotele enumera e definisce secondo un metodo che, come si è detto in precedenza, non consiste affatto nel classificare, si potrebbe dire empiricamente, il dato positivo costituito da quanto è stato storicamente prodotto dai sofisti⁵¹⁸.

Come le posizioni altrui di *Metaph.* A 1-7, quindi, non vengono proposte in quanto condizioni perché la verità si manifesti come sviluppo critico che parte da esse e va oltre esse ma piuttosto come conferme di una verità già posseduta, in base alla quale esse possono considerarsi interlocutrici utili ma in linea di principio non indispensabili, così gli autori che Aristotele con le sue citazioni fa entrare negli *Elenchi*, sofisti e non, si propongono in vario modo come interpreti, volontari e non, di forme - le forme dell'apparenza - che devono considerarsi riconoscibili teoricamente anche senza esaminare l'agire storico che essi realizzano e comunque sono da descrivere, nella misura in cui se ne ha scienza,

⁵¹⁷ Cfr. *Metaph.* A 3, 984a18-19, b9-11. Cfr. in proposito, fra gli altri, C. A. Viano, *La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia stampatori, Torino 1986, p. 97, dove l'autore parla, a proposito di Aristotele sulla base della *Metafisica*, di una "concezione della storia come rivelazione graduale della verità". Cfr. inoltre E. Berti, *Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* cit., pp. 101-125.

⁵¹⁸ Cfr. *supra*, paragrafo B1b.

facendo astrazione da esso, o usandolo, come fa appunto Aristotele, come ambito da cui trarre esempi significativi, i quali, effettivamente, possono anche essere stati spunto soggettivo per l'elaborazione di quello che Aristotele stesso propone come il suo sapere, ma non possono essere considerati come condizioni veramente essenziali per la sua esposizione e per la sua comprensione, cioè per la διδασκαλία e la μάθησις di esso⁵¹⁹. Vi è una condizione di stabilità delle forme dell'apparenza, che si costituisce come necessità ed è proposta come tale da Aristotele. Questa condizione non può riferirsi agli interpreti, consapevoli o inconsapevoli, di tali forme: essi non possono comunque essere redenti dalla loro storicità, la quale, fissandoli in una condizione di strutturale possibilità, impedisce loro di proporsi come condizioni che possano essere considerate di principio indispensabili per conoscere - secondo i diversi momenti della scoperta e del plesso che connette insegnamento e apprendimento - ciò che è sostanzialmente storico, come di fatto è l'oggetto dell'opera.

Un aggettivo come *sofistico*, dunque, con il quale Aristotele designa le forme dell'apparenza, prende bensì spunto dalla realtà storica nella quale una possibilità, quella descritta nella definizione del sofista, si è effettivamente realizzata, ma non per questo dev'essere ritenuto capace di conferire storicità all'oggetto precipuo dell'opera, la cui autentica definibilità, come s'è visto, è esclusivamente logica e non ha nulla a che fare con la descrivibilità di un fatto storico la cui necessità è al massimo quella, pur solida ma comunque sempre relativa alla condizione dello ὄτι, per cui *infectum fieri nequit*. Non a caso, infatti, Aristotele chiama in causa anche autori che non sono sofisti: le forme dell'apparenza che sono oggetto della sua trattazione sono talmente stabili, razionali in quanto razionalmente deducibili, da imporsi anche a chi non vorrebbe attenersi ad esse, non *volendo* ingannare. I sofisti invece hanno *voluto* ingannare, ed è per questo che hanno, per così dire, imposto il loro nome alle forme dell'apparenza, in quanto con maggiore intensità hanno operato per conferir loro una visibilità storica che agli occhi di Aristotele non trascende comunque la condizione di repertorio di esempi rispetto al quale si ha, come vuole Aristotele stesso, scienza, cioè visione razionale, proprio mostrandone le cause che alla storicità si sottraggono, cioè le forme stabili dell'apparenza alle quali, come a regole intelligibili del suo agire storico, inevitabilmente ogni sofista è riconducibile nel momento in cui, facendo ciò che lo fa essere quello che è, mette in atto la sua scelta di ingannare argomentando consapevolmente in modo apparentemente valido.

⁵¹⁹ Cfr. *An. post.* I 1, 71a1, dove si parla di insegnamento e apprendimento ancor prima che in relazione all'ἐπιστήμη più generale in relazione alla διάνοια.

Nel caso della sofistica, d'altro canto, una storia di essa, qualora la si intenda come storia della filosofia, cioè come storia del pensiero espresso dagli autori considerati, e qualora, com'è doveroso, si intenda la sofistica secondo la definizione del sofista che Aristotele stesso fornisce negli *Elenchi*, è una storia impossibile, perché dovrebbe parlare di ciò che i sofisti *non* hanno detto, e cioè le ragioni, a loro note, che sono fondamento immanente del loro consapevole ingannare, e, nel parlarne, dovrebbe parlare di ciò che strutturalmente non è storico, il che, appunto, è proprio ciò che fa Aristotele, occupandosi delle forme dell'apparenza nel modo sopra illustrato. Ma ciò, come appunto si è già notato sopra, rende sostanzialmente secondario il riferimento diretto al fatto storico.

A conferma di ciò, è possibile chiamare in causa i riferimenti a Tisia, Trasimaco, Teodoro, sopra ricordati: essi sono citati per i loro contributi alla retorica, non come autori di esempi significativi di una o più forme di argomentazione apparente, e quindi, per quanto riguarda il loro comparire all'interno degli *Elenchi*, nonostante la loro appartenenza di fatto alla sofistica storica, stanno al di fuori della definizione del sofista, che si rivela dunque anche da questo punto di vista definizione funzionale, razionale, alla quale può essere ricondotto in primo luogo chi si inganna, in quanto la sua argomentazione apparente costituisce di per sé un titolo minimo di ammissione, e a pieno titolo chi inganna, perché la sua argomentazione è apparente ed egli la propone sapendola tale, e quindi volendola tale. Un certo personaggio, quindi, *storicamente* definibile come sofista, può essere citato come sofista oppure no, perché non è tanto la sua condizione storica, comunque nota, che interessa direttamente Aristotele, quanto piuttosto la sua rispondenza alla definizione di cui sopra s'è detto, nella quale può entrare o non entrare per quello che di volta in volta fa, naturalmente in termini intellettuali, cioè pensando e dicendo. Nulla vieta, infatti, che un sofista possa agire e argomentare non sofisticamente, e nulla vieta che un non sofista possa argomentare sofisticamente. La definizione aristotelica del sofista, infatti, va pensata, nel senso detto nel paragrafo precedente, come un luogo logico-ontologico nel quale chiunque, anche solo per una volta, necessariamente entra, nella misura in cui il suo agire oggettivamente risponda ai requisiti sopra indicati.

Tenendo conto di quanto detto ora, si può aggiungere qualcosa alla riflessione su una situazione già evidenziata, il cui carattere per certi versi paradossale può risultare a questo punto attenuato o dissolto: in effetti, colui che insieme a Eutidemo - simbolo platonico dell'eristica - nell'ambito degli *Elenchi sofisticati* cade nel modo più limpido sotto la definizione del sofista è proprio Socrate, che non compare nel testo, ma, come sopra s'è detto, è chiamato in causa

in quanto accusato da Callicle nel *Gorgia* di essere autore, e autore consapevole, di un argomentare sofistico.⁵²⁰ Va osservato a questo proposito che agli occhi di Aristotele Socrate non è un sofista, ma in quel frangente del dialogo platonico *si comporta* in maniera tale da cadere sotto la definizione della sofisticità che viene proposta negli *Elenchi*, proprio come, all'inverso, Tisia, Trasimaco, Teodoro, non vengono citati come sofisti, anche se sono storicamente tali, perché il comportamento da loro attuato, al quale specificamente Aristotele si riferisce, non cade sotto la definizione in questione, che ribadisce così la sua natura eminentemente funzionale, consistente in una storica possibilità radicata nella natura razionale dell'uomo, un paradigma attuabile, e riconoscibile con gli strumenti proposti da Aristotele, nella Grecia del quarto secolo come in altri possibili luoghi e tempi nei quali vi siano uomini

C2b. *Assenza e presenza dei Megarici. Hegel e Prantl.*

Può essere interessante, a conclusione delle riflessioni fatte nel corso di questa introduzione e soprattutto nell'ultimo paragrafo, consultare un'opera che può essere considerata non l'unica ma certamente la principale fonte da cui prende le mosse la moderna storiografia filosofica. Si tratta delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, e più in particolare, naturalmente, dei brevi e densi cenni che hanno come oggetto gli *Elenchi sofistici*, nell'ambito della sezione dedicata alla logica di Aristotele⁵²¹.

E' possibile osservare che, all'inizio della sua esposizione relativa agli *Elenchi sofistici*, Hegel afferma che Aristotele nell'opera presenta il Pensiero, *Gedanke*, colto nel suo incosapevole riferirsi secondo le categorie alla materia costituita dalle rappresentazioni⁵²², e nel suo conseguente cadere in continue contraddizioni con sé stesso⁵²³: sono gli ἐλεγχοὶ sofistici a condurre ad esse questo *bewusstlose Vorstellen*, contribuendo proprio per questo a renderlo più consapevole⁵²⁴. Va notato che Hegel non parla qui direttamente dei sofisti ma piuttosto degli ἐλεγχοὶ sofistici: parla cioè di forme argomentative, per quanto erronee, non di determinati soggetti pensanti. E' lecito ritenere, pertanto, che qui Hegel indichi e descriva la presenza nel testo aristotelico di un dialogo, dotato di

⁵²⁰ Cfr. *supra*, nota n. 249. La situazione è ancora più paradossale se si pensa al fatto che Callicle nel *Gorgia* svolge addirittura la funzione di colui che risolve, di colui che opera la λύσις, cioè in sostanza svolge il ruolo che negli *Elenchi sofistici* viene svolto da Aristotele stesso.

⁵²¹ Si citerà di seguito dal testo della prima edizione Michelet (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, hrsg von K. L. Michelet, Duncker & Humboldt, Berlin 1833) recata in G. W. F. Hegel, *Aristotele*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999. La parte riguardante gli *Elenchi sofistici* è recata alla p. 284 (corrispondente alla p. 410 dell'edizione Michelet di riferimento).

⁵²² Cfr. : *Im bewusstlosen Fortlaufen des Gedankens (in den Kategorien) im Stoffartigen* .

⁵²³ Cfr. : *worin er in beständigen Widerspruch mit sich selbst gerät.*

⁵²⁴ Cfr. : *Die Sophistischen Elenchen verführen das bewusstlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen, und machen es darauf aufmerksam.*

una funzione logicamente oggettiva, tra le forme argomentative sofistiche e il pensiero incosapevole, un dialogo che costituisce, quindi, un confronto tutto interno alla razionalità colta in una sua determinazione, in un suo momento, svincolato dalla storicità intesa come ambito particolare da descrivere per quello che è in quanto un certo fatto insieme ad altri è accaduto così e non altrimenti, cioè dalla storicità intesa astrattamente, secondo il punto di vista dell'intelletto. Il riferimento ai personaggi si propone solo successivamente, con i riferimenti a Zenone, ai sofisti, ai megarici⁵²⁵. A proposito di questi ultimi Hegel parla direttamente di esempi, *beispiele*⁵²⁶, mostrando quindi, proprio con questo modo di intendere la storicità che è richiamata con chiarezza dal titolo stesso dell'opera, di collocarne l'oggetto del tutto all'interno della logica, cioè dei rapporti puramente logici, facendo capire dunque, dato il senso ermeneutico della trattazione, di ritenere che in tale condizione si trovi l'oggetto dell'opera secondo Aristotele.

Secondo Hegel, dunque, l'oggetto degli *Elenchi sofistici* è costituito da una situazione strutturalmente possibile, tipica, prevista nell'ambito dello svolgersi della vita del pensiero, che Aristotele a suo avviso ha il merito di individuare ed esporre accuratamente, proponendosi come colui che mette maggiormente a profitto, portandola a compimento, quella maggiore consapevolezza che secondo Hegel è l'effetto oggettivo, razionale, dell'attività storica dei sofisti. Infatti Hegel fa riferimento a Zenone, ai sofisti e ai megarici, ma non dice affatto che l'opera aristotelica è costituita semplicemente da catalogazione, esame e soluzione delle loro argomentazioni. Si può così giungere a comprendere che si propongono due aspetti dell'analisi hegeliana dell'opera, connessi fra loro e tali per cui il primo, consistente nella breve e densa definizione del suo oggetto, consente, se bene inteso, di valutare correttamente il secondo, costituito dall'indicazione del tipo di rapporto fra il pensiero di Aristotele concretato nell'opera e la storicità nella quale è di fatto immerso e alla quale peculiarmente si riferisce.

E' in questo modo, dunque, che l'esposizione di Hegel arriva a mettere in evidenza il punto di vista che Hegel stesso ritiene essere proprio di Aristotele. Si può dire che esso sia da lui apprezzato in quanto vi scorge il punto di vista del pensiero che, sia pure con un procedimento non veramente adeguato, cioè ancora troppo astrattamente intellettuale, cerca di comprendere sé stesso. Infatti, è possibile osservare che nella parte conclusiva della trattazione della logica aristotelica, che si colloca subito dopo il brevissimo paragrafo dedicato direttamente agli *Elenchi sofistici*, Hegel rimprovera ad Aristotele di non essere

⁵²⁵ Cfr. : *Bei Zenon wurden sie erwähnt. /Die Sophisten und besonders die Megariker hatten sich, wie wir gesehen haben, vorzüglich darauf gelect/.*

⁵²⁶ Cfr. : *Früher schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern.*

abbastanza razionale, in senso hegeliano, nello studio delle forme del pensiero, cioè di trattarle in modo troppo schematico, irrigidendole in una fissità che ne tradisce la vera natura. Ciò non toglie, comunque, che questo atteggiamento classificatorio, che viene presentato come tale da limitare strutturalmente la trattazione logica di Aristotele, secondo Hegel sia nobilitato dal fatto di avere come oggetto sempre e solo le forme del pensiero in sé stesse, che sono l'oggetto più elevato di cui un filosofo possa occuparsi. Aristotele dunque, a parere di Hegel, riscatta il suo procedere troppo legato al *verstand* dirigendo la sua analisi sempre e solo verso pure forme logiche e mai verso contenuti empirici che provengano dalla natura o dalla storia astrattamente intesa come sequela di fatti individuali: ed è proprio perché secondo Hegel questo è l'autentico punto di vista di Aristotele che Hegel stesso, riferendosi ad argomentazioni di fatto riconducibili ai Megarici delle quali Aristotele si occupa all'interno degli *Elenchi*, parla di esempi, *beispiele*, come sopra s'è fatto notare. Ed è proprio la critica hegeliana ad Aristotele, cioè il suo senso e la sua reale misura, a far capire ciò nel modo più chiaro, che vale in modo del tutto speciale per gli *Elenchi sofistici*, dato il loro esplicito rapporto con la storicità, e quanto s'è detto sopra lo ha illustrato⁵²⁷.

Appare chiaro quindi che secondo Hegel Aristotele non ha studiato le argomentazioni sofistiche come dati di fatto storici da analizzare, perché la sua classificazione, per quanto criticabile, si pone a un livello superiore: non al livello del finito, e il dato storico, in quanto fatto accaduto, è appunto tale, ma piuttosto al livello delle forme strutturali della razionalità, che del dato costituiscono il senso, sia per Hegel sia, come sopra s'è cercato di mettere in evidenza, per Aristotele⁵²⁸.

Si è voluto fare questa riflessione perché gli *Elenchi sofistici*, a causa del loro proporsi come l'unica opera dell'*Organon* nella quale si delinea e si articola in modo chiaro e programmatico un incontro tra logica e storicità, costituiscono un punto di vista particolarmente utile per riflettere su alcuni aspetti del concetto hegeliano della logica aristotelica, e d'altro canto danno modo di comprendere l'originalità interpretativa e la consonanza di fondo fra interprete e interpretato realizzata da Hegel in questo frangente, la quale, nella sua efficacia, va letta, per così dire, fra le righe di osservazioni critiche che devono in realtà essere collocate e comprese all'interno di un atteggiamento di fondo caratterizzato da una solida affinità, e dal conseguente apprezzamento. Quanto detto ora trova una verifica

⁵²⁷ Cfr. pp. 288-299 dell'ed. da cui si cita.

⁵²⁸ Su Hegel e Aristotele in generale cfr. fra gli altri A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge U. K. 2001. Sulla lettura hegeliana della logica aristotelica cfr. in part. le osservazioni, proposte da un punto di vista diverso, di M. Mignucci, *L'interpretazione hegeliana della logica di Aristotele*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele. Atti del Convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994)*, Edizioni AV, Cagliari 1997, pp. 29-49.

significativa nel fatto che quella che negli *Elenchi sofistici* potrebbe sembrare un'anomalia, dato il titolo dell'opera, e cioè la sostanziale mancanza, a cui s'è fatto cenno nel precedente paragrafo, di vere e proprie citazioni, soprattutto in relazione ai Megarici, che sembrano il più cospicuo punto di riferimento storicamente configurato per Aristotele, agli occhi di Hegel risulta, in base a quanto osservato finora, non esserlo per niente, trovando una spiegazione nel fatto che l'assenza di regolari e costanti citazioni e attribuzioni è perfettamente logica nel momento in cui il vero oggetto dell'opera è una situazione strutturale del pensiero in sé, non un momento puntuale della sua storia, il quale di questa situazione è esempio, come il fenomeno è *erscheinung* del suo fondamento. I Megarici, quindi, sono assenti e presenti nel testo in quanto, dal punto di vista di Aristotele, e anche da quello di Hegel, con la loro azione storica hanno di fatto contribuito all'attuarsi della coscienza che il pensiero ha di sé, e proprio nella misura in cui il loro contributo è stato efficace, visto che le forme dell'apparenza sono presentate da Aristotele come esaustive, la loro presenza nel testo diventa supeflua in quanto per Aristotele, che ne ha compreso compiutamente le forme, è possibile far agire direttamente nel testo l'unico vero soggetto, il λόγος, riconosciuto anche col loro contributo, riconoscibile anche senza di esso, e senza di esso, quindi, insegnabile ἐπιστημονικῶς, cioè dimostrando di possedere, e dunque di poter offrire, conoscenza scientifica.⁵²⁹

La critica hegeliana ad Aristotele, quindi, non dev'essere fraintesa, perché in questo modo si corre il rischio, seguendola secondo questo fraintendimento, di fraintendere anche Aristotele, attribuendo agli *Elenchi sofistici*, secondo una prospettiva di ispirazione non realmente hegeliana, un oggetto che in realtà non hanno. Questa tendenza, se si osservano gli sviluppi della storiografia filosofica dopo Hegel, può considerarsi avviata da Carl Prantl. Leggendo la sezione dedicata alla logica di Aristotele della sua dottissima *Geschichte der Logik im Abendlande*⁵³⁰, infatti, si può osservare che gli *Elenchi sofistici* sono presentati direttamente, senza ulteriori spiegazioni, come un'opera il cui oggetto è costituito

⁵²⁹ Sui Megarici cfr. per quanto riguarda i testi, *Socratis et socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni, Bibliopolis, Napoli 1990, vol. I, pp. 375-483 e, per le note relative, vol. IV, pp. 33-113. Cfr. inoltre, fra gli altri, C. M. Gillespie, *On the Megarians*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", XXIV (1911), pp. 218-241; K. von Fritz, in Paulys *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, Supplementband V, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1931, s. v. ; A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, "Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche", Serie VI, vol. VIII, fasc. 5-6, 1932, pp. 463-499; G. Cambiano, *La scuola megarica nelle interpretazioni moderne*, "Rivista di Filosofia", LXII (1971), pp. 227-253; id., *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, in id. (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 25-53; L. Montoneri, *I Megarici. Studio critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Università di Catania, Catania 1984.

⁵³⁰ Cfr. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, erster band, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1855.

dal discorso agonistico⁵³¹. Prantl parla proprio di *rede*, discorso, cioè pensiero oggettivato in un'opera che, in quanto tale, costituisce un fatto. La parola chiave dell'esposizione hegeliana, *Gedanke*, pensiero, non compare assolutamente. Prantl sembra proprio attribuire ad Aristotele una riflessione su un dato di fatto, individuato, analizzato nelle sue parti costitutive, e ordinatamente descritto: visti in questo modo, gli *Elenchi sofistici* risultano essere principalmente un'opera storiografica e, facendone parte le soluzioni, anche polemica. Questa impressione è confermata dal fatto che nella sezione dedicata ai Megarici Prantl si dimostra molto propenso a usare gli *Elenchi sofistici* come fonte abbondante da cui trarre testimonianze relative ai Megarici stessi, cosa, questa significativa, tenendo presente la definizione dell'oggetto dell'opera di cui s'è detto sopra e il completo disancoramento dal resto dell'*Organon* che caratterizza l'esposizione di Prantl⁵³². L'opera aristotelica, dunque, vista sostanzialmente come opera storiografica, anche se non dossografica, è utilizzata nel modo più consono come fonte, come testimonianza. Il *gegenstand* dell'opera, pertanto, è tutto risolto nella storicità alla quale allude il suo titolo. Prantl, quindi, sembra aver nel contempo seguito e frainteso Hegel, il quale infatti ha connesso con chiarezza i Megarici all'opera aristotelica, avendo però di essa un concetto che Prantl già non mostra di riconoscere più, probabilmente apprezzando la critica che Hegel rivolge ad Aristotele, ma intendendola nella maniera eccessiva, e non corretta, di cui sopra s'è detto. Si verifica così un fatto paradossale e significativo: una storicizzazione dell'opera quale quella operata da Prantl, cioè una sostanziale risoluzione di essa nella storicità di cui è parte, anche se attuata con magistrale acribia, risulta essere una storicizzazione eccessiva, in quanto operata fraintendendo il punto di vista, colto invece puntualmente da Hegel, adottato da Aristotele nel crearla. L'effetto reale è una effettiva destoricizzazione - tale è di fatto il disconoscimento del punto di vista dell'autore - che costituisce un risultato che può essere sempre raggiunto qualora, anziché sforzarsi di cogliere il punto di vista dell'autore del testo di cui ci si occupa, si tenda a sostituire ad esso il punto di vista dell'interprete, qualunque esso sia e comunque si sia formato. D'altro canto, rimane la consapevolezza del fatto che il porsi dal punto di vista dell'autore rimane un risultato ideale del cui conseguimento non appare mai possibile essere certi, anche se si può tentare criticamente di comprendere quanto e come da esso ci si allontana.

Queste ultime osservazioni hanno la funzione di concludere l'introduzione che si è venuta fin qui svolgendo. Esse infatti, proponendo qualche spunto di riflessione sulla esposizione hegeliana degli *Elenchi sofistici* e sugli sviluppi

⁵³¹ Cfr. C. Prantl, *op. cit.*, p. 346: *sein Gegenstand ist die agonistische Rede*.

⁵³² Cfr. C. Prantl, *op. cit.*, pp. 33-58.

immediatamente successivi, hanno tentato un abbozzo di indagine su alcuni degli elementi che di fatto, in termini di storiografia filosofica, stanno alla base del modo, o meglio dei modi, che noi abbiamo di vedere nel suo insieme l'opera della quale ci stiamo occupando. Le *vorlesungen* hegeliane, infatti, riplasmando mirabilmente il materiale storico-documentale che ormai, per le varie vicende della storia della cultura, il loro tempo rendeva utilizzabile, costituiscono il proporsi più condizionante, in quanto insieme originario e definitivo, della storiografia filosofica sistematica in veste di scienza e di elemento costitutivo della teoresi.

1. Degli elenchi sofisticati e degli elenchi apparenti, che sono però paralogismi ma non elenchi, cominciamo a parlare secondo natura dalle prime < cose > (1).

Che alcuni sono sillogismi, altri invece sembrano non essendo, è evidente. Come infatti anche negli altri < casi > ciò avviene per una certa somiglianza, anche per le argomentazioni è così (2). E infatti quanto alla salute alcuni stanno bene, altri invece appaiono < così >, gonfiandosi tribalmente e preparandosi, e alcuni sono belli per < la loro > bellezza, alcuni invece appaiono < esserlo >, adornandosi. Per le < cose > inanimate, poi, altrettanto: e infatti fra queste le une sono argento le altre oro veramente, altre invece no, ma appaiono secondo la sensazione, ad esempio quelle di letargirio e quelle di stagno < appaiono > d'argento, quelle giallastre invece d'oro (3). Nello stesso modo, poi, sia sillogismo sia elenco l'uno < lo > è l'altro non < lo > è, ma appare per l'ignoranza: gli ignoranti infatti vedono come se si trovassero molto lontano (4). Il sillogismo infatti c'è a partire da alcuni elementi messi in modo tale da dire con necessità una cosa diversa da quelle poste per mezzo di quelle poste, elenco invece è sillogismo con contraddizione della conclusione (5). Essi invece non fanno ciò, ma sembrano (6), per molte cause; tra le quali una è il luogo più tipico e più comune, quello che si serve dei nomi (7). Poiché infatti non è possibile discutere portando i fatti stessi, ma ci serviamo dei

nomi al posto dei fatti come simboli, reputiamo che ciò che accade con i nomi accada anche con i fatti, come per quelli che calcolano sui ciottoli (8). Questa cosa però non è uguale: i nomi infatti sono limitati e anche la quantità delle nozioni, mentre i fatti quanto al numero sono illimitati. E' necessario dunque che la stessa nozione e il nome unico significhino più cose (9). Quindi, come anche là quelli non abili a maneggiare i ciottoli sono ingannati da quelli che sanno, nello stesso modo anche con le argomentazioni gli inesperti della potenza dei nomi paralogizzano sia discutendo essi stessi sia ascoltando altri (10). Per questa causa dunque e per quelle che saranno dette c'è sia sillogismo sia elenco che appare, ma che non è (11). Ma poiché per certi è più a vantaggio dell'opera sembrare sapienti piuttosto che essere senza sembrare (è infatti la sofistica sapienza apparente che però non è e il sofista chi trae guadagno da sapienza apparente, ma che non è) è chiaro che è necessario per questi anche sembrare fare l'opera del sapiente, più che fare e non sembrare (12). E' poi, per dire una cosa in relazione all'altra, opera di chi conosce intorno a ciascuna cosa da un lato non dire egli stesso il falso intorno alle cose che conosce e, d'altro lato, saper scoprire chi dice il falso (13). Ma queste cose stanno nel saper da un lato rendere ragione, dall'altro richiederla. E' necessità dunque che quelli che vogliono agire da sofisti cerchino il genere delle argomentazioni dette: sono infatti a vantaggio dell'opera: una tale capacità infatti farà apparire saggio, il che è l'oggetto del proposito che di fatto essi hanno (14).

Che dunque c'è un siffatto genere di argomentazioni e che quelli che

chiamiamo sofisti mirano a questa capacità, è chiaro. Quante sono poi le specie delle argomentazioni sofistiche, e da quante cose di numero questa capacità è costituita, e quante parti della trattazione ci sono, e delle altre cose concorrenti a questa disciplina, ora diciamo (15).

2. Ci sono dunque nel dialogare quattro generi delle argomentazioni, didattiche, dialettiche, peirastiche ed eristiche (1): didattiche quelle che sillogizzano dai principi propri di ciascun apprendimento e non dalle opinioni di chi risponde (bisogna infatti che chi apprende dia ascolto) (2), dialettiche quelle sillogistiche di contraddizione a partire da endossi (3), peirastiche quelle a partire da quel che sembra a chi risponde cioè dalle cose necessarie a sapersi per chi pretende di avere la scienza (in che modo, poi, lo si è definito in altre <parti>)(4), eristiche poi quelle sillogistiche o che appaiono sillogistiche, a partire da endossi apparenti, che però non sono (5). Orbene, di quelle apodittiche s'è parlato negli *Analitici* (6), mentre delle dialettiche e delle peirastiche s'è parlato in altri (7): di quelle agonistiche ed eristiche invece parleremo ora (8).

3. Ora, per prima cosa bisogna stabilire a quante <cose> mirano quelli che nelle argomentazioni gareggiano e contendono (1). Queste sono cinque di numero, elenco, falso, paradosso, solecismo e quinta il far cianciare l'interlocutore (questo è l'esser necessitati a dire molte volte la stessa cosa), o l'essere non qualcosa che è ma qualcosa che appare ciascuna di queste <cose> (2). Soprattutto infatti si propongono di apparire confutanti, in secondo luogo di mostrare che uno

dice il falso in qualcosa, in terzo di condurre al paradosso, in quarto di far solecizzare (questo è il far barbarizzare quanto alla dizione in base all'argomentazione chi risponde); per ultimo, poi, <c'è> il dire più volte la stessa cosa (3).

4. I modi del confutare sono due: gli uni infatti sono nella dizione, gli altri fuori dalla dizione (1). Le cose nella dizione che producono l'apparenza sono in numero di sei: queste sono omonimia, anfibia, congiunzione, divisione, accentazione, forma della dizione (2). Di ciò, peraltro, c'è una prova, per mezzo dell'induzione (3), e c'è anche un sillogismo, anche se potrebbe esserne assunto un altro, cioè quello per cui in tutti questi modi non potremo indicare la stessa cosa con gli stessi nomi e le stesse proposizioni (4). Ebbene, sono dell'omonimia quelle così fra le argomentazioni, ad esempio che ad apprendere sono i sapienti, poiché i grammatici apprendono le cose che vengono ripetute: infatti *apprendere* è omonimo e <significa> sia per il comprendere di chi dispone della scienza sia l'acquisire la scienza (5). E ancora, che i mali sono beni; infatti le cose che devono essere sono beni, ma, d'altro canto, i mali devono essere: *ciò che dev'essere* infatti è duplice, <indicando> il necessario, e tali, spesso, accade che siano anche i mali (il male infatti è qualcosa di necessario) - e d'altro canto diciamo che sono i beni ciò che dev'essere (6). E inoltre: *lo stesso uomo è seduto ed è in piedi, ed è ammalato ed è sano*. Infatti è colui che s'è alzato che è in piedi ed è colui che ha riacquistato la salute che è sano; ma è stato colui che è seduto ad alzarsi, ed è stato l'ammalato a riacquistare la salute. Infatti *l'ammalato fa o subisce questa o quest'altra cosa* non ha un unico significato, ma talora significa che qualcuno è ammalato adesso, talora invece significa che era ammalato prima. A riacquistare la salute però era l'ammalato mentre era ammalato: ma ad essere sano non è l'ammalato, ma l'ammalato che ora non è più tale, mentre lo era prima (7). Sono

invece dell'ambiguità quelle così: *desiderare per me la cattura dei nemici* (8). E anche *forse che ciò che qualcuno conosce, questo conosce?* e infatti con questo discorso è possibile indicare come dotato di conoscenza tanto chi conosce quanto ciò che è conosciuto (9). Oppure *forse che ciò che qualcuno vede, questo vede? ma vede la colonna, dunque la colonna vede* (10). E ancora *forse che ciò che tu dici essere, questo tu dici essere? ma dici che la pietra è; quindi tu dici di essere una pietra* (11). Infine *è forse possibile il parlare di quel che tace?* infatti anche *il parlare di quel che tace* è dotata di significato duplice potendo significare sia che chi parla tace sia che tacciono le cose di cui si parla (12). Ci sono dunque tre modi di quelle dell'omonimia e dell'ambiguità: uno quando o la proposizione o il nome principalmente significano più cose, ad esempio ἀετός e κύων (13); uno quando siamo abituati a dire così (14); il terzo quando l'insieme significa più <cose> mentre il <termine> separato <significa> semplicemente (15). Ad esempio *conoscono le lettere*: infatti ciascun termine, sia *conoscono* sia *le lettere*, se si dà il caso, ha un unico significato; presi insieme, invece, significano più cose, sia che sono le lettere stesse ad avere conoscenza sia che è qualcun altro ad averla delle lettere (16).

Dunque, l'anfibolia e l'omonimia consistono in questi modi. Della congiunzione, poi, sono quelli siffatti, ad esempio il poter sedendo camminare e non scrivendo scrivere (infatti il significato non è lo stesso se si enuncia avendo diviso e se, avendo congiunto, si afferma come possibile il *sedendo camminare* ; lo stesso avviene nel caso in cui qualcuno enunci congiungendo *non scrivendo scrivere*: il significato infatti è che si ha la capacità di scrivere non scrivendo; ma

se non si congiunge il significato è che, mentre non si scrive, si ha la capacità di scrivere), e *comprende ora le lettere, visto che ciò che qualcuno sa, lo comprende*. O ancora: *chi è capace di portare una cosa può portare molte cose*.

Della divisione poi è quella per cui il cinque equivale a due e tre, ed è pari e dispari, e quella per cui il maggiore è uguale: è tale e quale, infatti, e poi oltre. La stessa proposizione infatti divisa e congiunta non risulterà avere lo stesso significato, ad esempio *io ti ho reso schiavo essendo libero e cinquanta uomini essendo prima presenti cento lasciò sussistere il divino Achille* (17).

In base all'accentazione non è facile attuare un'argomentazione in discussioni non scritte, mentre in quelle scritte e nelle opere di poesia lo è di più (18). Ad esempio alcuni correggono anche Omero contro coloro che respingono in quanto assurda l'espressione τὸ μὲν οὐ καταπίθεται ὄμβρῳ (*né marcisce alla pioggia*). Essi infatti la risolvono servendosi dell'accentazione, pronunciando *ou* con intonazione più alta (19). C'è anche il caso del sogno di Agamennone, per cui non Zeus stesso dice *gli concediamo di ottenere gloria*, ma piuttosto ordina al sogno di concederglielo (20). Quelle così, dunque, sono quelle dell'accentazione.

Invece quelle della forma della dizione capitano quando ciò che non è lo stesso venga espresso ugualmente, ad esempio il maschile come femminile, o il femminile come maschile, o il neutro come l'uno o l'altro di questi, o, ancora la qualità come quantità, o la quantità come qualità, o l'agire come il subire, o lo stato come l'agire, e così anche per le altre cose come si è diviso in precedenza: è possibile infatti significare con la dizione ciò che non è delle azioni come qualcosa che è delle azioni. Ad esempio, l'essere sano, quanto alla forma della dizione, si dice omogeneamente rispetto al tagliare o al costruire: tuttavia l'uno indica una qualità e un certo stato, mentre l'altro un'azione. Nello stesso modo,

poi, anche per gli altri casi (21).

Gli elenchi dalla dizione, dunque, ci sono <a partire> da questi luoghi. Ci sono poi sette specie di paralogismi al di fuori della dizione, delle quali una <è> dell'accidente, seconda l'esser detto semplicemente o non semplicemente ma limitatamente – o dove o quando o in relazione a che cosa – , terza è quella dell'ignoranza dell'elenco, quarta quella del seguente, quinta quella dell'assumere ciò che sta al principio, sesta è il porre <ciò che> non <è> causa come causa, settima è il fare di più domande una sola <domanda> (22).

5. Ebbene, i paralogismi dell'accidente ci sono quando si pretenda che una qualsiasi cosa appartenga similmente al fatto e all'accidente. Poiché infatti molte cose accadono alla stessa cosa, non è necessario che tutte le stesse cose appartengano a tutti i predicati e anche a ciò di cui si predicano. Ad esempio, "se *Corisco* è diverso da *uomo*, egli è diverso da sé stesso: egli è infatti un uomo". Oppure, se è diverso da Socrate, e Socrate è un uomo, affermano che si deve ammettere che è diverso da uomo a causa dell'accadere che ciò da cui ha detto che è diverso è un uomo (1).

Quelli, poi, del dirsi questa cosa semplicemente o limitatamente e non principalmente, quando ciò che è detto in particolare sia preso come affermato semplicemente, ad esempio, se il non essere è opinato, che il non essere è: non è infatti lo stesso l'essere qualcosa e essere semplicemente. Oppure, ancora, l'essere non è essere, se non è una delle cose che sono, ad esempio se non è uomo: non è infatti lo stesso il non essere qualcosa e semplicemente non essere. C'è però l'apparenza, per la prossimità della dizione e il poco differire tra loro l'essere

qualcosa e l'essere, e il non essere qualcosa e il non essere. Similmente, poi, anche per quel che è detto in base al limitatamente e al semplicemente: ad esempio, l'Indiano, che è tutto nero, quanto ai denti è bianco: dunque, è bianco e non bianco. Oppure, se in entrambi i casi c'è limitazione, si conclude che i contrari appartengono insieme. Tuttavia, ciò in certi casi è facile da vedere per chiunque, ad esempio quando, posto che l'Etiopio è nero, qualcuno chieda se è bianco quanto ai denti: se, quindi, sotto questo aspetto è bianco, si riterrà di aver argomentato che è nero e non nero, avendo concluso sillogisticamente in base alla domanda. In alcuni casi, però, spesso sfugge, ogni volta che, qualora si sia detto limitatamente, sembri anche conseguire il semplicemente, e in tutti quelli in cui non è facile vedere quale di esse sia da concedere principalmente. Questa cosa nasce nei casi in cui gli contrapposti appartengono nello stesso modo: sembra infatti che si debba concedere di predicare semplicemente o entrambi o nessuno dei due: ad esempio, se una cosa è metà bianca e metà nera, è bianca o nera? (2)

Quelli del non esser stato definito che cos'è sillogismo o che cosa altrimenti elenco si sviluppano per l'incompletezza della nozione: l'elenco infatti è la contraddizione di una stessa e unica cosa, non del nome, ma dell'oggetto, e, quanto al nome, non di un sinonimo, ma dello stesso nome, risultando con necessità da ciò che si è concesso (non annoverando ciò che sta al principio), secondo la stessa cosa e in relazione alla stessa cosa e ugualmente e nello stesso tempo. Nello stesso modo, poi, l'ingannarsi su qualcosa. Alcuni, avendo tralasciato qualcuna delle cose dette, appaiono confutare, <dicendo> ad esempio che la stessa <cosa> è doppia e non doppia: infatti due è bensì doppio di uno, ma

di tre non è doppio. Oppure se la stessa <cosa> è doppia e non doppia della stessa <cosa>, ma non secondo la stessa <cosa>: infatti può essere bensì doppia di un'altra secondo la lunghezza, ma non secondo la larghezza. Oppure se lo è della stessa <cosa>, secondo la stessa <cosa> e nello stesso modo, ma non contemporaneamente: perciò vi è elenco apparente. Qualcuno però questo lo potrebbe ricondurre anche a quelli della dizione (3).

Quelli dell'assumere ciò che sta in principio si producono in diverse forme che sono tante quanti sono i modi in cui è possibile richiedere all'interlocutore ciò che è posto dal principio, e tali paralogismi poi sembrano costituire un elenco per l'incapacità dell'interlocutore di confrontare e distinguere correttamente l'identico e il diverso (4).

L'elenco del seguente, poi, si verifica per il fatto di ritenere di convertire la connessione: quando infatti, essendoci una cosa, di necessità ce ne sia un'altra, pensano che anche essendoci questa di necessità ci sia anche quella (5). Da ciò nascono anche gli inganni dell'opinione basata sulla sensazione: spesso infatti hanno preso il fiele per miele per via del seguire del colore giallo al miele; e inoltre, poiché accade che la terra dopo che è piovuto diventa umida, nel caso in cui la terra sia umida, supponiamo che sia piovuto. Ma ciò non è necessario (6). Anche fra quelle retoriche le dimostrazioni secondo i segni si traggono dai seguenti: volendo infatti mostrare che uno è adultero, hanno assunto il seguente, cioè che è elegante o che lo si vede andare in giro di notte. Ma queste cose appartengono a molti, mentre il predicato non appartiene (7). Similmente, poi, in quelle sillogistiche, ad esempio l'argomentazione di Melisso per cui il tutto è infinito, posto che il tutto è ingenerato (infatti dal non essere nulla può essere stato generato) e che ciò che è stato generato è stato generato da un principio; se dunque non è stato generato, il tutto non ha un principio, di conseguenza è illimitato. Non c'è necessità, però, che questo accada: se infatti tutto ciò che è stato generato ha un principio, non per questo, se qualcosa ha un principio, allora

è stato generato, così come, se chi ha la febbre è caldo, non c'è necessità che chi è caldo abbia la febbre (8).

Quello, poi, del porre ciò che non è causa come causa si ha quando ciò che non è causa viene aggiunto come se fosse da esso che si sviluppa l'elenco. Ciò peraltro accade nei sillogismi che conducono all'impossibile: in essi infatti è necessario demolire una delle premesse poste. Qualora dunque una siffatta causa apparente sia stata inserita nel novero delle domande necessarie affinché consegua l'impossibile, in molti casi può accadere che sembrerà che da essa nasca l'elenco, come nel caso dell'argomentazione che conclude affermando che l'anima e la vita non sono la stessa cosa. Infatti, se la generazione è contraria alla corruzione, anche una certa generazione sarà contraria a una certa corruzione: ma la morte è una certa corruzione ed è il contrario della vita, e di conseguenza la vita è una generazione e il vivere è un essere generato; ma ciò è impossibile: dunque l'anima e la vita non sono la stessa cosa. Il sillogismo però in realtà non c'è stato: infatti l'impossibile consegue anche nel caso in cui non si dica che la vita e l'anima sono la stessa cosa, ma si dica soltanto che la vita è il contrario della morte, la quale è una corruzione, e che d'altro canto alla corruzione è contraria la generazione. Argomentazioni siffatte in realtà non sono semplicemente inconcludenti, sono invece inconcludenti in relazione all'oggetto. E inoltre una cosa siffatta sfugge spesso non meno a coloro che pongono le domande (9).

Tali sono, dunque le argomentazioni del seguente e quelle di quel che non è causa; invece quelle del fare di due domande una sola si hanno quando non ci si avvede che ce ne sono più d'una e, come se ce ne fosse una sola, viene data una sola risposta (10). In alcuni casi è davvero facile vedere che ce n'è più di una e che non bisogna dare una sola risposta, ad esempio "la terra è mare o il cielo?"(11). In alcuni casi però lo è meno, e allora, se chi risponde ritiene di avere a che fare con una sola domanda, o, non rispondendo, dà di fatto il suo assenso

alla domanda, oppure sembra essere confutato. Ad esempio, "Costui è uomo, ed anche costui? Ma allora, se qualcuno percuote costui e anche costui, percuoterà un uomo e non degli uomini". O ancora: "Oggetti che sono in parte buoni e in parte non buoni sono tutti quanti buoni o non buoni?" In effetti, qualunque sia la risposta, risulta comunque che chi ha condotto la discussione sembrerà aver operato un elenco o aver indotto l'interlocutore a dire il falso, peraltro apparentemente: infatti dire che fra gli oggetti non buoni uno è buono e che fra gli oggetti buoni uno non è buono è falso (12). Talvolta, però, con l'aggiunta di determinati elementi si può anche sviluppare un'autentico elenco, ad esempio se qualcuno concede che nello stesso modo un oggetto e molti siano detti bianchi, nudi e ciechi. Se infatti è cieco un oggetto che non ha la vista pur essendo nato per averla, saranno anche ciechi gli oggetti che non hanno la vista pur essendo nati per averla. Perciò, nel caso in cui un oggetto abbia la vista e un altro no, saranno o entrambi vedenti o entrambi ciechi: il che è impossibile (13).

6. O è così che bisogna suddividere i sillogismi e gli elenchi apparenti oppure vanno tutti ricondotti all'ignoranza dell'elenco, avendo posto questa come principio: infatti è possibile risolvere tutti i modi di cui s'è detto nella definizione dell'elenco (1). In primo luogo si deve vedere se sono asillogistici: bisogna infatti che la conclusione risulti dalle < cose > poste cosicché si enunci per necessità e non ci sia apparenza (2). Successivamente vanno prese in esame anche tutte le altre parti della definizione (3). Infatti, di quelli all'interno della dizione, alcune sono in relazione alla duplicità, ad esempio l'omonimia, l'ambiguità della proposizione e la somiglianza della forma (è abituale infatti il significare tutte le cose come qualcosa di determinato), mentre congiunzione, divisione e accentazione si hanno perché la proposizione non è la stessa o perché a mutare è il singolo termine (4). Ma anche questo è tuttavia necessario, così come che l'oggetto sia lo stesso, se si vuole che ci siano elenco e sillogismo, ad esempio, se

si tratta del mantello, non è in relazione al vestito che si deve argomentare, ma proprio in relazione al mantello. Infatti, anche se quella conclusione è vera, non c'è stato però sillogismo, ma c'è bisogno ancora di una domanda, con la quale si chieda se i due termini hanno lo stesso significato, per poter rispondere a chi chiede il perché della conclusione (5).

Quelli dell'accidente definito il sillogismo diventano evidenti (6). Infatti la stessa definizione deve farsi propria anche dell'elenco, tranne che per l'aggiungersi della contraddizione: l'elenco infatti è un sillogismo della contraddizione (7). Dunque, se non c'è un sillogismo dell'accidente, non si ha elenco (8). Infatti, se, posto che ci siano queste cose, di necessità c'è quest'altra cosa (e d'altro canto questa cosa è bianca), non vi è necessità che sia bianca in virtù del sillogismo (9). Né, se il triangolo li ha uguali a due retti, e d'altro canto gli accade essere una figura, o un primo elemento, o un principio, che figura o principio o primo elemento siano questa cosa: infatti non in quanto figura o in quanto primo elemento, ma in quanto triangolo lo riguarda la dimostrazione. Similmente, poi, anche per gli altri casi. Dunque, se l'elenco è un certo sillogismo, un sillogismo dell'accidente non può essere un elenco (10). Ma in base a questo persino gli esperti e in generale gli uomini di scienza sono confutati da coloro che non sono uomini di scienza: sono dell'accidente infatti i sillogismi che costoro realizzano contro quelli che sanno: questi, poi, non essendo capaci di distinguere, o, interrogati, danno l'assenso, o, non dandolo, ritengono che lo abbiano dato (11).

Quelli del limitatamente e semplicemente sono riconducibili all'ignoranza della definizione dell'elenco, perché l'affermazione e la negazione non si riferiscono allo stesso oggetto. Infatti di *bianco limitatamente* è negazione *non bianco limitatamente* e d'altro canto di *bianco semplicemente* è negazione *non bianco semplicemente*, dunque, se, una volta concessa la proposizione per cui qualcosa è bianco limitatamente, il sofista la assume come se questo qualcosa fosse stato detto essere bianco semplicemente, egli non fa un elenco, ma sembra, a causa dell'ignoranza della definizione di elenco (12).

Ma, fra tutte, le più evidenti sono quelli che abbiamo detto della definizione dell'elenco: perciò sono state anche denominate in questo modo; è infatti dall'incompletezza della definizione che nasce l'apparenza, e per tutte queste suddivise in questo modo bisogna porre come elemento comune proprio l'incompletezza della definizione (13).

Quelli dell'assumere come premessa ciò che sta al principio e del porre ciò che non è causa come causa, poi, sono chiare per la definizione(14). Bisogna infatti che la conclusione consegua *per il fatto che ci sono queste cose*, il che non si ha con ciò che non è causa (15); e inoltre *non inserendo ciò che è dal principio*, cosa che non hanno quelle fondate sulla richiesta di ciò che sta in principio (16).

Quelli del seguente, poi, sono una parte dell'accidente: il seguente infatti accade (17). Differisce però dall'accidente perché, mentre l'accidente è possibile assumerlo in presenza di una sola cosa, ad esempio l'essere la stessa cosa il giallo e il miele, e il bianco e il cigno, il conseguente invece sempre in più cose; le cose, infatti, che sono le stesse rispetto a un'unica e stessa cosa pretendiamo che siano anche fra loro le stesse: perciò nasce l'elenco del seguente. Però non è vero in ogni caso, ad esempio con l'essere per accidente; e infatti la neve e il cigno è in relazione al bianco che sono la stessa cosa (18). O ancora, come nell'argomentazione di Melisso, assume che l'essere generato e l'avere un principio sono la stessa cosa, o il diventare uguali e l'assumere la stessa grandezza. Poiché infatti ciò che è generato ha un principio, pretende anche che ciò che ha un principio sia generato, come se entrambi fossero le stesse cose per l'avere un principio, ciò che è generato e ciò che è limitato. Similmente, poi, anche per le cose che diventano uguali, se le cose che assumono la stessa e unica grandezza diventano uguali, anche le cose che diventano uguali assumono

un'unica grandezza. Cosicché assume il seguente (19). Poiché dunque l'elenco dell'accidente sta nell'ignoranza dell'elenco, è evidente che ci sta anche quella del seguente. Bisogna però osservare ciò anche altrimenti (20).

Quelli del fare di più domande una sola traggono spunto invece dal nostro non conoscere distintamente la nozione della proposizione. Infatti la proposizione si ha con un'unica cosa detta di un'unica cosa ; c'è infatti la stessa definizione di un singolo oggetto e dell'oggetto, semplicemente, ad esempio dell'uomo e di un singolo uomo; similmente poi anche per le altre cose. Se dunque un'unica proposizione è quella che attribuisce un'unica cosa a un'unica cosa, anche semplicemente sarà una proposizione la domanda siffatta. Ma poiché il sillogismo è costituito da proposizioni, e d'altro canto l'elenco è un sillogismo, anche l'elenco sarà costituito da proposizioni. Se dunque la proposizione è costituita dall'attribuzione di un unico predicato a un unico soggetto, risulta evidente che anche questa consiste nell'ignoranza dell'elenco: infatti sembra essere una proposizione quella che in realtà non è una proposizione. Se dunque si è data una risposta come se la domanda fosse stata unica, ci sarà elenco; se invece una tale risposta non è stata data, ma sembra soltanto essere stata data, ci sarà un elenco apparente (21). Dunque tutti i modi si riconducono all'ignoranza dell'elenco, quelli della dizione perché la contraddizione, cosa che costituiva ciò che è proprio dell'elenco, è apparente, gli altri invece in base alla definizione del sillogismo (22).

7. L'inganno di quelli dell'omonimia e della <anfibia della> proposizione nasce per il non saper distinguere ciò che si dice in molti modi (per alcuni termini infatti non è agevole distinguere, ad esempio per l'uno, per l'essere o per l'identico) (1), <quello> di quelli della congiunzione e della divisione, perché si ritiene che la proposizione non cambi per nulla sia che in essa sia stata operata una congiunzione sia che vi sia stata operata una divisione, come avviene nella maggior parte dei casi (2). Similmente, poi, è anche <l'inganno> di quelli

dell'accentazione: non sembra infatti significare altro la parola con accento grave e con accento acuto, in nessun caso o perlomeno non in molti casi (3). <Quello> di quelli della forma <della dizione>, <nasce> a causa della somiglianza della dizione. E' difficile infatti distinguere quali cose si dicono nello stesso senso e quali invece in qualche altro modo (chi è capace di fare questo infatti è molto vicino alla conoscenza del vero, e d'altro canto sa molto bene quando dare il suo assenso), poiché ogni predicato di un qualche soggetto lo supponiamo come un qualcosa di determinato, e lo consideriamo come unitario: infatti soprattutto la determinatezza e l'essere sembrano conseguire a ciò che è uno e alla sostanza (4). Perciò anche questo modo va posto fra quelli fondati sulla dizione, prima di tutto perché l'inganno si produce più facilmente a danno di coloro che ricercano in compagnia di altri piuttosto che a danno di coloro che ricercano da soli (infatti, mentre l'indagine condotta in compagnia di un altro si sviluppa attraverso proposizioni, l'indagine condotta autonomamente si basa di più sull'oggetto stesso); inoltre, anche quando si opera da soli capita di ingannarsi, quando cioè si fa vertere l'indagine sulla proposizione: e ancora, l'inganno nasce dalla somiglianza e la somiglianza dalla dizione (5). Per quanto riguarda quelle dell'accidente, l'inganno si sviluppa perché non si sa discernere l'identico dal diverso, e cioè l'uno dai molti, e a quali fra i predicati appartengano tutti gli stessi accidenti che appartengono al soggetto (6). Simile, poi, è anche il caso di quelle del seguente: infatti il seguente è una certa parte dell'accidente. Inoltre in molti casi appare, e in tal modo lo si pretende, che, se una cosa non si separa da un'altra cosa, anche questa cosa non si separa dalla prima (7). In quelle fondate sull'incompletezza della nozione, poi, e in quelle del limitatamente e semplicemente, l'inganno è dovuto alla poca considerazione: infatti noi assentiamo in universale come se il qualcosa, o una limitazione, o il come o il momento non significassero nulla in più. Similmente, poi, anche per quelle che pongono ciò che sta al principio e per ciò che non è causa e così fanno coloro che

riducono più domande a una sola: in tutti questi < casi > infatti l'inganno < si ha > per la poca < attenzione >: infatti non ci atteniamo esattamente né alla definizione della proposizione né a quella dell'elenco per la ragione ora detta (8).

8. Poiché conosciamo ciò per cui si sviluppano i sillogismi apparenti, conosciamo anche ciò per cui possono svilupparsi i sillogismi sofistici e gli elenchi sofistici (1). Intendo per elenco sofistico e per sillogismo sofistico non solo il sillogismo o l'elenco che appare tale ma non lo è, ma anche quello reale, però apparente nell'attenersi all'oggetto. Sono questi quelli che non si attengono all'oggetto confutando e manifestando gli incompetenti, il che sarebbe proprio della peirastica. Ma la peirastica è parte della dialettica: essa infatti può argomentare il falso per mezzo dell'ignoranza di chi concede la proposizione (2). Gli elenchi sofistici invece, anche se argomentano la contraddizione, tuttavia non mettono in chiaro se è ignorante: infatti con tali argomentazioni mettono in imbarazzo anche chi sa (3).

Che, poi, li conosciamo con lo stesso metodo, è evidente: infatti i motivi per cui a coloro che ascoltano appare che le domande poste abbiano fondato un sillogismo sono gli stessi per cui ciò sembrerà anche a colui che risponde, cosicché i falsi sillogismi si avranno per i motivi suddetti, o per tutti quanti o per alcuni di essi: infatti ciò che si ritiene di poter concedere quando non si è interrogati lo si porrebbe anche qualora si fosse interrogati (4). Tuttavia in certi casi accade che insieme col proporsi dell'ultima domanda si manifesti l'inganno, ad esempio con quelli fondati sulla dizione e con quelli miranti al solecismo (5). Se dunque i paralogismi della contraddizione consistono in un elenco apparente, è chiaro che le cose su cui si possono fondare sillogismi del falso sono le stesse su cui si fonda l'elenco apparente. Ma quello apparente si ricava in base alle parti

costitutive di quello autentico: infatti in mancanza di una qualsiasi di una di queste parti costitutive si può avere l'apparenza dell'elenco (6), come ad esempio, quando la conclusione non risulta dalle premesse che costituiscono l'argomentazione (quello dell'impossibile), ma anche quando di due domande se ne fa una sola contravvenendo alla definizione della proposizione, e quando si fa leva sulla confusione tra predicato per sé e predicato accidentale, ma anche con quello che di questo è parte, quello del seguente; c'è poi il caso in cui la conclusione non risulta dalle proprietà del fatto ma da quelle del discorso; inoltre c'è il caso in cui la contraddizione, anziché essere dell'universale, e dallo stesso punto di vista, e con le stesse relazioni, e nello stesso modo, ha a che fare col relativo, o prescinde da una qualunque di queste cose; infine, tralasciando che *tra le premesse non va ciò che sta al principio*, vi è l'assumere, appunto, ciò che sta al principio (7). In tal modo noi possiamo conoscere ciò per cui si producono i paralogismi: infatti, poiché tutti quanti si producono per i motivi detti, essi non potrebbero prodursi per un numero maggiore di motivi (8).

L'elenco sofistico non è poi un elenco semplicemente, ma in relazione a qualcuno; e altrettanto il sillogismo (9). Qualora infatti uno non ponga che quello fondato sul termine omonimo abbia un solo significato e che quello fondato sull'uguaglianza della forma indichi soltanto un oggetto determinato, e altrettanto per gli altri, non ci saranno né elenchi né sillogismi, né semplicemente né in relazione a chi è interrogato. Se invece si pone quanto detto, in relazione a chi è interrogato ci saranno, ma semplicemente non ci saranno: non si è posto infatti ciò che ha un unico significato, ma ciò che appare averlo, e appare in tal modo a una certa persona (10).

9. Quante siano poi le cose per cui subiscono elenco quelli che sono confutati, non bisogna cercare di stabilirlo senza la scienza di tutte le cose. Ciò d'altronde non è proprio di una sola disciplina: pressoché infinite infatti sono le scienze, cosicché è chiaro che lo sono anche le dimostrazioni. D'altronde, ci sono anche elenchi veri: infatti, per tutto quanto è possibile dimostrare, è anche

possibile confutare chi sostiene la contraddizione del vero: ad esempio, se si è posto che la diagonale è commensurabile, uno potrà confutare con la dimostrazione che è incommensurabile. Di conseguenza bisognerà essere dotati della scienza di tutte le cose: infatti, alcune saranno basate sui principi della geometria e sulle relative conclusioni, altre invece su quelli della medicina, altre ancora su quelli delle altre scienze. Ma in realtà anche i falsi elenchi potranno ugualmente essere in numero infinito: infatti per ogni disciplina c'è un falso sillogismo, ad esempio in geometria quello geometrico e in medicina quello medico: parlo dell'aver a che fare con una disciplina nel senso dell'aver a che fare con i principi di essa (1). E' chiaro dunque che non di tutte gli elenchi bisogna stabilire i luoghi, ma di quelli che fanno parte della dialettica: questi infatti sono comuni a ogni disciplina e capacità. Inoltre è proprio dell'uomo di scienza distinguere l'elenco attinente a ciascuna scienza, cioè se, pur non essendo, appare, e, se è, in virtù di che cosa essa è; è invece di competenza dei dialettici conoscere quello fondato sui <luoghi> comuni e non sottoposto ad alcuna disciplina. Infatti, se conosciamo quelli da cui dipendono i sillogismi endossali relativi a qualsiasi oggetto, conosciamo quelli da cui dipendono gli elenchi: l'elenco infatti è un sillogismo della contraddizione, cosicché o un solo sillogismo o due della contraddizione sono un elenco. Conosciamo dunque su quante cose si fondano tutti questi elenchi (2). Ma se conosciamo ciò, conosciamo anche le soluzioni: infatti le obiezioni ad esse sono soluzioni (3). Conosciamo poi, a proposito di quante sono le cose da cui si sviluppano, anche quelli apparenti, apparenti però non per uno qualunque, ma soltanto per taluni: se infatti qualcuno osservasse in base a quante cose sono apparenti per chiunque, sono infinite (4). Di conseguenza è evidente che è proprio del dialettico essere in grado di stabilire quante sono le cose su cui si fondano per mezzo dei principi comuni sia quella che è un elenco sia quello che appare un elenco, e poi sia quella dialettica sia quella che appare dialettica sia quella peirastica (5).

10. Non c'è, poi, tra le argomentazioni una differenza che alcuni dicono, e cioè l'esserci da un lato le argomentazioni rivolte al nome, e, d'altro lato, altre rivolte al pensiero: è infatti assurdo il supporre che alcune argomentazioni siano rivolte al nome, altre invece al pensiero, ma non che siano le stesse (1). Che cos'è infatti il non rivolgersi al pensiero se non quel che avviene quando non ci si serve del nome per la cosa ritenendo la quale ciò su cui è stato interrogato ha dato l'assenso l'interrogato? Ma questo e il rivolgersi al nome sono la stessa cosa; il rivolgersi al pensiero, invece, lo si ha quando l'oggetto è quello avendo pensato al quale si è dato l'assenso (2). Ora, nel caso in cui certi, in presenza di un nome che ha più significati, pensino – sia chi interroga sia l'interrogato – che ne abbia uno solo (ad esempio, certamente l'essere o l'uno hanno molti significati, ma sia chi risponde sia Zenone, facendo le domande, hanno discusso pensando che ne avesse uno, e così si ha l'argomentazione per cui tutto è uno), questa argomentazione si sarà svolta in riferimento al nome o in riferimento al pensiero di chi risponde? Se poi qualcuno pensa che abbia più significati, è chiaro che non sarà rivolta al pensiero (3). In primo luogo infatti è con argomentazioni tali da avere più significati che questo rivolgersi al nome e al pensiero ha a che fare, e poi ha a che fare con qualsiasi: non è nell'argomentazione infatti che ha la sua base l'esser rivolto al pensiero, ma nello stare in un certo modo di chi risponde nei confronti delle cose concesse (4). E poi è possibile che siano tutte rivolte al nome: infatti qui l'essere rivolte al nome è non esserlo al pensiero. Se infatti non lo sono tutte, allora ce ne saranno delle altre né rivolte al nome né al pensiero; ma questi parlano di tutte, e fanno una distinzione per cui sono tutte o rivolte al nome o al pensiero, e non ce ne sono altre (5). Ma, in realtà, per quanti sono i sillogismi fondati sull'intendere in più modi, di questi quelli rivolti al nome sono alcuni.

Assurdamente infatti si afferma anche che l'argomentare in riferimento al nome costituisca tutte le argomentazioni fondate sulla dizione: ci sono invece, in effetti, dei paralogismi non a causa dello stare in un certo modo di chi risponde nei loro confronti, ma piuttosto a causa del fatto che l'argomentazione stessa reca una domanda tale da significare più cose (6).

Del tutto assurdo, poi, è discutere dell'elenco ma non prima del sillogismo: infatti l'elenco è un sillogismo, cosicché bisogna anche discutere del sillogismo prima che del falso elenco: tale elenco infatti è un sillogismo apparente della contraddizione. Perciò, nel caso in cui un elenco sia apparente, la causa sarà o nel sillogismo o nella contraddizione (infatti si deve tenere ben presente la contraddizione), ma talvolta in entrambe le cose (7). Ebbene, nel caso del *parlare di quel che tace* è nella contraddizione, non nel sillogismo (8), nel caso di *ciò che qualcuno non ha lo può dare* è in entrambe le cose (9), e infine in quella con cui per mezzo di κύκλος risulta che la poesia di Omero è una figura è nel sillogismo (10). Per contro, quella in cui non è né nell'uno né nell'altra è un sillogismo vero (11).

Ma in realtà, ed è ciò da cui il ragionamento è partito, le argomentazioni delle scienze matematiche sono rivolte al pensiero oppure no? E, se a qualcuno sembra che il *triangolo* significhi molte cose, e se, inoltre, ha dato l'assenso non in quanto questo è la figura al cui proposito si è concluso per i due retti, *un argomentare siffatto si è svolto in riferimento al pensiero di costui oppure no?* (12).

Inoltre, se il nome significa bensì più cose, ma uno non lo sa né lo pensa,

come può questo argomentare non essersi rivolto al pensiero? Del resto, come bisogna interrogare se non facendo una distinzione, se cioè qualcuno abbia chiesto se sia possibile il parlare di quel che tace oppure no, o se in questo senso no, in quest'altro sì, e se poi qualcuno abbia risposto che non è possibile in alcun senso, e l'altro abbia argomentato, questo argomentare, dunque, non sarà rivolto al pensiero? Tuttavia l'argomentazione sembra essere di quelle riferite al nome (13). Il rivolgersi al pensiero non è dunque un qualche genere di argomentazioni. Ma alcune sono rivolte al nome: tuttavia queste non sono tutte, non solo non tutti gli elenchi ma neanche tutti gli elenchi apparenti. Ci sono infatti anche elenchi apparenti non fondati sulla dizione, ad esempio quelli fondati sull'accidente e altri ancora (14).

Se poi qualcuno pretendesse che si facciano delle distinzioni, per cui "dico il parlare di quel che tace ora in questo senso ora in quest'altro", almeno questo in primo luogo è assurdo, il fatto di pretenderlo: talvolta infatti ciò che si domanda non sembra essere dotato di più sensi, ed è impossibile fare delle distinzioni senza pensarci. E poi l'insegnare che cos'altro sarà? Renderà infatti evidente com'è la cosa per chi non ha notato, né sa, né suppone che si dice in altri modi; e poi, che cosa impedisce che ciò avvenga anche dove non c'è significato duplice? "Sono uguali forse le unità alle diadi nel quattro? ma le diadi vi sono contenute le une in questo modo, le altre in quest'altro". E "dei contrari c'è forse una sola scienza o no? ma dei contrari alcuni sono noti, altri invece ignoti". In conclusione, chi pretende tutto ciò sembra ignorare che l'insegnare è diverso dal discutere, e che bisogna che l'insegnante non interroghi ma faccia egli stesso chiarezza, e che sia l'altro a interrogare (15).

11. Inoltre il pretendere l'assentire o il negare non è proprio di chi dimostra ma di chi mette alla prova: infatti la peirastica è un aspetto della dialettica ed essa esamina non chi sa ma chi non sa e lo pretende. Dunque, mentre chi in relazione all'oggetto prende in considerazione i principi comuni è un dialettico, chi invece fa questo apparentemente è sofistico, e sillogismo eristico e sofistico è per primo

quello che argomenta apparentemente intorno a ciò nei cui confronti la dialettica si propone come peirastica, anche se la conclusione è vera (infatti quanto al perché è ingannevole), e poi tutti quei paralogismi che, pur non essendo conformi al metodo relativo al loro oggetto, sembrano essere conformi alla disciplina (1). Infatti le pseudografie non sono eristiche (infatti i paralogismi si propongono secondo ciò che sta nell'ambito della disciplina), neppure se una pseudografia ha a che fare col vero, ad esempio quella di Ippocrate, o la quadratura del cerchio con le lunule. Si sa, peraltro, che Brisone ha operato una quadratura del cerchio, se pure il cerchio si quadra, ma non conformemente all'oggetto, e per questo da sofista (2). Cosicché il sillogismo apparente relativo a queste cose è una argomentazione eristica, e pure il sillogismo apparente nel suo riferirsi all'oggetto, anche se fosse un sillogismo, è un'argomentazione eristica: è apparente infatti nel suo essere adeguato all'oggetto, e perciò è ingannevole e scorretto (3). Infatti, come la scorrettezza commessa in una gara è di una certa specie, cioè costituisce una certa forma di scorrettezza nel competere, così una simile scorrettezza commessa in una discussione è eristica: infatti in quel caso coloro che hanno deciso di vincere in ogni caso ricorrono, per questo, ad ogni mezzo, e gli eristi, nel loro campo, fanno lo stesso. Dunque, coloro che attuano questo comportamento in funzione della vittoria in sé stessa sembrano essere uomini eristici e amanti delle dispute, coloro invece che questo comportamento lo attuano per ottenere una fama apportatrice di guadagni sono sofisti: infatti, come già s'è detto, la sofistica è un'attività tesa a ricavare dei guadagni da una sapienza apparente: perciò i sofisti mirano a una dimostrazione apparente, e inoltre sono le stesse le argomentazioni di cui si servono gli amanti delle dispute e i sofisti, però non sono uguali gli scopi, cioè la stessa argomentazione sarà sofistica ed eristica, ma non nello stesso modo, cioè, in quanto volta a ottenere una vittoria apparente,

sarà eristica, in quanto volta a dimostrare un'apparente sapienza, sarà sofistica; e infatti la sofistica è una sapienza che sembra tale senza esserlo realmente (4). D'altra parte, l'erista in un certo modo sta al dialettico come chi fa pseudografie sta al geometra: infatti l'erista attua i paralogismi a partire dagli stessi principi del dialettico, e ad attuarli a partire dagli stessi principi del geometra è chi fa pseudografie. Ma quest'ultimo non è un erista, perché fa pseudografie sulla base dei principi e delle conclusioni della geometria: che invece sarà erista chi a partire da ciò che fa parte della dialettica attua paralogismi sugli altri oggetti, è chiaro. Ad esempio, la quadratura del cerchio attuata per mezzo delle lunule non è eristica, mentre quella di Brisone è eristica: infatti, mentre l'una non è possibile per sé in atto se non in relazione alla sola geometria, perché è basata sui suoi principi propri, l'altra invece può essere proposta a molti, cioè a quanti, a proposito di ciascun oggetto, non sanno che cosa sia possibile e che cosa impossibile: per essi infatti risulterà adatta. Oppure c'è il modo in cui ha operato la quadratura Antifonte. Oppure, se qualcuno negasse che è preferibile passeggiare dopo pranzo utilizzando l'argomentazione di Zenone, non avremo un'argomentazione di carattere medico: essa infatti è comune a ogni oggetto (5). Se dunque l'erista si ponesse rispetto al dialettico esattamente nello stesso modo in cui chi fa pseudografie si pone rispetto al geometra, non ci potrebbe essere un'argomentazione eristica a proposito degli oggetti della geometria: ma, in effetti, l'argomentazione dialettica non ha come oggetto un genere definito, non è dimostrativa di alcunché e non è tale quale un'argomentazione relativa all'universale (6). Infatti le cose non si collocano tutte in un unico genere, e d'altronde, se anche ciò fosse, non sarebbe comunque possibile che tutto ciò che è dipenda dagli stessi principi. Cosicché nessuna disciplina di quelle che forniscono dimostrazioni relative a qualche ambito naturale procede per interrogazioni: infatti in esse non si dà la possibilità di rispondere con una qualunque delle due alternative concesse da un'interrogazione: infatti il sillogismo non si sviluppa indifferentemente dall'una o dall'altra di esse. La dialettica invece procede per interrogazioni, e d'altronde, se fosse dimostrativa, non procederebbe per

interrogazioni, o perlomeno, pur non rinunciando completamente ad esse, non potrebbe interrogare sui primi elementi o sui principi propri: infatti, se chi risponde non li concede, il dialettico non potrà avere più ciò su cui basarsi per discutere l'obiezione (7). D'altronde, anche per la peirastica è lo stesso: infatti neanche la peirastica è tale qual è la geometria, ma la può possedere anche uno che non abbia scienza. Infatti è possibile che anche chi non ha scienza dell'oggetto metta alla prova chi è pure privo di scienza, se pure costui dà il suo assenso, non sulla base di ciò che sa né sulla base dei principi propri ma sulla base dei seguenti, cioè di tutte quelle cose tali per cui nulla impedisce che chi le conosce non conosca la disciplina, mentre chi non le conosce necessariamente anche la ignora. (Cosicché è evidente che la peirastica non è scienza di alcun oggetto definito. E quindi essa prende in considerazione qualsiasi oggetto: infatti tutte le discipline si servono anche di certi principi comuni. Perciò tutti, anche gli incompetenti, in qualche modo si servono della dialettica e della peirastica: tutti infatti fino a un certo punto cercano di esaminare coloro che dichiarano di sapere). D'altronde, i principi comuni sono così: infatti essi ne hanno una conoscenza per nulla minore, anche se quanto dicono sembra essere molto al di fuori della disciplina in causa (8). Dunque tutti confutano: infatti si applicano senza regola a ciò di cui la dialettica si occupa secondo regole, e quindi è un dialettico chi fa peirastica per mezzo della disciplina sillogistica. Ma poiché ci sono molti principi che sono gli stessi per tutte le cose, ma tuttavia non tali da essere specifici di un qualche ambito naturale, cioè di un qualche genere, essendo piuttosto tali quali le negazioni, mentre altri non sono così, essendo invece principi propri, risulta possibile, sulla base di siffatti principi, mettere alla prova chiunque su qualsiasi argomento, e che ci sia una certa disciplina, anche se non tale quali sono le scienze dimostrative. Perciò l'erista non è del tutto simile a chi fa pseudografie:

infatti non farà paralogismi sulla base dei principi primi relativi a un genere determinato, ma si occuperà piuttosto di qualsiasi genere (9).

Dunque, questi sono i modi degli elenchi sofistici. Che sia <proprio> del dialettico sapere di essi ed essere capace di fare queste cose, non è difficile vederlo: infatti il metodo relativo alle proposizioni comprende tutta questa materia (10).

12. E così s'è parlato degli elenchi apparenti. Ora, quanto al mostrare che si dice qualcosa di falso e al condurre l'argomentazione a qualcosa di inopinabile (ciò infatti era al secondo posto nel proponimento sofistico) - in primo luogo è certamente dall'interrogare in un certo modo, cioè per mezzo della domanda, che soprattutto risultano (1). In realtà, l'interrogare chi non ha per nulla definito un oggetto è buona caccia di queste cose: infatti quelli che parlano a caso sbagliano di più; ma parlano a caso nel caso in cui non abbiano per nulla cognizione di un oggetto (2). Inoltre, il domandare molte cose, anche se si sia definito ciò in relazione a cui si discute, e il pretendere che si dica ciò che sembra, producono una certa facilità del condurre all'inopinabile o al falso, e poi, tanto se l'interrogato afferma una di queste cose quanto se nega, lo portano a ciò verso cui è facile l'attacco (3). Ora però possono imbrogliare per mezzo di queste cose meno che in passato: ribattono infatti chiedendo quale sia la relazione fra questo e ciò che sta al principio (4). Elemento, poi, per raggiungere qualcosa di falso o inopinabile è il non chiedere subito alcuna tesi, ma affermare di fare domande volendo imparare: il pretesto infatti dà spazio all'attacco (5).

Ma per il mostrare chi dice il falso luogo proprio è quello sofistico, il

condurre a quelle cose contro le quali c'è abbondanza di argomentazioni. E' possibile far questo, comunque, sia bene sia non bene, come s'è detto prima (6).

Ancora, per il dire paradossi, c'è l'osservare di quale genere sia l'interlocutore, e poi chiedergli ciò su cui questi per i più dicono un paradosso: una cosa così infatti c'è per tutti. Il fondamento di queste argomentazioni è l'aver assunto fra le premesse le tesi di ciascuno. Però, la soluzione adeguata per queste è fornita dal mettere in evidenza che non è in virtù dell'argomentazione che risulta l'inopinabile: mentre è questo ciò che sempre desidera chi argomenta agonisticamente (7).

Inoltre, dai desideri e dalle opinioni dichiarate. Non le stesse cose infatti vogliono e anche affermano, ma fanno i più elevati dei discorsi mentre vogliono le cose che appaiono essere vantaggiose. Ad esempio affermano che bisogna morir bene piuttosto che vivere piacevolmente ed essere poveri onestamente piuttosto che essere ricchi disonestamente, ma vogliono il contrario. Perciò colui che parla secondo i desideri bisogna condurlo verso le opinioni dichiarate, mentre colui che parla secondo queste verso quelle nascoste: in entrambi i casi infatti è necessario dire paradossi: diranno infatti cose contrarie o alle opinioni dichiarate o a quelle celate (8).

Il luogo di maggior rilievo del far dire paradossi – come Callicle è raffigurato nel *Gorgia* quando parla, e tutti gli antichi pensavano che avesse forza – è in base al *secondo natura e secondo la legge*: sarebbero infatti cose contrarie natura e legge e la giustizia secondo legge sarebbe valida, secondo natura invece non valida. Dunque di fronte a chi parla secondo natura bisogna ribattere secondo legge, di fronte a chi parla secondo legge, invece, bisogna condurre alla natura.

D'altra parte, il *secondo natura* era per essi il vero, mentre il *secondo legge* ciò che appare ai più. Quindi è chiaro che anche quelli, come anche quelli di oggi, cercavano o di confutare o di far dire dei paradossi a chi risponde (9).

Alcune delle domande, poi, hanno l'esser la risposta in entrambi i casi inopinabile, ad esempio se si debba dar retta ai sapienti oppure al padre, e se si debba fare ciò che è utile o ciò che è giusto, e se sia maggiormente preferibile subire un torto o arrearlo. Bisogna condurre verso il contrario delle opinioni dei più e dei sapienti – se uno parla come quelli delle argomentazioni, verso le posizioni dei più, se come i molti, verso quelle dei sapienti. Affermano infatti gli uni che necessariamente colui che è felice è giusto; per i più invece è inopinabile il non essere felice di un re. Il condurre, poi, a cose così inopinabili è lo stesso che condurre alla contrarietà fra secondo natura e secondo legge: infatti la legge è l'opinione dei più, mentre i sapienti parlano secondo natura e secondo verità (10).

13. I paradossi, dunque, bisogna cercarli da questi luoghi; quanto invece al far cianciare, ciò che intendiamo per il cianciare lo abbiamo già detto (1); tutte le argomentazioni siffatte vogliono fare questo: se in nulla differisce dire il nome o la nozione, allora *doppio* e *doppio della metà* sono la stessa cosa; se dunque *doppio* è *doppio della metà*, sarà *doppio della metà della metà*. E ancora, se al posto di *doppio* si ponga *doppio della metà*, allora lo stesso termine sarà detto tre

volte, *doppio della metà della metà della metà*. E poi: *forse che il desiderio non è del piacevole? ma esso è appetizione del piacevole; dunque il desiderio è appetizione del piacevole del piacevole* (2).

Fra le argomentazioni tutte quelle siffatte sono incentrate sui relativi, cioè su quanti non solo quanto ai generi, ma anche per sé stessi vengono detti relativi, e sono riportati a una stessa e unica cosa (ad esempio l'appetizione è appetizione di qualcosa così come il desiderio è desiderio di qualcosa e il doppio è doppio di qualcosa, cioè doppio della metà) (3), ed esse hanno a che fare anche con quei termini per i quali la sostanza, non essendo essi affatto relativi alle cose delle quali invece sono proprietà o affezioni o qualcosa del genere, è aggiunta, essendo essi predicati di tali cose, nella loro definizione. Ad esempio, il dispari è un numero che ha un centro: ma c'è un numero dispari; c'è dunque un numero numero che ha un centro. Oppure: se la forma camusa è una concavità del naso, allora, se c'è un naso camuso, esso sarà un naso un naso concavo (4).

Talora sembrano farlo non facendolo non chiedendo prima se, ad esempio, *doppio* preso per sé stesso significhi qualcosa oppure non significhi nulla e, se significa qualcosa, se il significato è lo stesso o è diverso, andando invece subito alla conclusione. Ma è solo un'apparenza, a causa del fatto che il nome è lo stesso, ed ha lo stesso significato (5).

14. Abbiamo già detto in precedenza in che cosa consiste il solecismo (1); è possibile poi sia che lo si commetta, sia che chi non lo commette sembri commetterlo, sia che chi lo commette non ne dia l'impressione, come se, secondo quanto diceva Protagora, μήνις (ira) e πήληξ (elmo) fossero maschili: infatti

colui che vi attribuisce οὐλομένην (rovinosa) secondo lui solecizza, ma agli altri non sembra, mentre colui che vi attribuisce οὐλόμενον (rovinoso) sembra agli altri ma secondo lui non solecizza (2). E' chiaro dunque che si può anche far questo ad arte: perciò molte fra le argomentazioni pur non argomentando un solecismo sembrano argomentarlo, proprio come accade negli elenchi (3).

Quasi tutti i solecismi apparenti fanno leva su τόδε (ciò), e si attuano quando la flessione non indica né il maschile né il femminile ma il neutro: infatti οὗτος (questo) indica il maschile, mentre αὕτη (questa) il femminile; invece τοῦτο (ciò) è bensì preposto a indicare il neutro, ma spesso indica anche ciascuno degli altri due, ad esempio "τί τοῦτο; (che cos'è ciò?) Καλλιόπη (Calliope), ξύλον (legno), Κορίσχος (Corisco)" (4). Inoltre, per il maschile e il femminile le desinenze dei casi sono tutte differenti tra loro, mentre per il neutro alcune differiscono, altre no (5). Di conseguenza, essendo stato concesso τοῦτο (ciò), spesso si fa procedere l'argomentazione come se fosse stato detto τοῦτον (questo); qualcosa di simile poi si verifica con lo scambio fra altri casi. Il paralogismo nasce per il fatto che τοῦτο (ciò) è comune a più casi: infatti τοῦτο (ciò) talora può equivalere a οὗτος (questo, *nominativo*), talora invece può equivalere a τοῦτον (questo, *accusativo*). Bisogna invece che, alternativamente, con ἔστι (è), significhi οὗτος (questo), con εἶναι (essere) invece significhi τοῦτον (questo), ad esempio ἔστι Κορίσχος (Corisco è), εἶναι Κορίσκον (essere Corisco) (6). Inoltre avviene lo stesso con i nomi femminili e con quelle cose che, pur essendo dette neutre, hanno tuttavia la declinazione del maschile o del femminile. Infatti solo i nomi che terminano in *O* e in *N* hanno la declinazione del neutro, ad esempio ξύλον (legno), σχοινίου (corda): i nomi che non sono così ce l'hanno invece del maschile o del femminile, pur essendovi comunque fra essi alcuni che riferiamo a oggetti che consideriamo neutri, come ad esempio ἄσκος (otre), nome maschile, o κλίνη (letto), nome femminile. Perciò anche per questi nello stesso modo le differenze verranno indicate dall' ἔστι (è) e dall' εἶναι (essere) (7). E in qualche modo il solecismo è simile agli elenchi che

abbiamo detto essere basati sul dire nello stesso modo cose non uguali. Come, infatti, per quelle accade che si commettano dei solecismi a proposito delle cose, così in queste accade che li si commetta a proposito dei nomi: infatti *uomo* e *bianco* sono tanto cose quanto nomi (8).

E' evidente pertanto che il solecismo bisogna cercare di argomentarlo sulla base delle flessioni dei nomi sopra indicate.

Queste dunque sono le specie delle argomentazioni agonistiche e la parti costitutive di tali specie, e quelli sopra indicati sono i modi in cui si attuano: non è poi di poca importanza il fatto di ordinare in un certo modo la sequenza delle domande, allo scopo di celarne il fine, come nelle argomentazioni dialettiche. Dunque, facendo seguito a quanto detto finora, è proprio di questo aspetto che adesso bisogna in primo luogo parlare (9).

15. Al fine di confutare certamente per prima cosa c'è la lunghezza: è difficile infatti tener presenti molte cose insieme; comunque, per ottenere la lunghezza bisogna servirsi degli elementi di cui già s'è parlato (1). C'è poi la velocità: infatti chi fatica a seguire è meno capace di previsione. Ci sono poi collera e ostilità: infatti chiunque si trovi in uno stato di agitazione ha una minore capacità di stare attento; elementi utili per provocare la collera sono sia il manifestarsi chiaramente disposti ad agire scorrettamente sia l'assumere un atteggiamento decisamente sfrontato (2). Un'altra cosa è il porre le domande invertendone l'ordine, sia che si disponga di più argomentazioni valide, sia che si voglia provare tanto che una certa cosa è quanto che non è; da ciò è giustificato infatti il fare attenzione al tempo stesso sia al proporsi di una pluralità di domande sia alle domande concernenti i contrari (3). Comunque, tutto ciò che è stato detto in precedenza a proposito della dissimulazione vale interamente anche a proposito delle argomentazioni agonistiche. La dissimulazione infatti è utile per nascondere, il nascondere per l'inganno (4).

Contro coloro, poi, che rifiutano di dare il loro assenso ad alcune cose che ritengono utili all'argomentazione, bisogna dare alla domanda una forma negativa, come se si volesse la risposta contraria, o anche come se si ponesse la domanda con indifferenza: infatti, se non è chiaro ciò che chi interroga intende farsi

concedere, chi risponde sarà meno riottoso (5). Quando poi, stando sui casi particolari, chi risponde conceda l'individuale, inducendo l'universale spesso non bisogna interrogarlo, ma servirsi dell'universale come se già l'avesse concesso: talora infatti proprio coloro che rispondono credono di averlo concesso e danno questa impressione anche a coloro che ascoltano perché si rammentano dell'induzione, convinti così che le domande precedenti non siano state poste inutilmente (6). Inoltre, nei casi in cui l'universale non è indicato da un nome ma dalla somiglianza, di essa ci si deve servire per quanto può essere utile: spesso infatti la somiglianza sfugge all'attenzione (7). Poi, al fine di far sì che sia posta la premessa voluta, è utile interrogare accostando ad essa la sua contraria: ad esempio, se c'è bisogno di porre che si deve obbedire in tutto al proprio padre, si chiederà: "si deve obbedire in tutto ai propri genitori, oppure disobbedire ad essi in tutto?" e "se io dico che molte volte equivale a molte cose, bisogna ammettere o no che equivale a molte cose e non a poche cose?". Infatti, se c'è questa necessità di scegliere, chi risponde sarà più propenso ad ammettere che molte volte equivale a molte cose; i contrari, infatti, quando sono proposti insieme, l'uno accanto all'altro, appaiono agli uomini, di volta in volta, minori e maggiori, peggiori e migliori (8).

In modo efficace, poi, e in molte occasioni, a far nascere l'impressione che ci sia stato elenco è il raggirò più sofisticò tipico di coloro che nelle discussioni interrogano, quello per cui, senza che nulla sia stato effettivamente argomentato, non si pone l'ultima domanda, ma ci si esprime conclusivamente, come se si fosse argomentato, dicendo, ad esempio, "dunque, questa e quest'altra tesi sono false" (9).

D'altro canto è sofisticò anche, posto un paradosso, pretendere che si risponda quel che pare, proposto all'inizio <qualcosa di> opinabile, e fare la domanda <relativa> a queste cose così: "Ti sembra che...". Necessariamente, infatti, se la domanda è fra quelle da cui può svilupparsi il sillogismo, nascerà o

un elenco o un paradosso, cioè, se chi risponde concede, si avrà un elenco, se invece non concede e neppure afferma che la proposizione sottopostagli gli sembra opinabile, si avrà qualcosa di inopinabile, se poi non concede, però ammette che la tesi gli sembra accettabile, si avrà qualcosa di simile a un elenco (10).

Inoltre, come pure nelle <argomentazioni> retoriche, nello stesso modo anche nelle argomentazioni elenctiche bisogna che chi risponde tenga presente ciò che si oppone o a quanto detto da lui stesso, o alle opinioni di coloro che egli ammette siano persone che parlano o agiscono bene, e anche a quelle di coloro che risultano sembrargli tali, o a quelle di coloro che sono come lui, o a quelle dei più o di tutti (11). E poi, nello stesso modo in cui coloro che rispondono, spesso, nel vedersi confutati, fanno una distinzione quando l'elenco è sul punto di concludersi, così anche coloro che interrogano talora devono servirsi di questa risorsa contro chi muove loro delle obiezioni - se cioè l'obiezione da un certo punto di vista avrebbe forza, mentre da un altro no, devono dire che è proprio quest'ultimo il loro punto di vista, come fa Cleofonte nel *Mandrobulo* (12). Conviene poi che coloro che interrompono l'argomentazione taglino corto sui loro successivi attacchi, mentre chi risponde, se prevede ciò, deve opporsi e denunciare la manovra (13). Talora poi conviene deviare l'attacco verso qualcosa di diverso dalla tesi in questione, decidendosi a ciò nel caso in cui contro tale tesi non si disponga di argomenti validi: ciò che fece Licofrone quando gli fu proposto di pronunciare un elogio della lira (14). Inoltre, per rispondere a coloro che chiedono contro che cosa si muove l'argomentazione, visto che pare si debba renderne ragione, ma visto anche che, d'altro canto, se si accetta di dire certe cose chi risponde si fa più accorto (il che universalmente avviene negli elenchi), conviene accennare alla contraddizione, dicendo che si intende negare ciò che l'interlocutore afferma o affermare ciò che nega, ma non che, ad esempio, si vuol provare che dei contrari c'è una stessa scienza, o che non c'è (15). Non si deve poi chiedere l'assenso per la conclusione come per una premessa. Certe cose, infine, non bisogna neanche chiederle, ma bisogna servirsene come se fossero già state concesse (16).

16. Di ciò da cui traggono ispirazione le domande e di come esse debbano andar poste nelle dispute agonistiche, s'è dunque parlato. Ora invece, dopo queste cose, bisogna parlare della risposta, di come bisogna operare la soluzione, di ciò che bisogna risolvere e di quale sia l'impiego per il quale sono utili le argomentazioni di questo tipo (1).

Esse sono certamente utili per la filosofia per due motivi. In primo luogo infatti, sviluppandosi perlopiù come argomentazioni connesse alla dizione, fanno sì che ci sia una maggiore capacità di distinguere in quanti modi ciascun termine viene detto e quali elementi di somiglianza e quali di differenza possono esserci tra gli oggetti e tra i nomi. In secondo luogo queste argomentazioni sono utili per le ricerche che uno conduce da solo: infatti chi facilmente cade vittima di un paralogismo operato da un altro, e di ciò non si accorge, può subire sovente questa stessa cosa anche a causa di sé stesso. Inoltre c'è un terzo e ultimo motivo di utilità, relativo alla buona reputazione, consistente nel fatto di dare l'impressione di essere ben preparati su qualsiasi argomento e privi di qualsiasi forma di imperizia: infatti colui che, partecipando alle discussioni, ne critica lo svolgimento senza essere per nulla in grado di definirne le carenze, dà l'impressione di obiettare non in funzione della verità, ma a causa della sua scarsa preparazione (2).

D'altra parte, il modo in cui coloro che rispondono debbano opporsi a questo tipo di argomentazioni risulta evidente, se abbiamo realmente detto bene gli elementi dai quali si sviluppano i paralogismi, e se in effetti abbiamo sufficientemente analizzato le scorrettezze che si fanno nel porre le domande (3). D'altronde, non è la stessa cosa, avendo assunto l'argomentazione, vederne l'artificio e risolverlo, e, essendo interrogati, essere in grado di reagire con prontezza: ciò che conosciamo, infatti, spesso, se ci si propone in modo diverso, non lo riconosciamo (4). Inoltre, come altrove la maggiore rapidità e la maggiore lentezza dipendono in buona parte dall'essersi esercitati, così avviene anche nelle discussioni, cosicché, qualora qualcosa ci sia chiaro, ma noi manchiamo di prontezza, spesso perdiamo il momento propizio (5). Talvolta poi le cose accadono proprio come nelle figure geometriche: infatti con esse, dopo averle scomposte, talora non siamo capaci di comporle di nuovo; così, anche negli

elenchi, pur conoscendo ciò da cui l'argomentazione si trova a dipendere, quella stessa argomentazione siamo poi incapaci di demolirla (6).

17. Dunque, in primo luogo, come diciamo che in certi casi bisogna scegliere di argomentare a partire da opinioni notevoli piuttosto che a partire da proposizioni vere, così anche le soluzioni in certi casi bisogna condurle a partire da ciò che costituisce opinione notevole piuttosto che secondo verità (1). In assoluto, infatti, gli eristi bisogna contrastarli non in quanto essi confutano ma piuttosto in quanto ne hanno l'apparenza: infatti noi neghiamo che costoro argomentino, e quindi bisogna correggerli affinché non ne abbiano l'apparenza. Infatti, posto che l'elenco è una contraddizione priva di omonimia fondata su certe premesse, non dovrebbe esserci alcun bisogno di distinguere di fronte ai termini ambigui e all'omonimia (infatti queste cose fanno sì che non ci sia sillogismo), ma non c'è alcun altro motivo perché sia necessario distinguere se non il fatto che la conclusione sembra qualcosa di simile a un elenco (2). Di conseguenza, qui non bisogna guardarsi dall'essere confutati ma piuttosto dal sembrarlo, perché il fare domande anfibole, e ciò che è connesso all'omonimia, e anche tutti quanti gli altri artifici di questo genere offuscano anche un elenco vero e inoltre fanno sì che non sia chiaro chi è confutato e chi non lo è. Infatti, poiché alla fine della discussione, quando si è concluso, c'è la possibilità di dire che non si è negato ciò che si era affermato, e che c'è omonimia, se anche ci si fosse riferiti allo stesso significato, rimane incerto se ci sia stato elenco: incerto infatti è se chi contesta a questo punto dica la verità (3). Se invece la domanda contenente l'omonimia o l'anfibolia fosse posta dopo aver fatto le opportune distinzioni, l'elenco non risulterebbe incerto e potrebbe anche realizzarsi ciò che gli eristi pretendono - ora d'altronde meno che in passato - e cioè che chi è interrogato risponda con un *si* o con un *no*. Ora invece, per il fatto che coloro che interrogano pongono le domande non correttamente, è necessario che chi risponde faccia qualche precisazione, rettificando il difetto della proposizione: perché solo se c'è stata sufficiente

precisione nel distinguere è poi necessario che chi risponde dica semplicemente *si* o *no* (4).

Qualora poi si supponga che l'elenco secondo omonimia sia un elenco, non sarà possibile per chi risponde evitare in qualche modo l'essere confutato (5): infatti con gli oggetti visibili è necessario che chi risponde neghi il nome che ha affermato e affermi quello che ha negato. Infatti il modo in cui alcuni obiettano non è di alcuna utilità (6). Essi infatti non dicono che Corisco è musico e non musico, ma piuttosto che questo Corisco è musico e questo Corisco è non musico. Però, in effetti, è la stessa la proposizione per cui questo Corisco è non musico (o musico) rispetto a quella per cui questo Corisco è non musico (o musico), fatto, questo, che fa sì che chi risponde ad un tempo affermi e neghi. Ma certamente non c'è lo stesso significato e infatti neanche il nome lì ce l'ha e dunque c'è una certa differenza. Se però ci si riferirà a un Corisco dicendo semplicemente *Corisco*, mentre all'altro ci si riferirà aggiungendo "un certo" o "questo", si ha l'assurdo: per nulla infatti queste aggiunte competono più all'uno che all'altro: che le si attribuisca all'uno o all'altro, infatti, non fa alcuna differenza (7).

Peraltro, poiché colui che non ha operato distinzioni sull'anfibolia fa sì che non sia chiaro se sia stato confutato o non sia stato confutato, e poiché, d'altro canto, è concesso nelle discussioni il distinguere, è evidente che dare assenso alla domanda senza aver distinto, ma semplicemente, è un errore, e così, anche se non proprio chi risponde, comunque certamente la sua tesi risulta simile a una che è stata confutata. Tuttavia accade spesso che coloro che rispondono, pur avvedendosi dell'ambiguità, esitino a distinguere a causa dell'insistenza di chi pone siffatte domande, per non dare l'impressione di opporsi a ogni cosa: di conseguenza, non avendo pensato che è proprio in virtù di ciò che

l'argomentazione si sviluppa, facilmente cadranno nel paradosso. In conclusione, dato che è concesso rispondere distinguendo, non bisogna esitare, come s'è detto sopra (8).

Se poi non si facesse di due domande una sola domanda, neppure si svilupperebbe il paralogismo fondato sull'omonimia e sull'ambiguità, e ci sarebbe invece elenco oppure non ci sarebbe affatto. In che cosa differisce infatti il chiedere se Callia e Temistocle sono musicisti dal chiedere ciò di entrambi qualora per essi, pur essendo diversi, ci fosse un unico nome? Infatti, se il nome indica più di una cosa, allora sono state fatte più domande. Dunque, se non è corretto pretendere di ottenere una sola risposta, semplicemente, a due domande, è chiaro che non conviene a nessuno rispondere semplicemente in presenza di termini omonimi, neppure se si ha verità in ogni caso, come pretendono alcuni. Infatti questa situazione non differisce per nulla da ciò che si avrebbe se si chiedesse se Corisco e Callia sono in casa o non sono in casa, sia che entrambi ci siano sia che non ci siano: comunque, infatti, ci sono più proposizioni; se pure infatti si dice il vero, non per questo si ha una sola domanda. D'altronde è ammissibile che, anche nel caso in cui siano poste moltissime domande diverse, si dica il vero rispondendo semplicemente *sì* o *no*: ma comunque non si deve dare una sola risposta: sarebbe distrutto infatti il discutere. Questa situazione, poi, è simile a quella che si ha se si è posto lo stesso nome a cose diverse. Se dunque non bisogna dare una sola risposta a due domande, è evidente che non si deve dire semplicemente *si* o *no* neppure quando ci si trova in presenza di termini omonimi: infatti chi si è espresso così non ha risposto ma ha solo parlato. Tuttavia fra chi pratica le discussioni in qualche modo lo si pretende, perché sfuggono le conseguenze (9).

Dunque, come abbiamo detto, poiché ci sono elenchi che, pur non essendo tali, ne hanno l'apparenza, nello stesso modo ci saranno anche alcune soluzioni

che sembreranno esserlo senza essere soluzioni: ebbene, noi diciamo che talvolta conviene servirsi più di queste che di quelle vere nelle discussioni agonistiche e nel replicare contro la duplicità (10). Bisogna rispondere poi di fronte a ciò che è opinabile con "sia": infatti così è molto più difficile che possa svilupparsi un elenco improprio. Invece, qualora si sia costretti a dire qualche paradosso, in tal caso la cosa migliore è aggiungere "sembra": così infatti non potrà sembrare che si sviluppi un elenco, e neanche un paradosso (11). Poi, visto che è chiaro il modo in cui si richiede come premessa ciò che sta al principio, e visto che, inoltre, si ritiene in ogni caso che, quando ciò si propone, lo si debba contrastare, e non si debba permettere a certe cose di proporsi, proprio come se ci si richiedesse già come premessa ciò che sta al principio, allora, quando qualcuno pretende l'assenso a qualcosa che sia tale da discendere necessariamente dalla tesi, ma sia falso o inopinabile, bisogna rispondere nello stesso modo: le cose che risultano con necessità sembrano infatti essere parte della tesi stessa (12). Inoltre, nel caso in cui l'universale sia stato posto non servendosi del nome ma per mezzo di un paragone, si deve dire che chi interroga non lo assume ora come è stato concesso né come lo aveva proposto: e infatti da ciò spesso si sviluppa un elenco (13).

In mancanza degli elementi sopra indicati, ci si deve risolvere a dire che l'argomentazione non è stata condotta bene, opponendosi facendo appello alla definizione di elenco di cui s'è detto sopra (14).

E ancora, in presenza dei nomi detti principalmente, è necessario rispondere o semplicemente o distinguendo (15). Ci sono poi le cose che poniamo sottintendendo, ad esempio tutte quelle che si chiedono in modo non adeguato ma difettoso, e da ciò consegue l'elenco. Ad esempio: "Ciò che si trova ad essere degli Ateniesi non è forse un possesso degli Ateniesi?" "Sì", "Similmente, ciò vale anche per gli altri casi: ma l'uomo è degli animali?", "Sì", "Dunque l'uomo è un possesso degli animali". Infatti diciamo che l'uomo è degli animali perché è un animale, e che Lisandro è degli Spartani perché è spartano. E' chiaro dunque che

nei casi in cui ciò che viene proposto è incerto non bisogna assentire semplicemente (16).

Quando poi, poste due cose, data la prima, necessariamente sembra darsi la seconda, mentre invece, data la seconda, la conseguenza non si ha necessariamente, colui al quale si richiede di scegliere fra esse bisogna che conceda la minore (infatti è più difficile argomentare a partire da più premesse) (17); qualora poi si attacchi dicendo che di un termine c'è il contrario, mentre dell'altro non c'è, nel caso in cui questo argomento sia vero, si deve dire che il contrario di quest'ultimo termine c'è, ma non ha nome (18).

Inoltre, poiché i più, per alcune delle cose che dicono, possono sostenere che chi non le concede dice il falso, mentre per altre no, ad esempio per tutte quelle cose sulle quali sono in dubbio (se infatti l'anima dei viventi sia corruttibile o immortale non è definito per i più) - allora, nei casi in cui non è chiaro in che modo solitamente si intende quanto proposto, se come le massime (infatti vengono chiamate massime sia le opinioni vere sia le enunciazioni universali) o come proposizioni del tipo "la diagonale è incommensurabile", cioè nei casi in cui si è incerti sul vero, più che in ogni altro caso si può operare mutamenti sui nomi di esse sfuggendo all'attenzione. Infatti, da un lato, a causa del non esser chiaro il modo in cui si dà la verità, non si darà l'impressione di obiettare sofisticamente, e, d'altro canto, a causa del sussistere dei dubbi, non si darà l'impressione di dire il falso: infatti il mutamento renderà la proposizione difficile a confutarsi (19).

Inoltre, per quanto riguarda tutte le domande di cui si prevede il proporsi, bisogna opporsi e prevenirle: questo infatti è il modo migliore per ostacolare chi interroga (20).

18. Poiché, da un lato, la corretta soluzione è un'evidenziazione di un falso sillogismo, cioè della domanda da cui consegue il falso, e, d'altro lato, il falso sillogismo si dice in due modi (cioè, o qualora si sia argomentato il falso o

qualora non essendoci sillogismo sembri esserci sillogismo), ci potrà essere sia la soluzione ora indicata sia la correzione del sillogismo apparente per mezzo di ciò da cui nasce l'apparenza, e così risulta che, fra le argomentazioni, quelle concludenti si risolvono demolendo, mentre quelle apparenti si risolvono distinguendo (1). Inoltre, poiché fra le argomentazioni concludenti alcune hanno la conclusione vera mentre altre ce l'hanno falsa, risulta possibile, relativamente a quelle false quanto alla loro conclusione, risolverle in due modi: e infatti si può agire sia demolendo una delle premesse richieste sia mostrando che la conclusione non sta nei termini in cui viene proposta; quanto invece a quelle false nelle premesse, solo demolendone una è possibile risolverle: infatti la conclusione è vera (2). Di conseguenza, per coloro che vogliono risolvere un'argomentazione è opportuno vedere in primo luogo se è concludente o non è concludente, e poi se la conclusione è vera oppure falsa, per sapere se dobbiamo risolvere distinguendo o demolendo, e, nel caso in cui si debba demolire, se dobbiamo farlo in un modo oppure in un altro, come sopra s'è detto (3). Infine, c'è una grandissima differenza tra il risolvere un'argomentazione quando si è interrogati e il risolverla quando non lo si è: prevedere infatti è difficile, mentre osservare con calma è più facile (4).

19. Tra gli elenchi dell'omonimia e dell'ambiguità, alcune, tra le domande, ne hanno una che significa più cose, mentre altre hanno la conclusione che si dice in molti modi: ad esempio, in quella in cui c'è *il parlare di quel che tace* la conclusione ha significato duplice (1), mentre in quella in cui si ha che *chi conosce non comprende* una delle domande è ambigua. E la duplicità di significato talora c'è, talora invece non c'è, ma tale duplicità comunque significa da un lato ciò che è, d'altro lato ciò che non è (2).

Quanto poi a quelli in cui la molteplicità di significato è nella conclusione, se essa non propone la contraddizione, non si ha elenco, come ad

esempio in quella in cui *vede il cieco*: senza contraddizione infatti non ci può essere elenco (3). Invece, quanto a quelle in cui la molteplicità di significato è nelle domande, non è necessario negare subito la premessa dal significato duplice: non è infatti verso essa ma per mezzo di essa che si muove l'argomentazione. All'inizio, di fronte all'ambivalenza sia relativa a un nome sia relativa a una proposizione, bisogna piuttosto rispondere così, che in un senso va bene, nell'altro senso invece non va bene, come per *il parlare di quel che tace*, di cui va detto che in un senso è vera, mentre nell'altro non lo è, e, quanto alla tesi per cui si deve fare ciò che dev'essere, va detto che per certe cose è vera, mentre per altre non lo è: ciò che dev'essere infatti si intende in molti modi (4); qualora poi la duplicità di significato non sia stata rilevata, al momento della conclusione bisogna rettificare, facendo un'aggiunta alla domanda, ad esempio: "è forse possibile il parlare di quel che tace?", "no, ma è possibile che si parli di costui che tace"(5). Anche negli elenchi in cui la pluralità di significato è nelle premesse bisogna agire in modo simile, ad esempio:"coloro che conoscono non comprendono forse ciò che conoscono?", "sì, ma non quelli che conoscono in questo modo". Infatti non è lo stesso dire che non è possibile che coloro che conoscono comprendono e dire che non è possibile per coloro che conoscono in un certo modo (6). E poi bisogna opporsi comunque, anche nel caso in cui si sia argomentato semplicemente, obiettando che non si è negato l'oggetto ma il nome, e così non ci sarà elenco (7).

20. E' evidente poi anche come si debbano risolvere quelli della divisione e della congiunzione: nel caso in cui, fatta oggetto di divisione e di congiunzione, una proposizione significhi altro, si deve affermare l'opposto di ciò che viene concluso (1). Tutte le argomentazioni siffatte sono fondate sulla congiunzione o sulla divisione (2): "Forse che ciò con cui hai visto tu costui percosso è ciò con cui costui è stato percosso? e ciò con cui è stato percosso è ciò con cui tu l'hai visto?" Certamente queste hanno anche qualcosa delle domande ambigue, ma l'argomentazione si fonda sulla congiunzione (3). Infatti ciò che si ha per divisione non ha significato duplice: infatti una proposizione non viene ad essere più la stessa, se fatta oggetto di divisione, se non nel modo in cui sia ὄρος sia ὄρος pronunciato con aspirazione hanno significati diversi. Ma negli scritti il

nome è lo stesso quando sia stato scritto con le stesse lettere e nello stesso modo (anche là d'altronde ora vengono posti dei segni), mentre i nomi pronunciati non sono così. Di conseguenza, ciò che si ha in base alla divisione non ha significato duplice. E' anche evidente poi che non tutti gli elenchi fanno leva sulla duplicità di significato, come alcuni dicono (4).

E' opportuno dividere, dunque, per chi risponde: non è infatti la stessa cosa vedere "con gli occhi costui percosso" e dire "vedere con gli occhi" costui percosso (5). E' così anche l'argomento di Eutidemo: "Sai tu forse che ci sono triremi al Pireo ora essendo in Sicilia?" (6). E ancora: "E' forse possibile essere un calzolaio cattivo essendo buono? Ma allora potrà esserci qualcuno buono che è calzolaio cattivo; di conseguenza ci sarà un buon calzolaio cattivo" (7). Inoltre: "Delle cose in relazione alle quali ci sono scienze positive anche le nozioni sono positive? ma la scienza del male è positiva; dunque il male è una nozione positiva. Ma certamente il male è negativo ed è una nozione, e di conseguenza il male è una nozione negativa. Ma la conoscenza dei mali è positiva" (8). Poi: "Non è forse vero dire ora che tu sei nato? Sei nato dunque ora". Non c'è forse un altro significato se si divide? E' vero infatti dire ora che tu sei nato, ma non che "ora sei nato" (9). "Non è forse vero che farai le cose che potrai fare e così come le potrai fare? ma non suonando la cetra hai la capacità di suonarla; dunque suonerai la cetra non suonandola". Ma in realtà non si ha la capacità di questo, e cioè di suonare la cetra non suonandola, ma, piuttosto, mentre non lo si fa, si ha tuttavia la capacità di farlo (10).

Ma alcuni risolvono questo argomento anche diversamente. Se infatti sono

d'accordo sul fatto che si fa nel modo in cui si è capaci, non ammettono che ne consegua che si suoni la cetra non suonandola: non si è concesso infatti che si faccia in tutti i modi in cui si è capaci di fare; non è lo stesso, cioè, fare nel modo in cui si è capaci e fare in tutti i modi in cui si è capaci. Ma è evidente che non risolvono bene: infatti per tutte le argomentazioni fondate sullo stesso principio ci dev'essere la stessa soluzione, mentre questa non ha efficacia contro tutte, né si adatta in ogni caso alle cose chieste, ma è contro chi interroga, non contro l'argomentazione (11).

21. Quelli dell'accentazione, poi, in realtà non ce ne sono, né fra quelle scritte né fra quelle pronunciate, anche se alcune, poche, se ne possono pure proporre, ad esempio questa (1): "Ne abiti una parte: non è forse una casa?", "Sì", "Ma *né abiti una parte* non è forse negazione di *abiti una parte*? Ma avevi detto *ne abito una parte: è una casa*; la casa dunque è una negazione". In realtà, come si debba risolvere è chiaro: ciò che si pronuncia con intonazione bassa infatti non ha lo stesso significato pronunciato con intonazione alta (2).

22. E' chiaro poi anche come ci si deve opporre a quelli dell'esser dette ugualmente cose che non sono le stesse, dato che possediamo i generi dei predicati. Infatti, l'interrogato ha concesso che non appartiene uno di questi, quanti significano che cos'è; l'altro, invece, mostra che appartiene uno delle relazioni o delle quantità, che sembrano però significare che cos'è per la dizione (1): ad esempio, in questa argomentazione qui: "E' forse possibile fare e insieme aver fatto la stessa cosa?", "No", Ma certamente vedere e insieme anche aver visto la stessa cosa, e nello stesso modo, è possibile". Oppure: "E' forse possibile che un patire sia un fare qualcosa?", "No", "Orbene, è *tagliato*, è *bruciato*, è *colpito da una sensazione* si dicono nello stesso modo e indicano tutti un patire qualcosa?

D'altronde, anche *dire*, *correre*, *vedere* si dicono nello stesso modo: ma il vedere è certamente un essere colpito da una qualche sensazione, e di conseguenza esso sarà un patire qualcosa e insieme anche un fare". In realtà, nel primo caso, qualora qualcuno, avendo concesso che non è possibile fare e insieme aver fatto la stessa cosa, consenta che è possibile vedere e aver visto, non è ancora confutato, qualora non dica che il vedere è un fare qualcosa, ma che è un patire: l'argomentazione infatti manca di questa domanda. Ma da parte di chi ascolta si suppone che sia stata concessa, dal momento che chi risponde ha concesso che il tagliare è un fare qualcosa e l'aver tagliato un aver fatto e tutte le altre cose che si dicono in questo modo: infatti proprio chi ascolta aggiunge quel che manca, in quanto si dice nello stesso modo. Invece non si dice nello stesso modo, ma sembra, a causa della dizione (2). D'altronde, accade la stessa cosa che si ha nelle omonimie: infatti nelle omonimie l'inesperto di argomentazioni ritiene che sia stata negata la cosa che si era affermata, non il nome. Invece l'argomentazione manca ancora della domanda se ha enunciato il termine omonimo considerando una sola cosa: se concede così, infatti, ci sarà elenco (3).

Simili poi a quelle viste sono anche queste argomentazioni: "Se qualcuno ciò che ha poi non lo ha più, lo ha perduto; infatti, avendo perduto solamente un unico dado non avrà dieci dadi". In realtà ha perduto ciò che non ha e che prima aveva, ma non è necessario che abbia perduto tutte quante, nel numero in cui erano, le cose che non ha più. Qui dunque dopo aver posto la domanda su ciò che ha, si passa a quanto ha: il dieci infatti è una quantità. Se infatti all'inizio fosse stata posta la domanda: "Se qualcuno non ha più tutte le cose che prima aveva, le ha forse perse tutte?", nessuno avrebbe concesso direttamente, ma solo in relazione a tutte le cose o a una qualche parte di esse (4). C'è anche quella per cui qualcuno può dare ciò che non ha: costui infatti non ha soltanto un dado. Però non ha dato ciò che non aveva, ma piuttosto nel modo in cui non aveva, avendo dato un dado: infatti il *soltanto* non indica la cosa che costui ha, né la qualità né la quantità, ma il modo in cui essa sta in relazione a qualcosa, ad esempio che essa non sta con qualcos'altro, come se fosse stata posta la domanda: "qualcuno può

forse dare ciò che non ha?", e, ad assenso negato, si fosse chiesto se qualcuno può dare velocemente ciò che non ha velocemente, argomentando poi, ad assenso concesso, che qualcuno può dare ciò che non ha. Ed è evidente che non si è argomentato: infatti il *velocemente* non è ciò che si è dato, ma il modo in cui si è dato: qualcuno infatti può dare non come ha, ad esempio, avendo con piacere si può dare con dispiacere (5).

Simili, poi, sono anche tutte le seguenti argomentazioni: "Qualcuno può forse percuotere con la mano che non ha?", oppure: "Qualcuno può forse vedere con l'occhio che non ha?"; infatti non ne ha uno solo. Orbene, alcuni risolvono dicendo che ha anche una sola, un occhio o quant'altro, chi ha più cose; alcuni invece risolvono come anche in quella per cui ciò che si ha lo si è ricevuto: qui infatti l'uno ha dato un solo ciottolo: "e l'altro dunque ha – dicono – un solo ciottolo dal primo"; altri poi risolvono attaccando subito la domanda, dicendo che è possibile avere ciò che non si è ricevuto, ad esempio, avendo ricevuto vino dolce, si può averlo acido, se nella consegna s'è guastato. Ma, come s'è detto anche prima, tutti costoro rivolgono la soluzione non contro l'argomentazione, ma contro l'uomo. Se infatti questa fosse una soluzione, per chi ha concesso l'opposto non sarebbe possibile risolvere, come negli altri casi. Ad esempio, se la soluzione fosse dire "in questo senso sì, in quest'altro no", qualora l'interlocutore abbia concesso che si enunci semplicemente, si conclude; qualora invece non si concluda, non ci può essere la soluzione. Noi diciamo invece che nelle sopra citate argomentazioni neppure con tutte le premesse concesse si sviluppa un sillogismo (6).

Inoltre, anche le seguenti sono esempi di questo tipo di argomentazioni:

"Ciò che è stato scritto non l'ha forse scritto qualcuno? però ora è stato scritto che tu sei seduto, e questa è una proposizione falsa; però era vera, quando veniva scritta; dunque, veniva scritta insieme vera e falsa". Ma l'essere falsa o vera di una proposizione o di un'opinione non indica un qualcosa, ma una qualità: il concetto è lo stesso infatti anche per l'opinione (7). E poi: "Ciò che apprende colui che apprende, non è forse ciò che costui apprende? Ma qualcuno apprende il lento velocemente". Qui in realtà s'è parlato non di ciò che qualcuno apprende, ma del modo in cui apprende (8). Ancora: "Qualcuno non calpesta forse ciò per cui cammina? Ma costui cammina per tutto il giorno". Ma qui non s'è parlato di ciò su cui si cammina, ma di quando si cammina (9), e neppure il bere una coppa indica ciò che si beve, ma ciò da cui si beve (10). E poi: "Ciò che qualcuno conosce non lo conosce forse o avendolo appreso o avendolo scoperto? Ma cose delle quali l'una egli ha scoperto, l'altra ha appreso, tutte e due insieme non le conosce in alcuno dei due modi". Ma *ciò che* indica ogni singola cosa, mentre *le cose che* non indica tutte quante le cose insieme (11). C'è poi il "terzo uomo" oltre all'<uomo> stesso e ai singoli: infatti *uomo*, e ogni <termine> comune, non significa un "questo", ma un "quale" o un "quanto" o una relazione o uno di questi. Similmente, poi, anche per il *Corisco e Corisco musico*, sono la stessa <cosa> o altra <cosa>? L'uno infatti significa un "questo", mentre l'altro un "quale", cosicché non è possibile separarlo. D'altronde, non è il separare che produce il terzo uomo, ma l'ammettere che esso sia un "questo": non è possibile infatti che sia un "questo", come Callia, e anche ciò che è *uomo*. E se qualcuno dicesse che <ciò che è> separato non è ciò che è un "questo", ma ciò che è un "quale", non ci sarebbe alcuna differenza: infatti ci sarà qualcosa di uno sopra i molti, come per *uomo*. E' evidente dunque che non si deve concedere che sia un

"questo" ciò che si predica di tutti, ma che <esso> significa o un "quale" o una relazione o una "quanto" o uno di questi (12).

23. Comunque, poi, nelle argomentazioni della dizione la soluzione sarà sempre legata a ciò che si contrappone a ciò su cui è fondata l'argomentazione. Ad esempio, se l'argomentazione è della congiunzione, la soluzione si servirà della divisione, se invece l'una è della divisione, l'altra si servirà della congiunzione(2). Inoltre, se l'argomentazione è dell'accentazione acuta, la soluzione sarà quella grave, se di quella grave, quella acuta (3). Se poi è dell'omonimia, è possibile risolvere affermando il termine contrapposto: ad esempio, se risulta che si dica che qualcosa è inanimato, è possibile, dopo aver negato che lo sia, mostrare che è animato; se invece si è detto che è inanimato, e l'altro ha argomentato che è animato, è possibile dire che è inanimato(4). Ugualmente anche per l'ambiguità (5). Se poi l'argomentazione è della somiglianza della dizione, la risoluzione avrà a che fare con ciò che si contrappone (6). "Qualcuno può forse dare ciò che non ha?". Non dà però ciò che non ha, ma nel modo in cui non ha, ad esempio un solo dado (7). "Ciò che qualcuno sa non lo sa forse o avendolo appreso o avendolo scoperto?". Ma questo non vale per tutte quante le cose che qualcuno sa (8). E se qualcuno calpesta ciò per cui cammina, non calpesta tuttavia il tempo per cui cammina. Ugualmente, poi, anche per gli altri casi (9).

24. Per quelle dell'accidente, poi, c'è un'unica soluzione, la stessa, per tutte (1). Poiché infatti è indefinito quando si debba dire un predicato anche dell'oggetto nel caso in cui appartenga all'accidente, e in alcuni casi sembra e lo dicono, mentre in altri casi non dicono che è necessario, allora bisogna dire, dopo che si è concluso, ugualmente di fronte a tutte, che non è necessario, ma bisogna essere in grado di addurre il "per esempio"(2). Del resto, fra le argomentazioni, tutte quelle di questo tipo sono dell'accidente: "Sai forse ciò che sto per chiederti?", "Conosci forse colui che si avvicina, o colui che è velato?", "La statua

è forse opera tua, o il cane è tuo padre?", "Poche cose per poche volte non sono forse poche?"(3). E' evidente infatti in tutte queste argomentazioni che non è necessario che ciò che si dice con verità dell'accidente si dica con verità anche dell'oggetto: infatti soltanto alle cose indifferenziate quanto alla sostanza e che costituiscono un'unica cosa pare che appartengano tutte le stesse cose (4). Per quanto riguarda il bene, poi, non è la stessa cosa essere il bene ed essere ciò che sta per essere chiesto e, per quanto riguarda colui che si avvicina o colui che è velato, l'essere colui che si avvicina non è la stessa cosa che essere Corisco: di conseguenza, non è vero che, se conosco Corisco, e però non conosco colui che si avvicina, conosco e non conosco la stessa persona; e neppure è vero che, se questa cosa è mia, e d'altro canto è un'opera, è opera mia, ma piuttosto un possesso o un'azione, o qualcos'altro. Nello stesso modo, poi, anche di fronte agli altri casi (5).

Alcuni, poi, risolvono distinguendo la domanda. Dicono infatti che è possibile conoscere e ignorare lo stesso fatto, ma non secondo la stessa cosa: pertanto, non conoscendo chi si avvicina, ma conoscendo Corisco, dicono che si conosce e non si conosce la stessa cosa, ma non secondo la stessa cosa (6). Tuttavia, in primo luogo, come già abbiamo detto, bisogna che delle argomentazioni fondate sulla stessa cosa ci sia la stessa correzione. Questa però non ci sarà, qualora qualcuno assuma lo stesso principio non in relazione al conoscere, ma all'essere o all'essere in un certo modo, ad esempio per "se questo è padre, e se d'altronde è tuo": se infatti in certi casi questo è vero ed è possibile conoscere e ignorare la stessa cosa, tuttavia qui nulla ha a che fare quanto detto (7). Nulla impedisce, poi, che la stessa argomentazione abbia più di un difetto, ma non è nell'evidenziazione di ciascun difetto che consiste la soluzione: può darsi infatti che qualcuno abbia mostrato che si è argomentato il falso, ma non abbia mostrato ciò su cui si fonda, come per l'argomento di Zenone, secondo il quale non è possibile muoversi. Di conseguenza, anche se qualcuno tenta di concludere

che è possibile, sbaglia, anche se avesse argomentato diecimila volte: non è infatti questa la soluzione: per soluzione infatti si è inteso il rivelare un falso sillogismo con ciò per cui esso è falso. Se dunque non si è argomentato, e se si tenta di concludere il vero o il falso, l'indicazione di quel *per cui* è la soluzione (8). Ma forse nulla impedisce che questo in alcuni casi possa anche accadere : se non che in questi casi ciò non sembra affatto: e infatti di Corisco si sa che è Corisco e di ciò che si avvicina si sa che è ciò che si avvicina. Sembra però che sia possibile conoscere e non conoscere la stessa cosa, ad esempio sapere che un uomo è bianco, ma non essere a conoscenza del fatto che è musico: così infatti si conosce e non si conosce la stessa cosa, ma non dallo stesso punto di vista. Mentre quanto a ciò che si avvicina e a Corisco si sa dell'uno che è ciò che si avvicina e dell'altro che è Corisco (9).

Similmente poi sbagliano anche coloro che risolvono quella per cui ogni numero è piccolo, come quelli di cui stiamo parlando: se infatti, non essendosi concluso, avendo trascurato ciò dicono di aver concluso il vero (cioè che ogni numero è grande e piccolo), sbagliano (10).

Alcuni poi anche per mezzo della duplicità (di significato) risolvono i sillogismi, ad esempio, per cui tuo è padre o figlio o schiavo. Tuttavia, è evidente che, se è sul dirsi in molti modi che appare fondato l'elenco, bisogna che il nome o la proposizione siano in senso principale di più cose. Però l'essere questo il figlio di questo nessuno lo dice in senso principale, se vi è un padrone del figlio, ma la congiunzione è fondata sull'accidente: "Questo non è forse tuo?", "Sì", "Ma questo è figlio, dunque è tuo figlio". Ma non è tuo figlio per il fatto che accade che sia tuo sia figlio (11).

C'è anche l'essere dei mali di un bene: "la saggezza infatti è scienza dei mali". Tuttavia, "l'essere questo di questi" non si dice in molti modi, ma come un possesso. Se poi il dirsi in molti modi c'è (e infatti diciamo che l'uomo è degli animali, ma non come un possesso; e qualora qualcosa venga detto in relazione ai mali come di qualcosa, per questo è bensì dei mali, ma non è ciò che fa parte dei mali), allora c'è un apparire per via del limitatamente e semplicemente. Tuttavia, è forse possibile che un bene risulti uno dei mali per una duplicità di significato, ma comunque non sulla base di questa argomentazione, mentre qualora si chieda se qualcosa di cui s'è detto "schiavo" possa essere quel che è buono di un malvagio, lo è di più. Ma forse neanche così: infatti, se vi è l'esser buono e l'esser di questo, non vi è l'esser buono di questo insieme. E neanche il dire che l'uomo è degli animali ha significato molteplice: infatti, se una volta indichiamo qualcosa abbreviando, questo non si dice in molti modi: e infatti dicendo mezzo verso intendiamo *dammi l'Iliade*, ad esempio con *canta, o dea, l'ira* (12).

25. Quanto a quelle del dirsi qualcosa principalmente o limitatamente o con un luogo o un come o una relazione, cioè non semplicemente, bisogna risolvere osservando la conclusione rispetto alla contraddizione, se si dà il caso che sia limitata da una di queste cose. Infatti i contrari e gli opposti e affermazione e negazione è impossibile che appartengano semplicemente alla stessa cosa, mentre entrambi limitatamente o con una relazione o con un come, oppure l'uno limitatamente e l'altro semplicemente, niente lo impedisce. Di conseguenza, se questa cosa semplicemente e quest'altra invece limitatamente, non c'è ancora elenco, ma è proprio questo che bisogna guardare nella conclusione rispetto alla contraddizione (1).

Tutte le argomentazioni siffatte, poi, sono proprio di questo tipo: "E' forse possibile che il non essere sia? Però è bensì qualcosa pur non essendo ". Similmente, poi, anche l'essere non sarà: infatti non è una delle cose che sono. "E'

forse possibile che lo stesso mantenga il giuramento e nel contempo non lo mantenga?", "Può forse darsi che lo stesso obbedisca e insieme disobbedisca allo stesso?". Però né l'essere qualcosa e l'essere sono la stessa cosa (infatti non è che il non essere, se è qualcosa, anche è semplicemente) né se qualcuno mantiene un giuramento quanto a qualcosa o in qualche modo, necessariamente anche mantiene (infatti chi ha giurato che non manterrà il giuramento mantiene non mantenendo solo in questo, però non mantiene); e neppure chi disobbedisce obbedisce, ma obbedisce in qualcosa (2). Simile poi è anche l'argomentazione per cui lo stesso dice il falso e insieme dice il vero, ma a causa del non esser facile il veder bene se si sia concesso semplicemente il dire il vero o il dire il falso, essa appare ostica. Ma nulla impedisce che egli semplicemente sia mendace, ma limitatamente veridico, o per qualcosa, e che sia veridico secondo qualcuno, ma non sia egli veridico (3). Similmente poi anche per le determinazioni relative, di luogo e di tempo: infatti tutte queste argomentazioni si svolgono in base a questo. "La salute e la ricchezza non sono forse un bene? ma per chi è insipiente e per chi non se ne serve rettamente non sono un bene; dunque sono un bene e non sono un bene". "Godere di buona salute o esercitare influenza politica, non è forse cosa migliore? Ma talvolta non sono la cosa migliore; dunque la stessa cosa per lo stesso è un bene e non è un bene". Però nulla impedisce che ciò che è un bene semplicemente per questo qui non sia un bene, oppure che sia un bene per questo qui ma non sia un bene ora e qui (4). "Ciò che il saggio non vorrebbe non è forse un male? Ma egli non vuole perdere il bene; un male è dunque il bene". Ma non è la stessa cosa dire che il bene è un male e che lo è perdere il bene. Similmente poi anche l'argomentazione del ladro: infatti, se l'essere ladro è un male, non è che anche il prendere sia un male. Dunque non vuole affatto il male, ma il bene;

infatti il prendere è un bene. E inoltre la malattia è un male, ma non il perdere una malattia (5). "Il giusto rispetto all'ingiusto e il giustamente rispetto all'ingiustamente, non è forse maggiormente preferibile? Ma morire ingiustamente è maggiormente preferibile". "Non è forse giusto che ciascuno abbia il suo? Ma ciò che uno giudichi secondo la sua opinione, anche nel caso in cui sia falsa, è valido in base alla legge: la stessa cosa dunque è giusta e non giusta"; e poi, "a favore di chi bisogna giudicare, di chi dice cose giuste o di chi dice cose ingiuste? Eppure è anche giusto che colui che ha subito ingiustizia dica a sufficienza le cose che ha subito: ma queste erano cose ingiuste". Infatti, se è preferibile subire qualcosa ingiustamente, non è che l'ingiustamente sia maggiormente preferibile rispetto al giustamente, ma semplicemente lo è il giustamente, mentre nulla vieta che, quanto a questa cosa qui, lo sia l'ingiustamente o il giustamente. Ed avere ciò che è proprio è giusto, mentre avere l'altrui non è giusto: nulla vieta tuttavia che questo giudizio sia giusto, ad esempio qualora sia secondo l'opinione di chi giudica; infatti, se qualcosa è giusto per una certa cosa o in un certo modo, non è che sia anche giusto semplicemente. Similmente poi anche cose che sono ingiuste nulla vieta che sia giusto dirle: infatti, se è giusto dirle, non v'è necessità che siano giuste, così come, se è utile dirle, che siano utili. Similmente, poi, anche per le cose giuste. Di conseguenza, se le cose dette sono ingiuste, non è che chi dice cose ingiuste è vinto: infatti egli dice le cose giuste a dirsi, ma anche semplicemente ingiuste a subirsi (6).

26. A quelle che si sviluppano dalla definizione dell'elenco, secondo quanto s'è già detto prima, bisogna opporsi osservando la conclusione rispetto alla contraddizione, cioè il modo in cui vi sarà la stessa cosa, e secondo lo stesso

punto di vista e con le stesse relazioni e nello stesso modo e nello stesso tempo. Se viene richiesto all'inizio, non bisogna ammettere senz'altro che è impossibile che la stessa cosa sia doppia e non doppia, ma bisogna assentire, però non in modo tale che dal nostro assenso possa seguire l'essere confutati (1). Tutte queste argomentazioni, poi, si basano su questo. "Colui che di ciascuna cosa sa che è quella cosa non sa forse la cosa? E per chi ignora è lo stesso? Però qualcuno che sa di Corisco che è Corisco può ignorare che è musico, e di conseguenza sa e ignora la stessa cosa". "Ciò che è di quattro cubiti non è forse maggiore di ciò che è di tre cubiti? Ma una cosa può mutare quanto alla lunghezza dalla misura di tre cubiti alla misura di quattro cubiti; dunque, una cosa rispetto a sé stessa e dallo stesso punto di vista è più grande e più piccola"(2).

27. In quelle del richiedere e porre ciò che sta al principio, poi, a chi chiede, qualora sia chiaro, non bisogna dare l'assenso, neanche nel caso in cui sia un'opinione notevole per chi dice il vero. Invece, nel caso in cui sia sfuggito, l'errore dovuto all'artificio di queste argomentazioni bisogna ritorcerlo contro chi interroga in quanto non ha argomentato: l'elenco infatti dev'essere senza ciò che è posto dal principio. Inoltre bisogna dire che si è dato l'assenso non perché l'interlocutore si servisse di questa cosa, ma perché argomentasse a suo sostegno, il contrario che negli elenchi impropri (1).

28. E quanto a quelle che inferiscono per mezzo del conseguente, è l'argomentazione stessa che va evidenziata. La connessione dei seguenti è duplice: o, infatti, è dell'universale dal particolare, ad esempio di animale da uomo (si pretende infatti che, se questo è con quest'altro, anche quest'ultimo è con il primo), o secondo le opposizioni (se infatti questo è connesso a quest'altro, anche il contrapposto al contrapposto): nella qual cosa consiste anche l'argomento di

Melisso: se infatti ciò che è stato generato ha un principio, pretende che l'ingenerato non ce l'abbia, cosicché, se il cielo è ingenerato, sarebbe anche illimitato. Ma ciò non è: la connessione infatti è al contrario (1).

29. Per quelle, poi, che argomentano sulla base dell'aggiungere qualcosa, bisogna osservare se, eliminatolo, questa aggiunzione, l'impossibile non risulta per nulla inferiore. Poi bisogna evidenziarlo, e bisogna dire che lo si è concesso non come ciò che sembra, ma per l'argomentazione, mentre l'altro per l'argomentazione non se n'è per nulla servito (1).

30. Per quelle che di più domande ne fanno una, bisogna subito distinguere: infatti è una la domanda per la quale è una la risposta, cosicché non bisogna affermare o negare più cose di una, né una cosa di molte, ma piuttosto una cosa di una (1). Come, poi, nel caso degli omonimi talvolta una cosa appartiene ad entrambi talvolta invece a nessuno dei due, cosicché, pur non essendo semplice la domanda, a chi risponde semplicemente non accade di subire alcunché, similmente anche per queste (2). Vi è appunto il caso in cui più cose appartengono a una o una appartiene a molte, e a chi concede semplicemente, cioè a chi erra di questo errore, non accade alcuna contrarietà, ma vi è anche il caso in cui appartiene a questo e a questo no, o quello in cui molte cose si dicono di molte cose (3). Ed è possibile che entrambe appartengano a entrambe, ma è possibile che inversamente non appartengano, e di conseguenza bisogna fare attenzione. Ad esempio in queste argomentazioni: "se questa cosa è buona, e questa invece è cattiva, si ha che è vero dire che queste cose sono buona e cattiva e inversamente che non sono né buona né cattiva (infatti ciascuna non è ciascuna), cosicché la stessa cosa è buona e cattiva e né buona né cattiva", e: "se ciascuna cosa è, essa, la

stessa cosa rispetto a sé stessa e diversa da un'altra, poiché non sono la stessa cosa rispetto ad altre cose, ma rispetto a loro stesse, e diverse fra loro, le stesse cose saranno rispetto a loro stesse diverse e le stesse". Inoltre "se il bene diventa un male, e d'altro canto il male un bene, allora diventano due; di due cose ineguali ciascuna è uguale a sé stessa: di conseguenza uguali e ineguali, esse rispetto a loro stesse" (4).

In realtà queste ricadono sotto altre soluzioni: e infatti l'*ambedue* e il *tutti* significano più cose; dunque, non consegue affatto un affermare e un negare la stessa cosa, se non per il nome. Questo peraltro non sarebbe un elenco, ma è evidente che, se non vi è una sola domanda per più cose e se, invece, si afferma o si nega una cosa di una, non vi sarà l'impossibile (5).

31. A proposito, poi, di quelle che inducono a dire più volte la stessa cosa, è evidente che non bisogna concedere che le predicazioni dei termini relativi significhino qualcosa separate per sé stesse, ad esempio *doppio* in luogo di *doppio della metà*, per il fatto che è manifesto. E infatti il dieci è nel dieci meno uno, e il fare nel non fare e in generale nella negazione l'affermazione: ma tuttavia, se uno dice che questo non è bianco, non è che ha detto che è bianco. D'altra parte, *doppio* non significa nulla probabilmente, come neppure *metà*: poi, se anche infine ha un significato, non è tuttavia lo stesso di quando è posto in connessione. Neppure la scienza nella specie (ad esempio se è la scienza medica) è ciò che è secondo il concetto comune: quello infatti sarebbe scienza dello scibile (1). Nel caso, poi, dei predicati delle cose per mezzo delle quali essi si chiariscono,

bisogna dire questo, che non è lo stesso separatamente e nel discorso ciò che è chiarito. Infatti *concavo* indica la stessa cosa, in comune rispetto a *camuso* e a *curvo*, ma nulla vieta che, aggiunto, significhi altre cose, cioè una cosa quando lo è a *naso* e un'altra quando lo è a *gamba*: nell'un caso infatti significa il camuso, nell'altro il curvo e non differisce per nulla dire *naso camuso* o *naso concavo*. Inoltre non bisogna concedere la dizione immediatamente: infatti è un errore. Il camuso infatti non è *naso concavo*, ma qualcosa del naso, ad esempio una sua affezione, cosicché non vi è nulla di assurdo se il naso camuso è il naso che ha una concavità del naso (2).

32. A proposito dei solecismi, poi, ciò per cui in qualche modo appaiono risultare lo abbiamo detto in precedenza. Come poi si debba risolvere, sarà evidente dalle argomentazioni stesse: tutte queste, infatti, vogliono costruire questa cosa (1). "Ciò (ὃ) che dici con verità non esiste forse, questa stessa cosa (τοῦτο), veramente? Ma tu affermi che qualcosa (τι) è un sasso (λίθον); dunque qualcosa (τι) è un sasso (λίθον)". Però dire "un sasso" (λίθον) non è dire "ciò che" (ὃ), ma "quel che" (ὅν), e non è neppure dire "questa cosa" (τοῦτο), ma "questo" (τοῦτον). Se dunque qualcuno chiedesse: "Quel che (ὅν) dici con verità non esiste forse, proprio questo (τοῦτον), veramente?", non sembrerebbe neppure parlare greco, come non sembrerebbe parlare greco neppure se chiedesse: "Quella che (ἧν) dici essere non esiste forse, questo stesso (οὗτος)?" . Ma dire in questo modo *legno* (ξύλον), o qualsiasi termine che non significa né maschile né femminile, non differisce per nulla; perciò neanche si sviluppa un solecismo: "Ciò (ὃ) che tu dici essere, esiste, questa stessa cosa (τοῦτο), realmente? Ma tu dici che il legno (ξύλον) è; dunque esiste realmente il legno (ξύλον)". Ma *sasso* (λίθος) e *questo* (οὗτος) hanno la declinazione maschile. Se poi qualcuno domandasse: "Questo (οὗτος) è forse questa (αὕτη)?" , e poi proseguisse così: "Come? Questo (οὗτος) non è Corisco?", e in seguito dicesse: "Dunque questo (οὗτος) è questa (αὕτη)", non sarebbe stato argomentato il solecismo, neppure se, pur significando *Corisco* ciò che è *questa* (αὕτη), non lo avesse però concesso colui che risponde, ma si sarebbe dovuto richiederlo in più. Se poi né è né lo

concede, allora non si è sillogizzato, né quanto all'essere, né in relazione a colui che è interrogato. Similmente, dunque, bisogna che anche prima il sasso significhi *questo* (οὗτος). Se invece non è, né è stato concesso, non va affermata la conclusione: essa infatti è apparente in base all'apparire uguale del diverso caso del nome (2). "E' forse vero dire che questa (αὕτη) è ciò che tu affermi che essa (αὐτήν) è? Ma tu affermi che è una corazza (ἀσπίδα): dunque questa (αὕτη) è una corazza (ἀσπίδα)". Ma non vi è necessità, se αὕτη non significa ἀσπίδα, ma ἀσπίς, mentre è il ταύτην che significa ἀσπίδα. E neanche con "Ciò che tu dici che questo (τοῦτον) è, questo stesso (οὗτος) lo è? Ma tu dici che è Cleone (Κλέωνα), dunque questo (οὗτος) è Cleone (Κλέωνα)"; infatti questo (οὗτος) non è Cleone (Κλέωνα): infatti si è detto che ciò che tu dici che questo (τοῦτον) è, è οὗτος a esserlo, e non τοῦτον; infatti, posta così, la domanda non sarebbe espressa in greco, e "Conosci forse questa cosa (τοῦτο)? ma questa cosa (τοῦτο) è un sasso (λίθος); dunque conosci un sasso (λίθος)". Ma *questa cosa* (τοῦτο) non significa lo stesso in "conosci forse questa cosa (τοῦτο)?" e in "ma questa cosa (τοῦτο) è un sasso (λίθος)", ma nell'un modo τοῦτον, nel secondo invece οὗτος. "Ciò di cui (οὗ) hai scienza, questa cosa (τοῦτο) la conosci? ma hai scienza di un sasso (λίθου) dunque conosci *di un sasso* (λίθου)". Ma il *di cui* (οὗ) indica *di un sasso* (λίθου), *questa cosa* (τοῦτο) invece *un sasso* (λίθου): si è concesso, poi, che ciò di cui hai scienza, *questa cosa* (τοῦτο) la conosci, non *di questa cosa* (τούτου), e quindi conosci non *del sasso* (τοῦ λίθου) ma *il sasso* (τὸν λίθον).

Dunque, che, fra le argomentazioni, quelle di questo tipo non concludano il solecismo, ma ne abbiano solo l'apparenza, e inoltre perché ne abbiano l'apparenza e come si debba opporsi ad esse, è evidente da ciò che s'è detto (3).

33. Bisogna poi anche comprendere che, fra tutte le argomentazioni, alcune sono più facili da riconoscere, altre invece più difficili – in base a che cosa e in che cosa fanno oggetto di paralogismo colui che ascolta – pur essendo spesso le

stesse rispetto a quelle: bisogna infatti dire che è la stessa un'argomentazione che si sviluppa in base alla stessa cosa. Ma una stessa argomentazione a taluni può sembrare della dizione, a taluni dell'accidente, a taluni invece di un' altra cosa, per il non essere ciascuna, mutata, similmente chiara. Dunque, come in quelli dell'omonimia, modo che sembra essere il più futile fra i paralogismi, certe cose sono chiare anche per chiunque (e infatti quasi tutti i discorsi scherzosi sono connessi alla dizione, ad esempio "ἀνὴρ ἐφέρετο κατὰ κλιμάκος δίφρον", e "verso dove vi rivolgete? Verso l'antenna", "fra quelle due mucche, quale partorirà anteriormente? Nessuna delle due, perché entrambe partoriranno posteriormente", e "è puro Borea? Certo che no, infatti ha ucciso il mendicante ubriaco". "Costui è forse Evarco? Certo che no: egli è infatti Apollonide"; nello stesso modo, poi, anche pressoché la maggior parte degli altri); altre cose, invece, sembrano sfuggire anche ai più esperti (segno di questo è che si scontrano spesso sui nomi, ad esempio se l'essere e l'uno significhino in ogni caso la stessa cosa, oppure altro: ad alcuni infatti pare che l'essere e l'uno significhino la stessa cosa, mentre altri risolvono l'argomentazione di Zenone e di Parmenide affermando che l'uno e l'essere si dicono in molti modi). Similmente, poi, anche fra quelle dell'accidente e di ciascuna delle altre cose, alcune delle argomentazioni saranno più facili da vedere, altre invece più difficili, e assumerle in un genere, e se ci sia elenco o non elenco, non sarà facile similmente per tutte (1).

E' argomentazione efficace, poi, quella che di più fa stare in aporia: morde

infatti questa massimamente. Aporia che, poi, è duplice, ed è inerente, in quelle in cui c'è sillogismo, a quale delle domande poste uno possa attaccare, mentre, nelle eristiche, al modo in cui affermare quanto proposto. Perciò fra le sillogistiche le argomentazioni più efficaci fanno dubitare di più. C'è quindi l'argomentazione sillogistica più efficace qualora da premesse quanto più opinabili demolisca un endosso che è quanto più tale. Una infatti essendo l'argomentazione, scambiata la contraddizione, avrà i sillogismi tutti uguali: sempre infatti da endossi si demolisce o si conferma un'endosso similmente, perciò è necessario essere in aporia. La più efficace dunque è proprio questa, quella che fa sì che la conclusione sia dello stesso grado rispetto alle premesse, mentre seconda è quella che risulta da premesse tutte quante simili: questa infatti similmente fa essere in aporia su quale fra le domande si debba demolire. E' proprio questo difficile: infatti si deve demolire, ma che cosa si debba demolire non è chiaro (2). Fra le eristiche, poi, la più efficace è in primo luogo quella che non è subito chiara quanto all'esserci stato o no sillogismo e se è in un falso o in una distinzione che consiste la soluzione; seconda, poi, fra le altre è quella chiara sul fatto che consiste in una distinzione o in una demolizione, ma che, però, rende non evidente con la demolizione o la distinzione di quale delle domande si debba risolvere e se questa sia rivolta alla conclusione o a una delle domande (3).

Talvolta l'argomentazione nella quale non c'è stato sillogismo è futile, qualora le premesse siano troppo inopinabili o false; talvolta invece non è degna di essere disprezzata. Infatti, quando manchi di una di quelle domande intorno alle quali e per le quali si ha l'argomentazione, non avendo stabilito questa e non essendosi sviluppato sillogisticamente, il sillogismo è futile; quando invece

manchi di una di quelle estrinseche, non è per nulla disprezzabile, ma l'argomentazione è adeguata, mentre chi interroga ha interrogato non bene (4).

E' possibile poi che, come risolvere talora è rivolto all'argomentazione, talora a chi interroga e alla domanda, talora, poi, né all'uno né all'altra - similmente anche interrogare e argomentare siano rivolti sia alla tesi sia a chi risponde sia al tempo, quando la soluzione abbisogni di più tempo di quello presente utile per discutere per la soluzione (5).

34. Da quante e quali cose dunque nascano per coloro che discutono i paralogismi, e come mostreremo colui che dice il falso e faremo dire paradossi, e inoltre da quali cose venga un sillogismo e come si debba interrogare e quale sia l'ordine delle interrogazioni, e poi, ancora, a che cosa siano utili tutte queste argomentazioni e a proposito semplicemente di ogni tipo di risposta e di come si debbano risolvere le argomentazioni e i sillogismi: di tutte queste cose abbiamo parlato. Quel che ci resta, dopo aver rammentato il proposito di partenza, è dire qualcosa in breve di esso e dare una conclusione a quel che s'è detto (1).

Dunque, ci siamo proposti di individuare una certa capacità sillogistica intorno a ciò che sia stato posto come problema, a partire da elementi sussistenti come i più validamente opinabili. Questo infatti è fine della dialettica in sé stessa e della peirastica. Poiché, inoltre, ci si deve preparare ad essa per la vicinanza della sofistica, e di conseguenza non solo a esser capaci di mettere alla prova

dialetticamente ma anche ad agire come chi sa, per questo alla trattazione abbiamo assegnato non solo il fine detto, l'essere capaci di costituire un'argomentazione, ma anche il come, sostenendo un'argomentazione, si difenderà la tesi del tutto similmente per mezzo di proposizioni massimamente opinabili. La causa di questo l'abbiamo detta, poiché anche per questo Socrate interrogava ma non rispondeva: ammetteva infatti di non sapere (2). Con quanto detto prima si è chiarito quante relazioni e quanti elementi ci siano per questo, e donde trarremo in abbondanza queste cose, e, ancora, come bisogna interrogare e ordinare ogni domanda, e, infine, sulle risposte e sulle soluzioni contro i sillogismi (3). Si è fatta chiarezza, poi, anche sulle altre cose, quante si riferiscono a questo metodo delle argomentazioni (4). Oltre a queste cose, infine, abbiamo trattato i paralogismi, come abbiamo detto già prima (5). Che dunque abbia compimento adeguato l'insieme dei propositi posti, è evidente: bisogna però che non ci sfugga l'occasione di questa trattazione. Infatti, fra tutte le cose che si scoprono, le une, prese da altri prima come esiti faticosi un po' alla volta sono poi progredite a opera degli eredi, mentre altre, da principio scoperte, di solito in primo luogo hanno avuto un piccolo progresso, tuttavia molto più utile rispetto allo sviluppo dato poi da questi: infatti, è il principio certamente ciò che è più importante di tutto, come si dice. E perciò anche ciò che è più difficile: infatti, essendo tanto più rilevante per importanza quanto più piccolo in estensione, è difficilissimo da vedere. Scoperto questo, però, risulta più facile aggiungere e incrementare il resto: il che è accaduto anche con i discorsi retorici, ma anche con

quasi tutte le altre discipline. Infatti, coloro che ne scoprirono i principi li hanno fatti avanzare poi di ben poco: coloro che godono ora di grande fama, dal canto loro, avendoli ricevuti come in eredità da molti che li hanno fatti procedere un po' per volta, li hanno incrementati fino allo stato attuale, Tisia dopo i primi, dopo Tisia Trasimaco, e dopo di lui Teodoro e molti altri hanno dato molti contributi parziali: perciò non c'è da stupirsi se la disciplina ha una certa ampiezza (6). Per questa materia invece di compiuto prima non è che ci fosse qualcosa e qualcos'altro no, al contrario non c'era proprio nulla. E infatti l'insegnamento dei mestieranti delle argomentazioni eristiche aveva una somiglianza con la materia trattata da Gorgia: alcuni infatti davano da imparare a memoria argomentazioni retoriche, altri invece argomentazioni eristiche, alle quali gli uni e gli altri ritenevano di ricondurre perlopiù le argomentazioni reciproche. Perciò per coloro che apprendevano da essi l'insegnamento era veloce ma anche privo di rigore: pretendevano infatti di istruire dando non la disciplina ma ciò che dalla disciplina deriva, come se qualcuno, che affermasse di trasmettere la scienza del non aver alcuna sofferenza ai piedi, non insegnasse poi l'arte del calzolaio né donde potersi procurare queste cose, ma fornisse molti generi di svariate calzature: costui infatti ha fatto fronte a un bisogno ma non ha trasmesso una disciplina. Inoltre, per la retorica di cose dette ce n'erano, molte e consolidate, mentre sul sillogizzare non avevamo proprio nulla da dire prima che noi stessi ci impegnassimo con costanza

ricercando per lungo tempo (7). Dunque, se a voi che ne avete presa visione, stando così le cose a partire da siffatti elementi iniziali, pare che che il metodo sia sufficiente a confronto con altre materie sviluppatasi per tradizione, ci sarebbe un'ultima cosa, per tutti voi che avete ascoltato, avere bensì indulgenza per le manchevolezze di questo metodo ma anche molta gratitudine per le sue scoperte (8).

COMMENTO

Note al capitolo 1.

1) **164a20-22.** In questo luogo compare per la prima volta il termine ἔλεγχος, che indica uno dei concetti fondamentali di tutta la successiva trattazione, principalmente volta a chiarire analiticamente i motivi per i quali è possibile che vi siano degli ἔλεγχοι non reali, ma soltanto apparenti. Per la resa italiana si può adottare *elenco*. Per le motivazioni di questa scelta cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo A1. Va notato che Aristotele non definisce qui ἔλεγχος, ma, sempre nell'ambito di questo cap. 1, ne abbozza una definizione più sotto, in 165a2-3, collegandola con un altro concetto basilare, quello di συλλογισμός (cfr. *infra*, nota n. 5) e mettendo così in relazione fra loro quelle prime cose, cioè quei primi elementi della trattazione, ai quali fa cenno in 164a22 (ἀπὸ τῶν πρώτων), fornendo poi l'unica definizione di ἔλεγχος veramente articolata ed esauriente soltanto molto più oltre, e in un contesto per molti aspetti diverso, in 167a23-27, nell'ambito del cap. 5 (cfr. nota relativa). Quest'ultima è in assoluto la migliore definizione di ἔλεγχος; cfr. comunque, all'interno dei *Soph. el.*, per cenni simili a quello sopra citato di 165a2-3, cap. 9, 170b1-2, cap. 10, 171a2-4, cap. 17, 175a36-37; per quanto riguarda le altre opere, cfr. in part. *An. pr.* II 20, 66b11, ma anche, sia pure meno utilmente, *Rhet.* II 22, 1396b26-27; III 9, 1410a22-23. In *Metaph.* VII 6, 1032a6 segg. e, sempre nell'ambito della stessa opera, in IX 8, 1049b33-34 vi sono cenni che possono essere interessanti in quanto riferiti in particolare al concetto di ἔλεγχος σοφιστικός, ma non vi sono autentiche definizioni. Molto più interessante, in funzione della comprensione del concetto di ἔλεγχος, è il riferimento a *Metaph.* IV (cfr. in part. 4, 1006a11-18), nel cui ambito non si trova una vera e propria definizione del concetto in questione, ma un'ampia e articolata dimostrazione di che cosa sia in effetti un elenco condotta con tutto il rigore metodico derivante da una conoscenza completa, e dalla conseguente applicazione concreta, di tutti gli elementi della sua nozione (in relazione a ciò cfr. ancora *infra*, 5, 167a23-27 e nota relativa). A proposito di ἔλεγχος si può notare inoltre che non si tratta di un neologismo creato da Aristotele, né tantomeno di un termine tecnico appartenente alla sola tradizione

filosofica: è possibile infatti riscontrarne il proporsi, a volte in concomitanza con il verbo corrispondente, ἐλέγχειν, in vari e diversi settori della letteratura greca, e in linea di massima con un significato che, nonostante la presenza di sfumature diverse, si mantiene abbastanza costante nella sua articolata ma ben rilevabile connessione con quello che si rinviene presente qui nei *Soph. el.*, secondo il quale per ἔλεγχος si deve intendere l'operazione con cui, per mezzo di una discussione, e quindi attraverso le risposte dell'interlocutore, si ottiene la rigorosa dimostrazione della falsità di una tesi motivatamente posta in dubbio e, quindi, anche della verità della sua contraddittoria. Il significato ora brevemente indicato (cfr. per il suo senso più completo la già citata definizione di cap. 5, 167a23-27) sembra pertanto costituirsi come una sintesi di aspetti salienti di un'area semantica abbastanza ampia, che viene, per così dire, irrigidita, quasi a voler strutturare organicamente, prescindendo dalle varie sfumature, il nucleo più rigoroso e costrittivo del concetto, si potrebbe dire il suo senso logico, implicito ma operante nei vari usi riscontrabili, cioè quell'insieme di connotazioni, con ciò che esse comportano, il cui effettivo riscontro in ciò che si vuol designare con ἔλεγχος consente l'uso più legittimo e corretto del termine, tale cioè da poter subire anche la più problematica delle obiezioni. L'elemento che sembra accomunare i vari modi del proporsi di ἔλεγχος, riscontrabile al di là delle variazioni che i diversi contesti aiutano a distinguere, è il riferimento all'attuarsi in qualche modo di un esame, con cui si può far venire allo scoperto ciò che l'oggetto a cui ci si riferisce tiene celato in sé, la sua reale natura, che può essere l'opposto di ciò che tale oggetto manifesta esteriormente. Cfr. a questo proposito, fra gli oratori, ad es. Lisia, 19, 6, dove ἔλεγχος indica le prove d'accusa, che possono rivelare la reale colpevolezza di chi cerca di apparire innocente, o Demostene, 4, 15, dove il termine indica la verifica a cui l'oratore non ha paura di sottoporre le sue affermazioni, in quanto è certo che con essa non ne verrà manifestata la falsità; passando agli storici, si può notare che pressoché identico a quest'ultimo significato è quello che ἔλεγχος possiede in Erodoto, 2, 23 (significativo, poi, il luogo immediatamente precedente, 2, 22, dove compare ἐλέγχειν, in esplicita connessione con il concetto di necessità, ἀνάγκη, che è presente con un senso tecnicizzato, ma identico nella sostanza, anche nella caratterizzazione del concetto aristotelico di ἔλεγχος recato qui nei *Soph. el.*), mentre molto simile al significato riscontrato nel luogo sopra citato di Lisia è quello che ἔλεγχος possiede in Tucidide, 1, 135; fra i tragici, cfr. ad es. Sofocle, *Edipo a Colono*, 1297, dove all'idea della prova si connette l'idea della sconfitta (l'ἔλεγχος operato dalla forza!), ma anche *Filottete*, 98, dove si propone l'idea del disinganno, con cui un'apparente verità svela il suo nucleo illusorio. Tutte variazioni su un tema di fondo che già Omero ha individuato e proposto alla riflessione dei Greci, per mezzo di ἐλέγχειν, che in *Il.* IX, 522, ponendosi all'interno o, si può meglio dire, all'origine per noi documentabile dell'area semantica sopra delineata, indica il vanificare, cioè il manifestare l'inutilità o l'inadeguatezza di ciò che sembrava efficace, mentre in *Od.* XXI, 424 indica il disonorare, cioè quell'attacco che la vergogna opera sull'onore, svelandolo come soltanto apparente. La semantica di ἔλεγχος non subisce scosse facendo il suo ingresso nel campo

della filosofia, dove la troviamo, immutata nella sostanza e rarefatta in una rigorosa dimensione teoretica, in Parmenide (cfr. Diels-Kranz, 28B7, v. 5) e, in Platone, oltre che con questo carattere (dotato, comunque, di una valenza dialogica e dialettica più rilevante e più vicina alle situazioni di cui si stanno per occupare i *Soph. el.*: cfr. ad es., anche se non in relazione a ἔλεγχος, ma a ἐλέγχω, il verbo semanticamente equivalente, *Gorg.*, 458a, 470c, nonché *Theaet.*, 162a per il suo riferimento diretto a Protagora, cioè alla sofistica, o, per un altrettanto diretto, quanto impegnativo, riferimento a Parmenide, *Soph.*, 242b), anche, a testimonianza di una sua complessità persistente anche all'interno del campo filosofico, assunta, ad es., con consapevole ironia nell'ambito di una riflessione critica sulla retorica (cfr. *Phaedr.*, 273c) o, magari, arricchita da una connotazione etica ed esistenziale (cfr. il διδόναι ἐλεγχον τοῦ βίου di *Ap.*, 39c). Ciò che distingue Aristotele, dunque, è il fatto di non aver semplicemente assunto ed usato un termine come ἔλεγχος, avendone invece rigorizzato il significato enucleandone e chiarendone le virtualità logiche, cioè traducendo in una dimensione formale, qual è la definizione tecnica di un termine logico, la complessa ma sostanzialmente omogenea area semantica che nella semplice veste della sua evidenza analogica era già stata fatta entrare nell'ambito filosofico da Parmenide e da Platone. Per quanto riguarda il καί di 164a20 si sarebbe potuto, come consente Bonitz considerando l'*usus scribendi* aristotelico (*per part. καί duo vocabula coniunguntur eiusdem fere significationis, ut καί explicandi magis quam copulandi vim habere videatur, τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ μαθηματικά (τὰ ἀκίνητα i. e. τὰ μαθηματικά) Md, 14, 1020b3*) e come effettivamente fanno, ad esempio, Pacius (*Accipe particulam καί pro id est, nam qui videntur elenchi, non sunt diversi a sophisticis; sed ideo sunt sophistici, quia videntur esse, nec sunt*) e Tricot (*c'est à dire*), tradurre con *cioè*, ma si è preferito adoperare la normale congiunzione *e* proprio allo scopo di non identificare del tutto i due concetti di elenco apparente e di elenco sofistico, anche se l'apparenza (che è, come si potrà notare, il tema di fondo, sotto vari aspetti, di questo primo capitolo) risulta essere la prima connotazione con cui Aristotele comincia a caratterizzare l'elenco sofistico, per il quale verrà proposta un'esplicita definizione, allo scopo di distinguerlo dagli altri possibili tipi di argomentazione, soltanto più oltre, nell'ambito del cap. 2, in 165b7-8, luogo al cui proposito, a prescindere da altri aspetti, si può fin d'ora notare che presenta, e per di più a caratterizzare λόγος e non ἔλεγχος, non tanto l'aggettivo σοφιστικός, quanto piuttosto ἐριστικός, il che comporta, visto che non ci sono altre definizioni, la situazione notevole per cui non si ha all'interno dell'opera un'unica definizione proposta come tale che sia immediatamente riferibile al concetto di confutazione sofistica, che è quello che dà il titolo all'opera, dato che è solo tenendo presente che l'ἔλεγχος (che, come sopra s'è già notato, altrove viene a sua volta definito, ma non direttamente in quanto ἔλεγχος sofistico) è un tipo di λόγος e che, come si vedrà nella nota relativa al luogo a cui ci si sta ora riferendo, ἐριστικός e σοφιστικός sono due aggettivi che presentano diversità che non hanno a che fare con l'ambito formale, che si può riferire la definizione di λόγος ἐριστικός al concetto di σοφιστικός ἔλεγχος. Tornando al rapporto tra elenco apparente e

elenco sofisticato, si può dire che i due concetti in questione vanno intesi nella loro connessione ma anche mantenuti distinti, se pure non giustapposti, perché ogni elenco sofisticato di fatto si deve proporre *nella forma* di un elenco apparente, ma non ogni elenco apparente necessariamente è un elenco sofisticato, poiché a costituire l'argomentazione sofisticato-eristica concorrono anche elementi extralogici (l'intenzionalità dell'inganno, certe finalità, cioè, insomma, quegli elementi che fanno di colui che l'ha scoperta e proposta, appunto, un sofista) che possono non caratterizzare un elenco che sia semplicemente erroneo e insieme non evidente come tale e quindi apparente. Dato che si tratta di un aspetto che ha a che fare con la caratterizzazione dell'oggetto stesso dell'opera che qui ha il suo avvio, può essere importante mettere in evidenza fin da subito il modo in cui vanno distinti l'elenco falso e l'elenco apparente: il primo è, volendo usare termini aristotelici, il genere di cui il secondo è una specie, perché tutti gli elenchi apparenti sono in qualche modo falsi, ma non tutte gli elenchi falsi sono apparenti. Tutti gli errori infatti producono il falso, ma solo certi errori producono il falso capace di avere l'apparenza del vero: non tutto il falso quindi è sofisticato, ma solo il falso con l'apparenza del vero, tenendo conto comunque che quest'ultimo, come sopra s'è accennato, non è tutto sofisticato. Questo è il dato oggettivo a cui si riferisce il concetto di σοφιστικός, a proposito del quale bisogna sempre rammentare che non si tratta di un concetto esclusivamente formale, ma è comunque in base a questo concetto che certi elenchi possono entrare a far parte della trattazione mentre altri possono venirne escluse. E' possibile connettere molte delle osservazioni fatte finora a quelle che si possono fare a proposito della presenza del concetto di παραλογισμός, che compare qui (164a21) per la prima volta, ma che si presenterà ancora, con un ruolo molto importante, nel corso della successiva trattazione: cfr. cap. 4, 166b21; cap. 5, 166b28; cap. 8, 169b37, 170a10; cap. 10, 170b38; cap. 11, 171b11, 14; cap. 14, 173b34; cap. 16, 175a19; cap. 17, 175b41; cap. 33, 182b14; cap. 34, 183a28, b14. La presenza di παραλογισμός è sicuramente un elemento utile per la comprensione del concetto di elenco sofisticato, ma il farvi riferimento presenta alcuni problemi. Si può osservare infatti che l'unica definizione esplicita di παραλογισμός fornita da Aristotele è recata in *Top.*, I, 1, 101a5-17 (comunque, per tenere presente il complesso delle nozioni costitutive del concetto, cfr., sempre al di fuori dei *Soph. el.*, anche *An. pr.* II 15, 64b13 e segg. e *An. post.* I 12, 77b16-33) e, in base a tale definizione, per παραλογισμός sembra doversi intendere un sillogismo che, nell'ambito di una certa scienza, procede da premesse che, pur essendo costituite da termini rientranti nell'ambito definito dai principi di tale scienza, non sono vere. E' importante rilevare che nel luogo citato dei *Topici* si fa riferimento solo alla falsità delle premesse e non alla scorrettezza, cioè all'assenza di validità o alla validità apparente, del concludere. In questo senso, afferma Aristotele, il παραλογισμός si differenzia tanto dal sillogismo scientifico (la dimostrazione, ἀπόδειξις, della quale Aristotele propone una definizione in un altro luogo di *Top.* I 1, e cioè 100a27-29, proprio per distinguerla dagli altri tipi di argomentazione, anch'essi richiamati in *Top.* I 1), perché non parte da premesse vere e prime, quanto dal συλλογισμός διαλεκτικός (pure

definito in *Top.* I 1, ma più sotto, in 100a29-30), perché non parte da ἔνδοξα (a proposito di questa nozione cfr. *Top.* I 1, 100b21-23, ma anche *infra* cap. 2, 165b3-8, luogo in cui - cfr. in questo senso le note ad esso relative - è presente anche la nozione, molto importante nel contesto dei *Soph. el.*, di ἔνδοξον φαινόμενον, che Aristotele tratta anche in *Top.* I 1, 100b23-101a1), ma l'aspetto problematico di questa definizione di *Top.* I, 1 è costituito dal fatto che il παραλογισμός è presentato come chiaramente distinto dal συλλογισμός ἐριστικός, che Aristotele, sempre in *Top.* I 1 ha definito autonomamente poco sopra, in 100b23-25. Questa distinzione è problematica nella misura in cui nel luogo dei *Soph. el.* di cui ci si sta occupando con la presente nota ad essere indicati come παραλογισμοί sono proprio i σοφιστικὸν ἔλεγχοι, che sono sostanzialmente equivalenti al συλλογισμός ἐριστικός di cui parla il sopra citato luogo dei *Topici* (cfr. a questo proposito *infra*, cap. 2, 165b7-11 dove, a definire l'oggetto dell'opera, non si usa σοφιστικός ma ἐριστικός, termini che quindi, seguendo anche il suggerimento che si ha da cap. 11, 171b25-34, vanno considerati equivalenti, almeno nella misura in cui ci si riferisce alle caratteristiche intrinseche delle argomentazioni che con essi vengono designate). Non solo: considerando ancora il cap. 11, ci si accorge che in esso, in 171b11-12, vengono qualificate come paralogismi argomentazioni che possiedono proprio la caratteristica opposta a quella dei paralogismi definiti in *Top.* I 1, visto che questi ultimi sono effettivamente attinenti all'oggetto della scienza di cui vorrebbero far parte (. . . ἐκ τῶν περὶ τινὰς ἐπιστήμας οἰκείων γινόμενοι. . . , 101a6), mentre quelle del cap. 11 non sono attinenti al metodo della scienza, cioè non discendono dai suoi principi propri, e quindi sono solo apparentemente κατὰ τὴν τέχνην (171b11-12, con τέχνη che qui non può che avere un significato sostanzialmente equivalente a quello di ἐπιστήμη), e in questo senso realizzano una ben distinta forma di sofisticità. Sembra dunque che si debba accettare l'idea per cui παραλογισμός, un termine così importante non solo per l'analisi delle degenerazioni sofistiche della dialettica, ma anche per la scienza, debba ritenersi dotato di un significato molteplice, potendo anche, da questo punto di vista, disporre della conferma costituita dal modo in cui viene usato il termine in questione negli altri luoghi dei *Soph. el.* sopra citati. Probabilmente non ci si può sottrarre, per dare concretezza a questa ipotesi, alla necessità di considerare παραλογισμός un concetto molto ampio che comprende qualsiasi argomentazione che abbia al suo interno un qualsiasi errore. Posto ciò, si può ritenere che, se tutte le argomentazioni sofistiche sono paralogismi (devono esserlo, perché il fatto di avere al loro interno un errore è la condizione necessaria, anche se non sufficiente, del loro essere apparenti e, d'altro canto, se non sono apparenti, non sono neppure sofistiche), non tutti i paralogismi sono argomentazioni sofistiche. Questo spiega il modo di esporre che Aristotele ha adottato nel luogo citato di *Top.* I 1: se prima ha parlato delle argomentazioni eristiche, indicandole chiaramente come tali, poi, dovendo parlare di un altro tipo di argomentazioni erronee, e cioè quelle che si collocano nell'ambito delle varie scienze pur non partendo da premesse vere (cioè aventi effettivamente a che fare, ma in modo sbagliato, con il πρᾶγμα che costituisce l'oggetto specifico della scienza in questione), le designa col nome di

paralogismi, perché tali sono, anche se non si tratta degli unici paralogismi, e specifica l'accezione in cui intende il termine non con un unico aggettivo, come nel caso di ἔριστικός, ma con una formula definitoria. La definizione di 101a5-17, dunque, va vista non come la definizione del paralogismo *tout court*, ma piuttosto come la definizione di un certo tipo di paralogismo. Quanto detto finora costituisce un punto di vista utile per riflettere sul modo in cui viene presentata la connessione che caratterizza il luogo a cui si riferisce la presente nota, che dunque non può dirsi di univoca equivalenza, tra παραλογισμός ed ἔλεγχος φαινόμενος: ἔλεγχος φαινόμενος infatti è un certo tipo di sillogismo (cfr. *infra*, 165a2-3) che, proprio in quanto φαινόμενος, reca in sé un qualche tipo di errore (che sarà compito dei *Soph. el.* determinare) e quindi in tal senso risulta essere un παραλογισμός, secondo la nozione sopra stabilita, anche se non c'è identificazione tra παραλογισμός e ἔλεγχος φαινόμενος, perché non ogni παραλογισμός si propone come un ἔλεγχος (per approfondire il senso di questa distinzione, cfr. anche *infra*, 164b27-165a3 e nota relativa), né tantomeno come un ἔλεγχος φαινόμενος, perché un paralogismo può benissimo essere erroneo secondo le varie possibili forme di erroneità senza avere l'apparenza di essere vero, ma ogni ἔλεγχος φαινόμενος, nell'essere un συλλογισμός erroneo, è di fatto un παραλογισμός. Va notato, poi, che la connotazione, peraltro extralogica, costituita dall'intenzionalità dell'inganno, che, come già s'è notato, nell'argomentazione sofistico-eristica è costitutiva (cfr. *infra*, 165a19-27 e nota relativa), è per παραλογισμός soltanto un'eventualità, cioè si può benissimo avere un παραλογισμός che non nasce affatto da un'intenzione fraudolenta, ma semplicemente da una scarsa capacità di argomentare o da una scarsa conoscenza della scienza di cui ci si sta occupando, come sta a indicare anche il contesto in cui si propone, qui nel cap. 1, il verbo παραλογίζομαι (cfr. *infra*, 165a16 e nota relativa). A conferma della possibilità di intendere παραλογισμός come un termine dotato di una molteplicità di significati piuttosto ampia e articolata, cfr. comunque, oltre ai luoghi all'interno e al di fuori dei *Soph. el.* analizzati finora e a quelli anche solamente citati, anche *Poet.*, 16, 1455a13-16, nonché *Rhet.* II, 25, 1402b 26. Per quanto riguarda λεγόμενοι ἀρξάμενοι κατὰ φύσιν ἀπὸ τῶν πρώτων con cui si chiude il luogo che stiamo considerando, cfr., per formule simili usate in avvio di trattazione, *Poet.* 1, 1447a12-13, ma anche *De part. anim.* I 5, 646a2-4.

2) **164a23-26.** Va notato qui il primo comparire di συλλογισμός, concetto fondamentale, e ricorrente, nell'ambito dei *Soph. el.* (vi compare una sessantina di volte), dato che costituisce un elemento strutturale della definizione di ἔλεγχος (cfr. *infra*, 165a2-3 e cap. 5°, 167a23-27). Aristotele non definisce qui συλλογισμός: i tratti fondamentali del concetto vengono proposti soltanto più oltre, in 164b27-165a2 (cfr. nota relativa). Per quanto riguarda la traduzione, si è preferito utilizzare *sillogismo*, termine che, oltre a favorire la sua scelta a causa dell'evidente legame col termine greco, ne mantiene inalterato il pregnante significato tecnico, che, come già ricordato, Aristotele, data la sua importanza tutta incentrata

intorno all'idea della necessità logica, si preoccupa di definire poco oltre. A proposito del concetto di *somiglianza* (ὁμοιότης, 164a25), proposto qui da Aristotele, è possibile fare alcune osservazioni. In primo luogo bisogna ricordare che a questo concetto viene attribuita una notevole importanza in ambito dialettico, perché l'analisi delle somiglianze (ἡ τοῦ ὁμοίου σκέψις) è uno degli strumenti per il reperimento delle argomentazioni dialettiche (cfr. *Top.* I 13, 105a25, ma anche l'intero *Top.* I 17, nonché *Top.* I 18, 108b7-32). Questa ὁμοιότης che il dialettico deve cercare per avere spunti di vario tipo per la sua argomentazione viene intesa in generale come la presenza di qualcosa di uguale in ciò che è diverso (cfr. *Top.* I 17, 108a16-17), sia all'interno di un unico genere sia in generi diversi, e quindi anche come una forma di analogia (cfr. *Top.* I 17, 108a7-12, ma anche, ad es., *Eth. nic.*, VI 6, 1148b10). La si trova anche indicata, da un diverso punto di vista, come un'uguaglianza soltanto parziale, che non raggiunge la perfezione a causa del sussistere di una piccola differenza (cfr. *Eth. nic.* VII 7, 1148a1). Nel luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota, invece, si riscontra una sfumatura sicuramente diversa, perché si ha qui l'idea della somiglianza che si propone fra una realtà effettiva ed autentica e qualcosa che di tale realtà costituisce soltanto un'apparenza ingannevole: la somiglianza cioè risulta costituita da qualcosa di esteriore e ingannevole che fa sì che una certa cosa sembri simile a ciò che di fatto è il suo contrario, perché è proprio questo il rapporto fra ἔλεγχος reale e ἔλεγχος apparente, dato che l'uno realizza la forma corretta del concludere mentre l'altro ne costituisce una forma erronea, senza che vi sia ciò che è strutturale nell'autentico rapporto di somiglianza, e cioè degli elementi oggettivi che costituiscono una parziale uguaglianza, data la netta separazione, senza mediazioni, che sussiste tra il vero e il falso. Aristotele comunque sembra proporre l'idea per cui la somiglianza fra i συλλογισμοί e gli ἔλεγχοι autentici e quelli apparenti è solo un caso particolare di una situazione più ampia, infatti poco dopo (cfr. nota n. 3) cita come esempi realtà molto diverse fra loro come, da un lato, gli uomini (164a26-b21) e, d'altro lato, gli oggetti inanimati (164b21-24). Questa riconduzione del caso specifico dei συλλογισμοί e degli ἔλεγχοι a una situazione generale serve ad Aristotele proprio per dare un fondamento a ciò che costituisce l'oggetto specifico che giustifica la trattazione (cfr., a testimonianza di questa esigenza, *infra*, 165a32-33), e cioè il fatto che vi sono tanto συλλογισμοί ed ἔλεγχοι reali quanto συλλογισμοί ed ἔλεγχοι apparenti. Si può osservare inoltre, a differenza di Ps. Alex. che (cfr. 8, 24) considera εὐφυῆ entrambi questi παραδείγματα, che il primo esempio della situazione generale citato da Aristotele, quello che si riferisce agli uomini che si gonfiano per sembrare robusti e agli altri che si agghindano per sembrare belli, è più calzante nei confronti della situazione di cui si occuperà la seguente trattazione rispetto a quello che si riferisce agli oggetti naturali che ingannevolmente sembrano d'argento o d'oro, perché nel primo esempio c'è, mentre manca nel secondo, l'aspetto costituito dall'intenzionalità, che è proprio, come si vedrà meglio sotto, l'aspetto qualificante della ὁμοιότης fra i συλλογισμοί e gli ἔλεγχοι reali e quelli apparenti di cui si occuperà Aristotele nel posieguito della trattazione: tale ὁμοιότης infatti è il prodotto

consapevole della deliberata volontà di ingannare propria dei sofisti. Anche da ciò, dunque, si comprende che non è il semplice errore logico l'oggetto della trattazione: esso infatti può prodursi anche senza ὁμοιότης, cioè può proporsi come evidente, senza l'apparenza della verità. Oggetto della trattazione è piuttosto l'inganno consapevolmente predisposto perché vi sia l'apparenza dell'elenco, un inganno che produce l'ὁμοιότης proprio per camuffare la sua autentica realtà. All'ὁμοιότης di cui parla qui Aristotele deve essere ancora aggiunta, dunque, la caratteristica di non essere un fatto puro e semplice, ma piuttosto un prodotto dell'abilità, non priva di regole comprensibili, di un certo tipo di persone, i sofisti. Una volta precisati i vari aspetti del senso del concetto di ὁμοιότης per quanto riguarda la somiglianza fra elenchi e sillogismi apparenti e reali, si può ancora notare che l'esemplificazione di cui s'è discusso sopra, avendo la forma di un paragone, sembra essere proprio un'applicazione della ὁμοιότης intesa come strumento dialettico di reperimento delle argomentazioni secondo i dettami del sopra citato *Top. I, 17*, nel cui ambito, come s'è visto, la ὁμοιότης viene intesa e proposta soprattutto come rapporto analogico, variamente configurato: a questo proposito cfr. ad es. Silvestro Mauro, che sembra avvedersi della cosa usando, significativamente, e opportunamente, l'avverbio *proportionaliter* per qualificare il senso del rapporto fra gli esempi e l'oggetto specifico della trattazione. Un concetto di ὁμοιότης serve dunque a chiarirne e a giustificarne un altro, diverso dal primo nei modi visti sopra, e il notare il proporsi di questo modo di operare serve a rendersi conto della presenza di una dimensione dialettica, non dichiarata (cfr. ad es. *Metaph. IV 4*) o evidente (cfr. ad es. *Eth. nic. I 2*) come altrove, ma comunque effettiva, nell'impostazione che Aristotele dà qui alla trattazione della materia. Per quanto riguarda λόγος (cfr. 164a25: . . . καὶ ἐπὶ τῶν λόγων), Colli traduce con *discorso*, soluzione, questa, accettabile, ma forse un po' vaga, perché richiama, senza far sentire distinzioni, tutta la dimensione di tutti i possibili discorsi, cioè la dimensione del linguaggio in generale, mentre sembra più opportuno, visto che finora Aristotele ha parlato di συλλογισμοί e di ἔλεγχοι, rendere con *argomentazione* è forse più opportuno, perché questo termine restringe in parte il campo del significato a quel tipo di discorsi, i συλλογισμοί e gli ἔλεγχοι appunto, che hanno come caratteristica quella costrittiva consequenzialità (cfr. *infra*, l'ἔξ ἀνάγκης di 165a2, e nota relativa) la cui simulazione, che è da svelare in quanto tale, costituisce il problema che questo testo aristotelico si accinge a risolvere. Va rilevato fin d'ora, comunque, che nell'ambito di questo testo il termine λόγος, come si avrà modo di vedere, è stato utilizzato in vario modo da Aristotele, e ciò ha fatto sì che, a seconda dei contesti, si siano rivelate opportune traduzioni di volta in volta diverse, che, comunque, si avrà modo di discutere.

3) **164a26-b24**. Qui si propone la prima parte, quella recante i termini di paragone, dell'esemplificazione a struttura analogica del cui contenuto e della cui forma già s'è parlato nella nota precedente. Si può ritenere, accogliendo il suggerimento di Ps. Alex. (cfr. 9, 12), che, per quanto riguarda le cose d'argento e d'oro e le cose che sembrano d'argento e d'oro

senza essere tali, Aristotele si riferisca al loro colore, in considerazione del fatto che è questo l'aspetto che, presente sia nelle une sia nelle altre, consente il proporsi della confusione e dell'apparenza. Si può dare un fondamento a questa ipotesi tenendo presente che Aristotele considera il colore un aspetto accidentale qualitativo (cfr. *Cat.* 8) caratteristico delle superfici (cfr. *De an.* II 7, 418a29) e quindi di per sé non necessariamente rivelativo della natura intima dell'oggetto a cui appartiene, a meno che non si tratti di un predicato proprio (cfr. *Top.* V 1). C'è la possibilità di intendere diversamente (cfr. *Ps. Alex.* 9, 11 e segg.), pensando non a oggetti diversi di colore uguale, ma a colori effettivamente diversi, anche se di poco (ma in questo caso, in cui sono già i colori ad essere simili e non gli oggetti a causa dell'uguaglianza dei colori, ci sarebbe una ὁμοιότης che non si propone per la presenza dell'identico nel diverso, mentre sembra essere questo, come s'è visto sopra, il significato principale a cui Aristotele fa riferimento), e scambiati per uguali a causa di un'osservazione superficiale o di un difetto occasionale o strutturale della vista, ma non v'è cenno in questo senso nel luogo che si sta esaminando. Vi è, in effetti, l'idea della difficoltà a vedere da lontano in cui ci si imbatte poco sotto (cfr. *infra*, 164b27 e nota relativa), ma essa, proponendosi all'interno di un'analogia con il compito di illustrare il significato generale dell'ignoranza, sembra proprio per questo proporsi secondo una prospettiva più ampia e quindi non diretta a spiegare l'esempio particolare esaminato finora, nel cui ambito, del resto, appare un riferimento diretto alla sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν, 164b23), ma privo di qualsiasi caratterizzazione negativa o problematica, per cui si può ritenere che l'errore non stia secondo Aristotele nella sensazione, che, non sbagliando di per sé, attesta e riconosce tanto le cose simili in quanto tali (ma allora non c'è apparenza di identità) quanto la presenza dell'identico, cioè in questo caso il colore, nel diverso, ma stia piuttosto nell'errata valutazione che si fa di questo dato, prendendo cose soltanto simili, cioè dotate di un solo aspetto identico, per cose uguali. Per quanto riguarda i λιθαργύρινα di 164b23, Pacius annota : *Lithargirus, ut quidem notant, a Plinio vocatur spuma argenti, quamvis non tantum ex argento colligatur, sed etiam ex auro & plumbo.*

4)164b25-27. Qui Aristotele, dopo aver proposto e descritto i termini di confronto *supra*, in 164a26-b24, conclude l'analogia, ritornando a parlare direttamente dei συλλογισμοί e degli ἔλεγχοι (per quanto riguarda la relazione tra questi due concetti, cfr. *infra*, nota n. 5), cioè della possibilità che essi siano tanto reali quanto apparenti, fatto, questo, per il quale, dopo che è stato ben costituito, come s'è visto, attraverso l'analogia che qui, appunto, viene conclusa, viene trovata ora una causa, e cioè l'ἀπειρία, l'ignoranza, o inesperienza, che viene introdotta, come già si è avuto modo di osservare nella nota precedente, attraverso un'altra analogia, per la quale cfr. *De an.* II 11, 423b6, luogo, questo, da cui si apprende che la vista, a differenza, ad es., rispetto al tatto, è un senso che si esercita da lontano (πόρρωθεν), e sulla cui base, quindi, si può supporre che il πόρρωθεν di 164b27 indichi una condizione di eccezionale distanza per le capacità normali della vista, e quindi un

errore, o comunque una condizione forzata, di chi pretende di vedere, o vi è costretto, da *troppo* lontano, configurando così non un difetto strutturale della vista, che *può* essere esercitata da lontano, ma un suo uso erroneo, volontario o involontario, da parte di un qualche particolare soggetto, che può quindi paragonarsi correttamente a colui che non sa distinguere tra un elenco reale e uno apparente, perché questa incapacità, o ignoranza, è dovuta a un uso inefficace, e non a un limite intrinseco, della ragione, della quale Aristotele evidentemente non può non pensare che, se guidata dalla trattazione che qui da lui viene avviata, debba essere in grado di distinguere correttamente tra realtà e apparenza. Va notato inoltre che questa ἀπειρία deve essere connessa alla ὁμοιότης di cui s'è già parlato in precedenza, perché, se l'ignoranza è la causa che consente a una confutazione erronea di apparire reale, l'ignoranza stessa viene messa in evidenza, e quindi, in un certo senso, a sua volta causata dalla somiglianza tra l'argomentazione reale e quella apparente, per cui si può dire che vi è una ben precisa forma di ignoranza a cui ci si deve riferire qui, ed è, appunto, l'incapacità di notare la differenza *sotto* la somiglianza, come avviene, ad esempio, nel caso rappresentato dall'omonimia (cfr. *infra*, cap. 4, 165b30-166a6 e note relative), in cui vi sono due termini la cui "superficie" (ecco una possibile ragione per la scelta dei colori come elementi di confronto analogico. . .), cioè la cui λέξις (al cui proposito cfr. *infra*, cap. 4, 165b24 e nota relativa), è uguale, mentre i significati sono diversi, tanto da produrre una somiglianza (l'identico nel diverso di cui s'è detto in precedenza) che può essere *per ignoranza* scambiata per identità, con un fraintendimento che si riflette poi dai singoli termini sulla struttura complessiva dell'argomentazione apparente che sull'omonimia si fonda. Sembra opportuno inoltre riflettere sulla nozione di causalità presente nel luogo di cui ci si sta occupando. L'ignoranza è un elemento necessario perché l'apparenza venga scambiata per la realtà, non perché si proponga ciò che possiamo obiettivamente chiamare apparenza, riconoscendola come tale. A spiegazione di questa tesi, mantenendo l'esempio fatto sopra, si può osservare che l'omonimia, cioè la presenza di due significati diversi *al di sotto* di un'unica λέξις, costituisce un fatto logico-linguistico oggettivo, il quale, appunto, oggettivamente crea la condizione dell'apparenza, cioè, come s'è visto, la somiglianza, ma tale somiglianza rimane tale senza l'azione dell'ignoranza, alla quale appare come uguaglianza. Aristotele dunque sembra evidenziare qui nelle argomentazioni apparenti la presenza necessaria di un fattore soggettivo extralogico ed extralinguistico, che viene proposto in questo punto della trattazione con un rilevante ruolo di causa, anche se, in realtà, non sembra che si tratti di una vera causa costitutiva, dato che essa, essendo bensì necessaria perché si crei l'apparenza, nello stesso tempo mette in chiaro l'aspetto contingente dell'esistenza delle argomentazioni apparenti, che è condizionata, appunto, da una certa qualità del destinatario, cioè di colui al quale viene proposta l'argomentazione perché appaia valida (e a questo proposito, accogliendo, almeno in parte, il suggerimento di Pacius, che parla di *imperitia auditorum*, si può pensare tanto all'interlocutore del sofista quanto agli spettatori della disputa), visto che le condizioni oggettive, che svolgono l'effettivo ruolo di cause costitutive, consentono solo l'esistenza della

somiglianza, che diventa apparenza di identità solo se sussiste un inesperto che si confonde. L'apparenza dunque ha due cause, e cioè la somiglianza, che è un fattore oggettivo, e l'ignoranza, che è un fattore soggettivo, ma è chiaro che, una volta stabilito il ruolo dell'ignoranza, Aristotele, occupandosi in quest'opera di argomentazioni, non può non evidenziare le cause del fattore oggettivo, anch'esse oggettive e, in definitiva, all'origine di tutto il processo, poiché senza di esse non ci sarebbe per l'ignoranza lo spunto per manifestarsi come tale e dare così il suo contributo al proporsi dell'apparenza. A tale proposito si possono osservare, nell'ambito di questo primo capitolo, i cenni, brevissimi ma metodologicamente rilevanti, di Aristotele, che (cfr. 165a4 e 165a17-19) si riferisce in generale a una molteplicità di cause (della somiglianza, e quindi, come s'è detto, in connessione con la già segnalata ignoranza, dell'apparenza), lasciando poi intravedere, in armonia con la sua concezione generale della causalità (cfr. *Metaph.* I 3, 983a24-32), il soggetto che svolge il ruolo di causa efficiente (οἱ δέ, cioè i sofisti, 165a3-4), la materia su cui tale soggetto esercita la sua attività, e cioè i fatti logico-linguistici (gli ὀνόματα di cui si parla abbastanza estesamente in 165a4-17), la forma logica distaccandosi dalla quale nei vari possibili modi che verranno descritti dalla successiva trattazione i sofisti realizzano le forme difettose il cui senso strutturale è quello di *somigliare* a quella perfetta (164b27-165a3), la causa finale che ispira i sofisti, o perlomeno una di tali cause (165a28-31). Per un approfondimento della tematica discussa in questa nota, che consente di vederne l'organico inserimento nello svolgimento successivo della trattazione, cfr. anche *infra*, capitolo 7.

5) **164b27-165a3.** Viene definito dapprima il concetto di συλλογισμός. Aristotele, proprio nell'ambito di quest'opera (cfr. *infra*, cap. 34, 183b34-36 e segg., e note relative), anche se certamente non riferendosi al contenuto di essa soltanto, dichiara di avere per primo costituito come oggetto di studio autonomo il sillogismo e di essere stato il primo anche ad approfondirne adeguatamente la conoscenza, cioè a darne un'autentica definizione. Quella recata nel luogo a cui si riferisce la presente nota non è l'unica: cfr. infatti, al di fuori dei *Soph. el.*, in particolare *Top.* I 1, 100a25-27, ma anche *An. pr.* I 1, 24b18-20, nonché *Rhet.* I 2, 1356b16-18, tutti luoghi che recano definizioni che, pur in presenza di leggere differenze, risultano sostanzialmente congruenti con quella fornita qui da Aristotele, nella quale vengono posti con chiarezza gli elementi strutturali distintivi del concetto, e cioè la necessità (ἐξ ἀνάγκης, 165a2) del conseguire (qui c'è un λέγειν, 165a1, che sembra rappresentare l'aspetto linguistico enunciativo del puramente logico συμβαίνειν che compare in *Top.* I 1, 100a26) sulla base delle premesse poste (διὰ τῶν κειμένων, 165a2) di qualcosa di diverso (ἕτερον, 165a1) dalle premesse stesse (τῶν κειμένων, 165a2), che è proprio il nucleo logico reale di cui i sofisti (sfruttando, quando la trovano, come già s'è notato nel luogo a cui si riferisce la nota precedente, l'ignoranza di coloro con i quali hanno a che fare, interlocutori e ascoltatori) vogliono produrre l'apparenza usando gli artifici ai quali Aristotele ha dedicato la trattazione che in questo primo capitolo trova il suo avvio. La definizione di sillogismo qui

proposta serve a richiamare in sintesi le caratteristiche di un concetto la cui presenza nel contesto di quest'opera è fondamentale, perché esso si propone come elemento costitutivo della definizione di ἔλεγχος, come si può facilmente notare subito sotto, in 165a2-3, dove, a definire il concetto di ἔλεγχος, operazione che costituisce il secondo aspetto fondamentale di questo luogo, è presente anche l'altro elemento costitutivo proposto da Aristotele come necessario e sufficiente per la definizione in questione, il concetto di ἀντίφασις. A proposito di questa definizione, è opportuno rilevare che il τοῦ συμπεράσματος di 165a3 non sembra doversi intendere, come in generale è stato fatto (cfr. ad es. Colli), come la conclusione di un'argomentazione diversa dall'ἔλεγχος, alla quale quella dell'ἔλεγχος si opporrebbe, ma come la conclusione stessa dell'ἔλεγχος, *della quale è proprio* - così sembra doversi intendere il genitivo - recare in sé le condizioni della contraddizione rispetto alla tesi dell'avversario dialettico, il quale, infatti, nel prosiegua della trattazione non è mai caratterizzato come un interlocutore gravato dall'obbligo di argomentare per sostenere la sua tesi, dovendo semplicemente proporla, assumendosi poi, rispondendo alle domande, il compito di contribuire allo svolgimento dell'argomentazione di chi (in questo contesto, naturalmente, il sofista) tenta di attuare l'elenco. Il semplice uso della coppia di concetti costituita da συλλογισμός e ἀντίφασις per definire l'ἔλεγχος è una costante nell'ambito dell'opera: cfr. *infra* cap. 5, 167a21-27, cap. 6, 168a34-37, cap. 7, 169b27-28 (con la presenza di συλλογίζομαι in luogo di συλλογισμός), cap. 9, 170b1-2, cap. 10, 171a1-11. Fra questi luoghi, di particolare interesse è 167a21-27, poiché, dato che vi si trovano enumerate tutte le condizioni dell'autenticità dell'ἀντίφασις, se ne ricava di fatto una definizione di tale concetto che permette di conoscere con esattezza il significato di questo secondo elemento essenziale che, connettendosi a συλλογισμός, consente il proporsi della definizione di ἔλεγχος. Di non minore rilievo è 171a111, dove la necessità che i due concetti si congiungano perché si abbia l'ἔλεγχος è ribadita proprio attraverso un'analisi che li distingue, dato che si afferma che è sufficiente che uno solo dei due elementi non sia autentico perché risulti apparente l'ἔλεγχος nel suo insieme. Sulla base di questi riscontri, per mezzo dei quali risulta in generale confermata come un fatto la funzione precipua di συλλογισμός nell'ambito dell'opera, cioè il connettersi ad ἀντίφασις per costituire il concetto di ἔλεγχος, sembra opportuno proporre alcune osservazioni in proposito, non senza aver notato che, data la sostanziale identità fra la definizione di συλλογισμός recata qui nei *Soph. el.* e quella, già sopra citata, recata negli *An. pr.*, bisogna mettere subito in chiaro (secondo quanto già accennato in chiusura della nota precedente) che è necessario pensare che anche le forme sillogistiche corrette alle quali, per distaccarsene, fa riferimento Aristotele quando in quest'opera illustra quelle apparenti, siano appunto quelle recate negli *An. pr.* : esse pertanto ci sono note, e possono essere assunte come concreto punto di riferimento, utile qualora si voglia conoscere ciò che è effettivamente contenuto all'interno della definizione di συλλογισμός di cui ci sta ora occupando, cioè quali e quante siano le forme di argomentazione che a tale definizione possono essere correttamente ricondotte. Il rapporto qui

proposto fra συλλογισμός e ἀντίφασις risulta in realtà molto delicato qualora si consideri che, in effetti, ogni sillogismo corretto, nel giungere a una conclusione, crea la condizione formale necessaria e sufficiente perché ci sia un elenco, e cioè una proposizione provata, la quale, proprio in quanto provata, o meglio, nel momento stesso in cui appare all'orizzonte del λόγος come proposizione provata, confuta la sua contraddittoria, immediatamente ricavabile da essa semplicemente opponendo negazione ad affermazione o viceversa, a seconda dei casi. Dunque, non c'è in realtà sillogismo corretto che non sia *eo ipso* elenco della contraddittoria della sua conclusione e da ciò, dal punto di vista logico, consegue che l'ἔλεγχος non possiede alcuna autentica specificità formale, non potendosi *in questo senso* distinguere da un qualsiasi sillogismo corretto, di quelli definiti e descritti secondo tutte quelle che Aristotele considera le loro forme possibili negli *An. pr.*, come sopra ricordato. Esplicitando ancora un po' quanto detto finora, si può inoltre notare che il fatto che ci sia una certa proposizione data che costituisca il bersaglio dell'elenco e che sia ad essa precedente è, dal punto di vista strettamente formale, irrilevante, perché la proposizione confutata dalla conclusione di un sillogismo corretto può essere, per così dire, costruita semplicemente aggiungendo o togliendo, a seconda dei casi, la negazione, come insegna Aristotele stesso (cfr. *De int.* 6, 17a33-37). Prendendo spunto da quanto detto ora, e aggiungendo un punto di vista che può essere utile per un approfondimento, si può osservare che in tutte le definizioni dell'elenco sopra richiamate, proprio nella misura in cui sono costituite soltanto dalla connessione tra συλλογισμός e ἀντίφασις, manca l'evidenziazione esplicita dell'idea per cui, per essere veramente tale, l'elenco dovrebbe provare una conclusione vera, nonostante il fatto che l'ἀντίφασις, che è un concetto formale (l'opposizione tra affermazione e negazione), implichi immediatamente il riferimento all'alternativa stretta fra il vero e il falso (cfr. *Cat.* 10, 13a37-b35). Sulla base di questa osservazione si può notare che Aristotele, evidenziando soltanto gli aspetti formali dell'ἔλεγχος, ci offre uno spunto per comprendere che il punto di riferimento da tenere presente per intendere le sue considerazioni è il contesto costituito dalle discussioni, nel cui ambito il valore di verità delle premesse è messo, per così dire, fra parentesi, poiché il canone per la loro assunzione non è, appunto, il loro oggettivo valore di verità quanto piuttosto la loro accettazione da parte dell'interlocutore (cfr., soprattutto in relazione alla natura delle premesse delle argomentazioni dialettiche ed eristico-sofistiche, *infra*, 165b3-4 nonché 165b7-8 e note relative). E' quindi il contesto dialettico a indurre Aristotele a riferirsi solo agli aspetti formali (tali sono, infatti, συλλογισμός e ἀντίφασις), ed è tenendone conto che si deve cercare di interpretare le affermazioni di Aristotele oggetto della presente nota. Aristotele, comunque, nel suo riferirsi al concetto di elenco, non tralascia sempre di puntare l'attenzione sull'aspetto semantico ora richiamato, come si può notare in particolare osservando il cap. 9, nel cui ambito l'ἔλεγχος è preso in considerazione ponendolo in relazione con il concetto di ἀπόδειξις, e quindi facendo riferimento al contesto scientifico, del quale il concetto di verità è elemento strutturale. Di particolare interesse, nell'ambito del capitolo ora richiamato, è 170a23-26, perché vi si trovano, connessi in modo significativo,

alcuni degli aspetti osservati finora. Qui infatti Aristotele mette in evidenza che, a stretto rigore, nell'ambito di una determinata scienza non esiste veramente l'elenco perché la dimostrazione, cioè un'argomentazione che parte da premesse vere prime e più note rispetto alla conclusione che da esse è dedotta (cfr. *An. post.* I 2, 71b16-25 e segg.), assorbe in sé il ruolo dell'unico autentico elenco possibile nell'ambito di una scienza, e cioè l'evidenziazione del falso, che nella scienza, appunto, si propone direttamente come dimostrazione del vero, che, in quanto vero dimostrato, esclude il falso che lo contraddice. L'ambito scientifico quindi conferma quanto detto sopra a partire solo dall'ambito dialettico: non sembra esserci una vera autonomia formale dell'ἔλεγχος, perché anche nell'ambito scientifico l'aggiunta, di cui sopra s'è discusso, al concetto di συλλογισμός del concetto di ἀντίφασις, volta a fornire all'elenco una sua differenza specifica, in realtà non riesce a fornirgliela, perché ogni dimostrazione del vero è anche, immediatamente, elenco del falso. Si ha una conferma di ciò, sempre nell'ambito del cap. 9, più oltre, in 170a39-b3, dove Aristotele, prima di ribadire che l'ἔλεγχος è un ἀντιφάσεως συλλογισμός (170b1), afferma che, se possediamo gli elementi fondativi di quelli che egli chiama ἐνδοξοὶ συλλογισμοί (170a40), possediamo anche gli elementi fondativi dell'elenco, togliendo in questo modo qualsiasi forza formalmente distintiva all'ἀντίφασις. Se l'ἔλεγχος quindi, stando a quanto s'è detto finora, non ha rispetto al συλλογισμός una vera e propria autonomia formale, ci si può chiedere per quale motivo esso tuttavia riesca ad avere un'autonomia che è comunque tale da consentirgli, sia pure attraverso la mediazione costituita dal fondamentale problema delle sue forme apparenti, di proporsi come oggetto proprio di una ricerca ben individuata e distinta com'è quella recata dall'opera di cui ci sta occupando. Il punto è che l'ἔλεγχος sembra proporsi in questo modo (cioè con una reale autonomia che, a questo punto, non sembra essere di natura formale) in termini che potremmo definire storici, cioè in occasione di un vero e proprio *fatto*, che è in grado di giustificare la sua nascita, costituendone lo spunto e condizionandone globalmente il proporsi, e cioè il fatto costituito dall' esistenza reale, storica appunto, della tesi da confutare: è un motivo storico, dunque, ciò che fa di un συλλογισμός un ἔλεγχος, e cioè, in sostanza, il nascere *appositamente* allo scopo di produrre la contraddittoria di una certa proposizione data davvero come un fatto storicamente costituito, e quindi tale da far considerare solo possibile il suo verificarsi, cioè, nella fattispecie, la sua enunciazione, e inoltre tale per cui le sue caratteristiche, cioè il suo particolare contenuto, possono risultare note solo a posteriori, proprio come accade per i fatti storici. In altri termini, se non ci fosse l'intenzione di attaccare una certa proposizione, che suscita questa intenzione in primo luogo col suo semplice proporsi e poi con le sue proprietà semantiche e formali, non potrebbe veramente esserci neanche l'ἔλεγχος, ma ci sarebbe semplicemente un συλλογισμός, e cioè la struttura formale dell'ἔλεγχος, che, in questo suo essere dell'ἔλεγχος, non aggiunge né toglie alcunché alla sua natura, come s'è avuto modo di vedere in precedenza. Sembra realizzarsi così un incontro fra logica e storia, perché qui è la storia, cioè la dimensione dei fatti, degli eventi, e quindi il non necessario accadere in essa di uno di questi fatti, quello ora indicato, e non solo l'analisi

formale in senso stretto, a consentire di individuare un oggetto autonomo, l'ἔλεγχος, capace a sua volta di giustificare una ricerca logica che si propone, pur in presenza di strettissimi legami con le tematiche trattate nelle altre opere dell'*Organon*, come dotata di una sua peculiare identità. Anche se il ruolo svolto dalla storicità per costituirne l'oggetto appare così rilevante, quella che Aristotele sta avviando è comunque una ricerca logica, in quanto non è volta alla descrizione e alla spiegazione dei contenuti di quel particolare fatto costituito dalla tesi che, offrendosi come bersaglio dei suoi attacchi, dà all'ἔλεγχος la sua autentica vita: in questo caso infatti non potremmo avere, aristotelicamente (cfr. ad es. *Poet.*, 9, 1451a36-b11), che una forma di narrazione. Essa invece è tesa, anche se in modo atipico, visto che lo scopo è quello di indicare e risolvere inganni, alla definizione, o all'applicazione, di una norma a cui sia riconducibile la struttura logico-linguistica della proposizione contro cui si rivolge l'ἔλεγχος (l'analisi della quale è stata già in larga misura attuata con le *Categorie* e il *De int.*, e anche con i *Topici*), e ciò vale sia, come s'è detto ora, per la tesi da confutare sia, e a maggior ragione, per l'ἔλεγχος stesso, a proposito del quale, poiché qui nei *Soph. el.*, come s'è appena ricordato, ne vengono trattate le forme apparenti, si può notare anche in altro modo il proporsi del risolversi della storicità in logica, visto che l'apparenza è qualificata come sofisticità - e tale connotazione, quanto al suo contenuto, non può che dirsi storica -, anche se non identificata con essa, e visto inoltre che tale sofisticità (per quanto riguarda la dimensione delle scelte, degli intenti, delle azioni, cioè, in definitiva, la dimensione storica presente nella caratterizzazione aristotelica della sofistica, cfr. *infra* cap. 1, 165a19-31, ma anche cap. 11, 171b25-34) è ridotta per mezzo dello svolgimento della trattazione a regole formali che, implicitamente presenti nel testo, sono in esso attive in quanto determinano il numero e i modi delle loro stesse violazioni, dando alla storicità della sofistica, o meglio scoprendo in essa, la rigidità intrascendibile, e apportatrice di senso, della normatività logica. Si consideri poi, che, parlando dell'ἔλεγχος, si fa riferimento all'ambito dialettico; tenerlo presente aiuta a rendersi conto che l'ἔλεγχος in quanto tale, cioè come argomentazione *nata per* attaccare una certa tesi, perviene alla sua realtà di fatto non esemplandosi su una realtà oggettiva che ne costituisce l'unico stabile parametro valido, come accade alla dimostrazione, ma sulla base di un altro elemento che possiamo considerare di natura storica, e cioè l'insieme degli assenti di volta in volta concessi dall'interlocutore (cfr. *infra*, cap. 2, 165b1-8 e note relative), senza i quali l'ἔλεγχος non può procedere, e che possono essere concessi da un certo interlocutore e non da un altro, rendendo la realtà di fatto dell'ἔλεγχος un evento legato alle reazioni di un individuo, a differenza di quanto avviene nella scienza, nella quale non c'è posto per l'eventualità né per quanto riguarda i punti di partenza né per quanto riguarda il procedere (cfr., tenendo conto del riferimento fatto sopra al cap. 9, *infra*, cap. 2, 165b1-3), e della quale quindi si può dire che è eventuale quanto al suo verificarsi, perché una dimostrazione può, naturalmente, anche non essere di fatto scoperta, ma non, come accade all'elenco, quanto alla sua struttura, perché, se è veramente una dimostrazione, può averne solo una, quella che rispecchia la necessità del suo oggetto. Come si sarà notato, questa storicità, proprio nella

misura in cui non incide sull'ἔλεγχος inteso come συλλογισμός compiuto, cioè come puro fatto logico, non può essere dimenticata qualora si voglia parlare in modo veramente completo dell'ἔλεγχος stesso, dato che, se volessimo analizzare l'elenco in quanto pura forma costituita, a prescindere dal modo in cui tale costituzione è avvenuta, analizzeremmo semplicemente un συλλογισμός, dato che, come sopra s'è visto, non ci sono motivi formali per distinguere un συλλογισμός da un ἔλεγχος. La natura specifica del concetto di ἔλεγχος, la sua nozione completa, al di là della forma, anche da questo punto di vista dunque non sembra consentire di prescindere dalla storicità, qualora la si voglia comprendere interamente. C'è poi un altro fatto, a cui ci si può riferire per fornire qualche elemento di conferma per quanto detto ora: lo scopo fondamentale dell'opera è l'analisi dell'elenco apparente, ma l'elenco apparente, fin dall'avvio di questo primo capitolo (164a20) è vista soprattutto, come s'è già avuto modo di ricordare, nella sua dimensione di elenco sofisticato, cioè non elenco semplicemente erroneo, e neanche semplicemente apparente, ma piuttosto elenco volontariamente apparente. Ora, come è proprio la presenza di una certa tesi da attaccare, e il fatto di nascere allo scopo di attaccarla, che offre la possibilità di parlare dell'ἔλεγχος come di qualcosa di specifico, così l'intento, distintivo dei sofisti, di confutare a tutti i costi la tesi dell'avversario, in un contesto, come quello delle discussioni, nel quale possiamo riconoscere la vittoria dialettica come un valore storicamente operante, costituisce la motivazione, che anche in questo caso non è formale, in base alla quale si può parlare di inganni sofistici e non semplicemente di errori logici. Dal punto di vista strettamente formale infatti non c'è differenza tra un errore logico e un inganno sofisticato, giacché, come si avrà modo di vedere nel prosieguo dell'opera, un inganno sofisticato è tale nella misura in cui nasconde un errore logico o una qualche altra forma di falsità, ma verisimilmente non sembra che sia solo considerando la forma logica in senso stretto che Aristotele ha enucleato l'oggetto specifico di quest'opera, dando piuttosto l'impressione contraria, cioè quella di far leva proprio sulla storicità di un dato per trovare la sua autonomia di oggetto di una ricerca logica, il senso della quale dunque, nella misura in cui consiste nel tentativo di riportare gli inganni sofistici alle regole logiche come forme della loro violazione, sembra essere proprio quello di proporre la logica e le sue regole come spiegazione e fondamento di quella storicità che sembra quindi non opporsi alla logica ma piuttosto unirsi strettamente ad essa come il fatto è unito alla sua regola.

6) **165a4.** I sofisti cioè (οἱ δέ) non propongono né autentici συλλογισμοί né autentici ἔλεγχοι, proponendo invece al loro posto συλλογισμοί ed ἔλεγχοι apparenti. Volendo per chiarezza determinare con un sostantivo l'allusione costituita da οἱ δέ, si è pensato di potersi riferire ai sofisti tenendo presente quanto Aristotele ha modo di affermare successivamente: cfr. *infra*, 165a21-23, ma anche, in generale, 165a19-31. Dello stesso avviso, comunque, sono anche, ad es., Colli e Tricot. Dal modo in cui Aristotele si esprime in questo punto del testo non emerge in tutta evidenza l'aspetto dell'intenzionalità propria dei sofisti nel compiere

quanto detto, ma, per comprendere il senso dell'affermazione di Aristotele, è senz'altro utile evidenziarlo. Per questo aspetto, cfr. in part. *infra* il già citato 165a19-31, dove esso è posto in primo piano.

7) **165a4-6.** Qui è importante soprattutto notare la prima comparsa di τόπος, termine fondamentale nell'ambito della problematica retorica e dialettica, che ha offerto lo spunto per il titolo dell'opera che nella struttura generale dell'*Organon* precede i *Soph. el.*, e cioè i *Topici*, nel cui ambito il termine in questione compare per la prima volta solo in 108b33, a conclusione di I, 18, ma con importante funzione introduttiva alla materia dei successivi sei libri centrali, a proposito dei quali, proprio in base a 108b33, si comprende che gli elementi che ne costituiscono il contenuto sono appunto ciò che Aristotele intende per τόποι. Il termine però non è definito nei *Topici*: la sua definizione si trova in *Rhet.* I 2, 1358a12 e segg.: molto in generale, si può dire qui che il termine τόπος è in grado di designare di volta in volta una fonte di ispirazione, un'indicazione procedurale, un punto di vista utile, una struttura formale a cui riferirsi per argomentare, e ciascun τόπος si può caratterizzare per la maggiore o minore ampiezza della sua utilizzabilità e per l'ambito problematico in cui tale utilizzabilità può essere applicata. Vi sono quindi tanto τόποι generalissimi, fonti d'ispirazione per argomentazioni relative a molti tipi di problemi, quanto τόποι particolari, utili soltanto in presenza di certi determinati casi, e inoltre, volendo osservare non solo l'ampiezza variabile della loro applicabilità, ma anche i suoi vari ambiti, ci si può rendere conto che vi sono τόποι per le argomentazioni retoriche, τόποι per le argomentazioni dialettiche, e anche τόποι per le argomentazioni sofistiche, la cui essenziale diversità rispetto ai precedenti consiste nel fatto che essi si propongono come elementi non tanto per la costruzione del συλλογισμός o dell' ἔλεγχος, quanto piuttosto per la creazione della loro apparenza. Per la traduzione, ci si discosta da Zadro, che sceglie *luogo notevole* (cfr. Aristotele, *I Topici*, a cura di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974, p. 355), e si adotta più semplicemente *luogo*, con Zanatta e Fait. Tornando al contenuto particolare del passo a cui è riferita la presente nota, si può notare che τόπος è usato qui nel suo senso più generale, poiché qui con questo termine si intende un atteggiamento complessivo, un'impostazione di fondo, che necessariamente si articola in una serie di procedure più particolari, concrete, utili per molti possibili casi specifici. Questo τόπος generalissimo è costituito dalla consapevolezza che in moltissimi casi è possibile costruire dei sillogismi apparenti servendosi della propria conoscenza dei nomi (ὀνόματα), cioè, intendendo il termine in questione nel senso più generale, del linguaggio, e quindi di quanto di utile esso di per sé possiede per la costruzione di un sillogismo apparente, ma anche di tutti quegli elementi linguistici che necessariamente sono coinvolti nella formulazione di una qualsiasi argomentazione. Per quanto riguarda la posizione dell'ὄνομα nel contesto della concezione aristotelica del linguaggio, cfr. in generale *De int.*, 1. Secondo Pacius, Aristotele si riferisce qui *generaliter* ai procedimenti sofistiche παρά τὴν λέξιν (cfr. *infra*, cap. 4°): questa

interpretazione, certamente non erronea, sembra tuttavia un po' restrittiva. Cfr. a questo proposito *infra* 165a10-13 e nota relativa. Per altre osservazioni, cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1b.

8) **165a6-10.** E' importante qui il riiferimento al modo arcaico di calcolare, λογίζεσθαι, servendosi dei ciottoli, ψῆφοι. Paragonando i nomi, ὀνόματα, agli ψῆφοι, Aristotele mette in luce una importante differenza: posto che non possiamo portare nelle nostre discussioni, e in generale nei nostri discorsi (la riflessione non vale solo per l'ambito dialettico) le cose stesse, πράγματα, ma dobbiamo servirci dei nomi come di simboli, σύμβολα (cfr. *De int.* 1, 16a3-4 e 2, 16a26-28), che stanno al posto delle cose (attraverso la mediazione dei παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ, e quindi del νόημα, di cui propriamente il nome è simbolo: cfr. *De int.* 1, 16a1-11), si può essere indotti – sbagliando, come suggerisce subito sotto Aristotele – a pensare che questo rapporto sia come quello che sussiste fra i ciottoli e le cose in funzione del calcolo. In questo caso infatti il rapporto è di uno a uno: cinque ciottoli, ad es., stanno per cinque monete, con una corrispondenza numerica esatta. Sembra dunque che secondo Aristotele i ciottoli non siano σύμβολα o non lo siano comunque nel modo in cui lo sono i nomi e inoltre che il rapporto con i πράγματα che per mezzo di essi realizza il λογίζεσθαι non possa essere considerato simile al σημαίνειν che si attua per mezzo dei nomi. Per un'interpretazione diversa, cfr. P. Fait, *Il linguaggio e l'abaco (Aristotele, "Soph. el." 1, 165a6-17)*, in AA. VV., ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. *Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di S. Funghi, Leo S. Olschki ed., Firenze 1996, pp. 181-190. Va osservato che 165a6-17, che si analizza in questa nota e nelle due successive, ha suscitato notevoli discussioni, soprattutto per la sua connessione con il sopra ricordato luogo del *De int.* nel quale, come qui, Aristotele spiega il concetto di ὄνομα per mezzo del concetto di σύμβολον: cfr. in proposito *supra*, all'interno dell'*Introduzione*, paragrafo B1b, nota n. 67.

9) **165a10-13.** Una prima osservazione riguarda la presenza qui del termine λόγος (cfr. 165a11, τὸ τῶν λόγων πλῆθος). Come s'è già accennato in precedenza (cfr. *supra*, nota 4), λόγος compare molto spesso nel testo, ma il suo significato non sembra essere sempre il medesimo. Colli e Zanatta traducono qui con *discorsi*, ma questa soluzione non sembra convincente in quanto poco precisa e inoltre non congrua rispetto al contesto del luogo in cui il termine compare. I discorsi, in generale, sono combinazioni di nomi, intesi nel senso più generale (ὀνόματα, ma anche ῥήματα: cfr. *De int.* 2; 3; 5, in part. 17a8-10), e quindi difficilmente si può pensare che siano numericamente meno indeterminati delle cose in quanto, come esse, tendenzialmente infiniti: sembra più giusto pensare che Aristotele si riferisca qui, con λόγος, al significato dei nomi, a quel che si intende con essi, cioè alla loro definizione o, in senso tecnicamente meno impegnativo, alla loro nozione. In effetti, i nomi, designando classi di oggetti tendenzialmente indeterminate quanto al numero dei loro componenti, risultano numericamente più limitati rispetto agli oggetti a cui si riferiscono,

proprio in virtù del loro significato, unico, valido per molti oggetti. Da questo punto di vista, inoltre, risulta abbastanza chiara la differenza tra la funzione di σύμβολον svolta dall' ὄνομα rispetto a quella svolta dallo ψῆφος, di cui Aristotele parla in precedenza (cfr. *supra*, nota n. 8). Per il proporsi di λόγος nel senso di *definizione* o *nozione* corrispettiva a un ὄνομα cfr. in part. *Metaph.* Γ 4, 1006b2-5. Cfr. comunque anche Bonitz, che annovera, tra i vari significati di λόγος, anche quello per cui λόγος *significat explicationem vel definitionem nominis alicuius*. Alcuni interpreti, fra i quali già Pacius, hanno visto in questo punto del testo un riferimento alla questione dell'omonimia, che Aristotele comincerà a trattare analiticamente a partire dal cap. 4. In effetti, però, l'omonimia si dà in presenza di un termine che si riferisce a oggetti o a classi di oggetti essenzialmente diversi tra loro, cioè in presenza di un solo ὄνομα, a cui però corrispondono più discorsi definitivi (λόγοι), tanti quante sono le classi di oggetti (πράγματα) a cui quest'unico termine, - unico per la sua unica λέξις, molteplice per i suoi molteplici λόγοι - si riferisce. Dicendo quindi che è necessario che la stessa nozione e un unico nome (τὸ αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἓν) significhino più cose (πλείω σημαίνει), Aristotele non sembra alludere all'omonimia, perché in questo caso avrebbe detto non che è necessario, ma che è possibile (non tutti i nomi infatti sono omonimi) che uno stesso nome (ma non una stessa nozione o definizione) si riferisca a più cose. Aristotele sembra piuttosto fare riferimento in generale alla peculiarità della funzione simbolica svolta dal linguaggio a cui sopra s'è fatto cenno, secondo la quale i nomi col loro σημαίνειν non indicano un singolo oggetto, ma classi di oggetti. Si tratta di una situazione al cui interno l'omonimia è possibile, non necessaria, e comunque sempre identificabile, e risolvibile. Proprio perché, come osserva Aristotele, non possiamo portare nei nostri discorsi le cose stesse, cioè a causa di quello che possiamo considerare un principio di economia, è *possibile*, ma non necessario che un termine, anziché indicare una classe di enti, ne indichi più di una, dando luogo così all'omonimia, che è quindi un difetto prevedibile anche se, in linea di principio, non necessario e certamente risolvibile: sapere questo, e non solo questo, significa essere esperti della δύναμις τῶν ὀνομάτων. Inteso in questo modo, dunque, il πλείω σημαίνειν di cui parla qui Aristotele non è affatto in contrasto con il σημαίνει ἓν che rappresenta l'esigenza fondamentale del nominare κατὰ συνθήκην, poiché l'unità del senso non esclude affatto, ma anzi implica, la pluralità dei singoli oggetti designati, essendo impossibile, in quanto non strumento ma ostacolo per il pensiero, un numero infinito di nomi per un numero infinito di enti individuali. Non va dimenticato infatti che l'unità nel molteplice per Aristotele esiste ed è costituita dalla forma: il mondo di cui i nomi parlano, infatti, leggendo Aristotele, va visto, per così dire, con occhi aristotelici, proprio per comprendere meglio ciò che Aristotele stesso pensa dei nomi e della loro funzione. Cfr. in proposito quanto s'è detto in generale *supra*, nell'*Introduzione*, al paragrafo B1b, e in particolare nella nota n. 55. Cfr. inoltre, per una diversa traduzione e interpretazione del luogo, F. Lo Piparo, *op. cit.*, pp. 68-69 e 183-186 ma anche P. Laspia, *Che cosa significa parlare a vuoto? Aristotele, il linguaggio e la logica arcaica*, "Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei saperi dell'Università di

Palermo", 1 (2004), pp. 105-113. In base a quanto detto sopra, dunque, i termini significanti nel modo descritto e i loro legami costituiscono il linguaggio, costituendo così l'ambiente in cui si possono proporre tanto i συλλογισμοί e gli ἔλεγχοι reali quanto quelli apparenti, ambiente di cui bisogna avere adeguata conoscenza per evitare di essere ingannati, tanto da sé stessi quanto dagli altri, cioè per saper distinguere la realtà dall'apparenza, in primo luogo nelle argomentazioni e in secondo luogo, proprio in virtù di ciò, anche nelle cose a cui le argomentazioni si riferiscono. Riferendosi dunque in generale alla peculiarità del linguaggio, Aristotele sembra alludere a tutta la materia considerata nell'ambito della successiva trattazione e quindi in primo luogo ai procedimenti argomentativi sofisticati παρὰ τὴν λέξιν, ma anche a quelli ἔξω τῆς λέξεως, i quali, per il fatto di non far leva, come i primi, sui difetti della λέξις, non stanno comunque *al di fuori* di essa, e non sono quindi del tutto fuori dal raggio d'azione della δύναμις τῶν ὀνομάτων. A questo proposito, cfr. ad es. *infra*, cap. 5, 167a4-6, dove Aristotele fa notare l'influenza della λέξις su un elenco apparente da lui stesso presentato come indipendente da essa.

10) **165a13-17.** Gli ἄπειροι ai quali si riferisce qui Aristotele sono caratterizzati dall'ἀπειρία di cui si è già parlato in 164b26 (cfr. *supra*, nota 7), il cui concetto viene qui più ampiamente esplicitato, poiché l'ἀπειρία, condizione in base alla quale è possibile che i συλλογισμοί e gli ἔλεγχοι apparenti vengano scambiati per autentici, viene attribuita sia all'interlocutore del sofista, che viene apparentemente confutato, sia agli spettatori della disputa, che prendono per autentico l'elenco apparente. E' notevole la ripresa del paragone instaurato fra l'uso degli ψῆφοι e l'uso degli ὀνόματα: chi sa fare bene i calcoli usando gli ψῆφοι è in possesso di una conoscenza oggettiva e *può* ingannare l'inesperto proprio come chi conosce la δύναμις dei nomi (cioè tutta la complessità della λέξις) *può* ingannare l'interlocutore. Il problema è la scelta: chi sceglie di ingannare fa una scelta sofistica. Ma il sapere di cui ci si può servire per creare l'apparenza è lo stesso che può essere utilizzato per dissolverla.

11) **165a17-19.** Cioè in primo luogo per la ragione generale esposta sopra, quella per cui da un lato vi sono persone inesperte di quel particolare ambito che è il linguaggio, e che quindi si lasciano ingannare, mentre, d'altro lato, vi sono persone esperte del linguaggio che attingono a questa loro conoscenza come a una generale fonte di ispirazione per costituire argomentazioni apparenti, e che quindi sono in grado di ingannare: e, in secondo luogo, per le ragioni, più tecniche e più specifiche, che verranno esposte da Aristotele a partire dal capitolo 4, che sono tutte comprese, come sue particolari applicazioni, nell'ambito costituito dalla prima ragione, di cui Aristotele ha parlato in questo capitolo.

12) **165a19-24.** Definizione di quel che Aristotele intende qui per sofista. In una situazione culturale complessiva nella quale il sapere e la capacità di utilizzarlo sono

considerati dei valori, il sofista tende all'acquisizione della fama di uomo sapiente e ai guadagni che da tale fama conseguono. Ciò che caratterizza specificamente il sofista è il fatto che, dovendo, proprio per ottenere questa fama e questi guadagni, riuscire sempre vincitore nelle discussioni (nelle quali, dimostrando contro un interlocutore la verità della tesi che si sostiene, si dimostra il proprio sapere), egli non esita a utilizzare argomentazioni apparentemente valide, tali cioè da fargli conseguire la vittoria dialettica anche quando la tesi da lui sostenuta è oggettivamente perdente in quanto falsa. La sua sapienza dunque è apparente quanto all'oggetto della discussione, visto che su di esso egli sostiene una tesi che ha bisogno dell'inganno per risultare vittoriosa, ma è reale in relazione alle procedure utili alla costituzione di quest'apparenza, perché il sofista conosce realmente i metodi per costruire argomentazioni apparentemente valide. L'apparenza del sapere del sofista relativo all'oggetto della discussione, però, non equivale concettualmente alla sua ignoranza, ma consiste piuttosto nel difendere una tesi falsa rendendola apparentemente vera per mezzo di un'argomentazione apparentemente valida: egli cioè può benissimo sapere che la tesi in questione è falsa, perché il suo essere sofista, cioè il suo possedere una sapienza apparente, consiste non nel ritenere vere proposizioni false, ma nel proporle con l'apparenza della verità, se il proporle e il difenderle è utile alla sua δόξα di sapiente. Il sofista dunque risulta tale non tanto per la sua personale ignoranza, che non costituisce un elemento oggettivamente rilevabile, quanto per la qualità delle tesi che egli sostiene e per il modo in cui le sostiene, che sono invece elementi oggettivamente rilevabili e che altrettanto oggettivamente propongono, unendo falsità e apparenza, un sapere apparente. Cfr. inoltre *supra*, *Introduzione*, paragrafo C.

13) **165a24-27.** Compiti di colui che ha acquisito contenuti e metodi di un sapere: conoscendo il vero, egli deve evitare di dire il falso, ma deve essere anche in grado di scoprirlo, cioè tanto di evidenziare e correggere l'errore di chi sbaglia involontariamente, quanto di smascherare l'inganno intenzionale di chi, come il sofista, vuole e sa conferire al falso l'apparenza del vero.

14) **165a27-31.** Il saper rendere ragione (δύνασθαι δοῦναι λόγον) equivale, in una discussione, al saper rispondere, mentre il saperla richiedere (λαβεῖν), sempre nel contesto di una discussione, equivale al saper porre le domande. Sono le due operazioni che chi discute deve saper svolgere, e chi le svolge correttamente è un dialettico, mentre chi le svolge in modo scorretto è un sofista, che può trovarsi a difendere con ragioni fittizie una tesi, ma perlopiù svolge il ruolo di chi attacca, cercando, attraverso le domande che pone, di operare sulla tesi sostenuta dall'interlocutore un elenco apparente. Il sofista inoltre deve sapere molto bene come si risponde per poter neutralizzare, naturalmente secondo apparenza, le risposte del suo interlocutore. Per quanto riguarda la tecnica dialettica del domandare e del rispondere, cfr. il contenuto generale di *Top.* VIII.

15) **165a32-37**. Indicazione sommaria relativa agli argomenti che verranno trattati nei capitoli successivi. Un primo aspetto notevole, nell'ambito di questo passo, è costituito dalla presenza di τέχνη, termine molto significativo nel contesto delle opere di Aristotele. La sua migliore definizione è probabilmente quella recata in *Eth. nic.* VI 4, 1140a9-10 e *passim*, secondo la quale, diversamente rispetto all' ἐπιστήμη, (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν, *Eth. nic.* VI 3, 1139b22-23), si ha che ταῦτόν ἄν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ, definizione, questa, a cui è strettamente connessa, per lo stesso tipo di distinzione rispetto all' ἐπιστήμη che propone, quella che si trova in *An. post.* II 19, 100a8-9. Si tratta senz'altro di una distinzione caratterizzante, ma non di una differenziazione radicale in grado di stabilire un'irrimediabile lontananza fra τέχνη ed ἐπιστήμη: infatti se ciò che le differenzia è l'aspetto costituito dalla ποίησις, presente nella prima e assente nella seconda, volta esclusivamente alla pura conoscenza delle cose indipendenti dall'azione dell'uomo, ciò che le avvicina è la comune caratteristica costituita dall'aver a loro fondamento il λόγος, tanto che, quando entrambe sono considerate da questo punto di vista, Aristotele le chiama in causa insieme (cfr. ad es. *An. pr.* I 30, 46a22), e comunque frequentemente τέχνη compare accoppiato a termini che indicano contesti caratterizzati essenzialmente dalla razionalità come, ad es. μάθημα (*An. pr.* I 30, 46a4) o μέθοδος (*Eth. nic.* I 1, 1094a1). Proprio questo legame con tutto ciò che ha a che fare con razionalità, metodo, regole, e inoltre la dimensione, a cui questo termine allude, dell'insegnamento, dell'apprendibilità sulla base dello studio, e dell'applicazione possono indurre a scegliere il termine italiano *disciplina*, che sembra più idoneo a rendere le connotazioni sopra indicate rispetto ad *arte*, il termine tradizionalmente usato (cfr. Boezio, *ars*), il quale, nel contesto attuale della lingua italiana, sembra aver in buona parte perduto la possibilità di rappresentare adeguatamente quella connotazione di rigorosa, metodica e comunicabile razionalità che sembra costituire un aspetto fondamentale del significato del termine in questione. Un altro aspetto notevole di questo luogo è l'ambiguità che caratterizza la presenza in esso del termine finora discusso: quella di cui parla qui Aristotele, cioè, è la τέχνη dei sofisti o è la τέχνη volta contro i sofisti, cioè a svelare gli inganni che danno alle loro argomentazioni l'apparenza della validità? Sembra più probabile questa seconda ipotesi, a causa della stretta correlazione che si propone qui fra τέχνη e πραγματεία (καὶ πόσα μέρη τυγχάνει τῆς πραγματείας ὄντα, 165a35-36), per cui la πραγματεία è la trattazione, cioè l'esposizione in forma organica e articolata, della τέχνη, che ne costituisce il contenuto, e prima di quest'opera non v'era, secondo quel che afferma Aristotele stesso (cfr. *infra*, cap. 34), alcuna trattazione con questo oggetto. La πραγματεία costituita dai *Soph. el.* espone quindi la τέχνη frutto del lavoro di Aristotele e tale esposizione comprende sia la descrizione dell'attività dei sofisti sia la descrizione dei sistemi utilizzabili per svelarne gli inganni. Comunque, pur mantenendo l'interpretazione ora proposta, a proposito della prima ipotesi si può forse dire che l'attività dei sofisti può essere considerata una τέχνη, perché, pur producendo argomentazioni che sono solo apparentemente valide, e quindi false, non è una semplice ἀτεχνία (cfr. *Eth. nic.* VI 4,

1140a21-22· ἢ δ' ἀτεχνία τούναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικῆ ἕξις) dato che con essa non si ha la produzione del falso ma, anzi, la consapevole e metodica, cioè razionale, produzione dell'apparenza del vero: la sofistica risulta essere quindi la τέχνη dell'apparenza e perciò risulta difficile accoglierla tra le autentiche τέχναι per la perversità del suo fine, ma non certo perché manchi di λόγος poetico.

Note al capitolo 2.

1) **165a38-39.** Aristotele, dopo aver introdotto in generale nel cap. 1° la materia della trattazione, la inquadra nel contesto che le è proprio ricordando quali sono i generi (γένη) delle argomentazioni (λόγοι) che si propongono nel dialogare (ἐν τῷ διαλέγεσθαι), riferendosi così di fatto alle altre opere dell'*Organon* nelle quali i generi diversi da quello sofisticato-eristico sono stati trattati. E' notevole l'uso dell'espressione ἐν τῷ διαλέγεσθαι: per una riflessione a questo proposito, cfr. la nota seguente, n. 2. Va osservato che la distinzione proposta in questo capitolo è quella fra i generi delle argomentazioni: a partire dal capitolo successivo Aristotele spiegherà quali sono le specie (εἶδη) in cui si suddivide il γένος oggetto della πραγματεία costituita dai *Soph. el.*, cioè quali sono quegli εἶδη τῶν λόγων τῶν σοφιστικῶν di cui ha parlato alla fine del cap. 1, in 165a34. Per quanto riguarda il termine ἐριστικός e la sua relazione con σοφιστικός, cfr. *infra*, nota 5.

2) **165b1-3.** I λόγοι διδασκαλικοί (argomentazioni didattiche) sono i συλλογισμοί per mezzo dei quali viene sistematicamente e rigorosamente esposto il contenuto di un sapere, di una scienza (per μάθημα, che è l'ἐπιστήμη nel suo essere appresa, posta in relazione con la διδασκαλία, che è l'ἐπιστήμη nel suo essere insegnata, e per la loro sostanziale unità dovuta al procedimento razionale, l'ἀπόδειξις, che le costituisce strutturalmente, cfr. *An. post.* I 1, 71a1 e segg., ma anche *An. post.* II 19) a partire dai suoi principi propri (ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν), che devono essere metodologicamente considerati veri e primi, e quindi in questo senso intrinsecamente credibili (cfr. *Top.* I 1, 100a30-b21), tanto che è necessario che per colui che ascolta il λόγος διδασκαλικός, cioè l'allievo (μανθάνων), la loro enunciazione non comporti alcuna discussione ma semplicemente accettazione basata su una persuasione puramente razionale (πιστεῦειν). Il fatto che il λόγος διδασκαλικός sia posto ἐν τῷ διαλέγεσθαι (cfr. *supra*, 165a38) indica dunque che il διαλέγεσθαι presente in questo luogo debba essere inteso in termini generali come un dialogare e non, in senso più stretto, solo come un discutere. La discussione, infatti, è propria della dialettica, cioè del λόγος διαλεκτικός, secondo le modalità che si cercherà di illustrare successivamente (cfr. *infra*, nota n. 3), mentre la διδασκαλία, pur non essendo un discutere, è comunque un colloquio, una forma di comunicazione che prevede la presenza di due soggetti razionali. Si tratta quindi di un dire perché si ascolti, reso possibile, in termini aristotelici, dall'identità formale, la razionalità, appunto, che fonda l'essere dei due interlocutori, interpreti di una situazione, la

comunione nella scienza, che, insieme con le altre forme del διαλέγεσθαι, rappresenta qualcosa di profondamente, specificamente umano. In questo tipo di διαλέγεσθαι colui che ascolta non è passivo per il fatto di tacere: egli tace perché sa che il fatto che le proposizioni facenti parte dell'argomentazione non gli sono proposte in forma di domande è intrinsecamente giusto, tanto da rendere tanto superfluo un assenso esplicito quanto impossibile un'obiezione. In questa consapevolezza, dovuta alla partecipazione alla natura razionale, sta la sua attività e sta anche la ragione per la quale anche per il λόγος διδασκαλικός si deve parlare di colloquio. Il fatto che, in generale, la comunicazione sia intrinseca al pensiero risulta anche dall'uso del termine ἔρμηνεία per mezzo del quale Aristotele dà il titolo al suo trattato sulla ἀπόφανσις, del quale vi è eco all'interno degli *Elenchi sofistici* con la presenza del verbo ἔρμηνευω (cfr. *infra*, 4, 166b11 e nota relativa).

3) **165b3-4.** Si tratta di una definizione molto sintetica dei λόγοι διαλεκτικοί, che si rifà strettamente a quella, non più ampia, recata in *Top.* I 1, 100a29-30, ma che in più, rispetto a quest'ultima, ha il riferimento diretto all'ἀντίφασις, la cui presenza, che richiama quella del μετ'ἀντιφάσεως di 165a3, induce a ritenere che Aristotele pensi qui il λόγος διαλεκτικός principalmente nella sua funzione di ἔλεγχος, che non è l'unica, perché un'argomentazione dialettica può giungere anche alla conferma della tesi in discussione (il κατασκευάζειν e l'ἀνασκευάζειν sono entrambi presenti nei *Topici*: cfr. ad es. *Top.* I 5, 102a14-17 e II 1, 109a1-6). Elemento fondamentale di entrambe queste definizioni è il concetto di ἔνδοξον, che viene definito da Aristotele soltanto in *Top.* I 1, 100b21-23. Va notato inoltre che nelle definizioni dei λόγοι διαλεκτικοί in questione viene lasciata implicita, pur essendo inevitabilmente presente, quella caratteristica che appartiene specificamente alla dialettica e che la differenzia in modo decisivo proprio in rapporto ai λόγοι διδασκαλικοί di cui Aristotele ha appena parlato, e cioè l'essere costituiti dalla discussione, assente per i motivi sopra ricordati nei λόγοι διδασκαλικοί e invece presente nei λόγοι διαλεκτικοί (per un approfondimento di questo rapporto, cfr. anche *infra*, 11, 172a17-18 e segg.) in una forma veramente comprensibile solo per mezzo di un'analisi attenta del sopra ricordato concetto di ἔνδοξον. Questo termine risulta dalla sostantivazione di un aggettivo il cui significato comune, *rinomato, apprezzato, ben reputato* e simili (per il quale cfr., in Aristotele, *Eth. nic.*, I, 9, 1098b28, ma cfr. anche Senofonte, *Oec.*, VI, 10 o *Mem.*, I, 2, 56, e Platone, *Soph.*, 223b, e cfr. inoltre la definizione dei *Topici* sopra richiamata e sotto riportata, dove l'aggettivo compare per ultimo a qualificare gli uomini sapienti) viene reso tecnico nel contesto specifico dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici*. Il termine, per diverse ragioni che si cercherà di illustrare (cfr., oltre alla presente nota, sempre all'interno di questo capitolo, la nota n. 5), è molto importante. Cfr., fra le varie traduzioni: Boezio con *probabile*, Bonghi, seguito dalla Nobile, con *proposizioni probabili*, Kirchmann con *glaubwurdig*, Poste con *premiss probable*, Owen con *probability*, Tricot con *premisses probable*, Colli con *premesse fondate sull'opinione*, Pickard-Cambridge, seguito da Forster, con *opinion generally accepted*,

Brunschwig, seguito da Dorion, con *idée admise*, Zadro, seguito da Zanatta, con *opinioni notevoli*, Zekl con *einleuchtenden Annahmen*. La traduzione che si ritiene di poter proporre è *endosso*, la più neutra possibile (cfr. inoltre, per le ragioni di questa scelta, *Introduzione*, paragrafo A1). La definizione che Aristotele dà di questo concetto nei *Topici* è la seguente: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. Si tratta di una nozione molto articolata e non meno problematica, sotto vari profili. In primo luogo si può osservare che non si riferisce direttamente a caratteristiche intrinseche della proposizione, cioè alle sue proprietà semantiche e formali e al suo oggettivo valore di verità, ma piuttosto a caratteristiche estrinseche, o meglio relative, in quanto tutte comprensibili solo sulla base della considerazione della natura di coloro ai quali la proposizione stessa "appare" o "sembra". Gli ἔνδοξα quindi non sono visti semplicemente, e cioè in sé, e neppure come dei semplici δοκοῦντα, ma come δοκοῦντα presso ben determinate classi di persone, anche molto diverse tra loro: altro è parlare di tutti o dei più, altro è parlare dei sapienti, o addirittura dei più reputati tra di loro. Si deve quindi prendere in considerazione il senso che in un contesto così caratterizzato ha questo concetto di δοκοῦν, cioè *che sembra* o *ciò che appare*, che fa da genere prossimo nella definizione, e sembra opportuno farlo tornando a Boezio, cioè alla sua sopra citata traduzione di ἔνδοξον, *probabile*, che va valorizzata intendendo questo termine latino non nel senso attuale, e banalizzato, della probabilità empiristico-statistica, ma nel suo significato originario: *degno di approvazione*. L'ἔνδοξον dunque può essere inteso come una proposizione che, posta in forma di domanda nel corso di una discussione dialettica (la πρότασις διαλεκτική, cioè l'ἔνδοξον, è infatti ἐρώτησις ἔνδοξος: cfr. *Top.* I 10, 104a8-9) colui che interroga ritiene capace di ottenere un assenso, di essere approvata, di farsi rispondere con un *sì* senza distinzioni limitanti. Le classi di δοκοῦντα presenti nella definizione di ἔνδοξον (designate in termini relazionali per mezzo dei vari dativi), che svolgono nel loro insieme il ruolo di differenza specifica, possono essere intese, da questo punto di vista, come quelle classi di proposizioni dalle quali, di fatto, può essere più agevole trarre proposizioni con una forte capacità di farsi concedere un assenso. Questa caratteristica risulta molto importante qualora si consideri la struttura dell'unico ambiente logico del quale l'ἔνδοξον può far parte e nel quale va dunque inquadrato, cioè l'argomentazione dialettica, la quale a sua volta, peraltro, risulta maggiormente comprensibile sulla base di una corretta comprensione dell'elemento sul quale si fonda. Infatti, solo dopo aver ottenuto l'assenso senza riserve di cui si sta parlando una proposizione diventa premessa dialettica, e quindi solo in base ad esso l'argomentazione dialettica può realizzarsi. L'argomentazione dialettica si differenzia strutturalmente dal λόγος διδασκαλικός di cui sopra perché si svolge solo attraverso domande, che devono ottenere assenso per diventare premesse (cfr. oltre al già citato *Top.* I 10, anche *An. pr.* I 1, 24a22-b3 e *An. post.* I 2, 72a8-11): il procedere dell'argomentazione dialettica dipende quindi in modo decisivo dall'ἀποκρινόμενος il quale, nel caso in cui non conceda la premessa, blocca l'argomentazione stessa. Dev'essere cura di

colui che pone le domande, pertanto, cercare delle proposizioni alle quali, poste in forma di interrogazioni, per chi risponde sia, per diversi possibili motivi, difficile, difficilissimo o impossibile rispondere negativamente o per mezzo di una distinzione. Queste proposizioni sono appunto gli ἔνδοξα, i quali, come sopra s'è detto, normalmente si trovano a fare parte di una o più di quelle classi di δοκοῦντα a cui si riferisce la definizione dei *Topici* sopra citata, a proposito delle quali va notato che, pur essendo diverse fra loro, non necessariamente si escludono a vicenda (ciò che appare, ad es., ai più non necessariamente si oppone all'opinione dei saggi) e non sono neppure una lista di condizioni a cui ottemperare in blocco (lista peraltro, quella sopra citata di *Top. I 1*, non completa, visto che sono προτάσεις διαλεκτικαί, cioè ἔνδοξα, anche le δόξαι κατὰ τέχνας: cfr. *Top. I 10*, 104a33-37). La natura tecnica dell'ἔνδοξον è legata dunque in modo molto netto e preciso alla sua idoneità, valutata in vario modo dall'ἑρωτώμενος, a consentire, una volta proposto in forma di domanda, lo svolgersi dell'argomentazione dialettica, sulla base della sua approvazione senza riserve. Su questa base si possono fare alcune ulteriori osservazioni, che partono da una domanda radicale: qual è il valore di verità degli ἔνδοξα? Domanda lecita, quanto meno sulla base del confronto, da Aristotele istituito, col λόγος διδασκαλικός, ma anche in considerazione di ciò che Aristotele stesso afferma chiaramente a proposito dell'utilità che, sulla base del suo essere ἐξεταστική, *investigativa*, la dialettica possiede nei confronti della filosofia e delle scienze (πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας . . . ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην: cfr., per il luogo nel suo insieme, *Top. I 2*, 101a34-b4). Gli ἔνδοξα, come tutte le proposizioni apofantiche (cfr. *De int.*, 4) sono, in sé stessi, veri o falsi: non costituiscono, quindi, in quanto ciò è impossibile, una terza classe di proposizioni oltre a quelle vere e a quelle false. Questo riferimento diretto al valore oggettivo della proposizione, però, pur necessario, in realtà non ci aiuta molto in questo contesto. Infatti, nella dialettica, come sopra ricordato, la forma interrogativa della premessa è d'obbligo e tale forma interrogativa è la veste, per così dire, ufficiale che si dà a una proposizione alla quale l'interlocutore, in linea di principio, ha diritto a rispondere con un *no* o facendo una distinzione. Nel momento in cui la discussione si svolge, quindi, il valore di verità deve figurare comunque come ancora non deciso, altrimenti ci si troverebbe all'interno di una scienza, fondata su principi veri e primi e riconosciuti, per così dire, ufficialmente come tali, e strutturata in proposizioni dimostrate in base ad essi, oppure, in modo altrettanto chiaro, nell'ambito che la scienza esclude, quello costituito da premesse false e riconosciute come tali, che è impossibile prendere in considerazione. Infatti, è perché si è fuori dal contesto istituzionale di una scienza, cioè dalla zona di chiarezza indiscutibile dei permessi e dei divieti da essa imposti, che, aristotelicamente, si ha il diritto, e ancor più il dovere, di discutere. Del gioco dialettico, pertanto, fa parte strutturalmente il fatto che, per l'elevazione al ruolo di premessa dialettica di una proposizione, basti l'assenso di colui che risponde. E' utile, dunque, far procedere l'analisi tenendo ben presente lo stretto rapporto che lega questa figura a quella, che le è complementare, e che finora è stata privilegiata, di colui che fa le domande. Per fare

questo, bisogna dare il giusto peso al fatto che l'argomentazione dialettica, quando viene definita, è distinta non solo dall'argomentazione scientifica ma anche da quella eristico-sofistica: cfr., oltre al capitolo degli *Elenchi sofistici* del quale anche con questa nota ci si sta occupando, il luogo dei *Topici* da cui è tratta la definizione dell'ἔνδοξον a cui si è fatto sopra riferimento, cioè I 1 100a25-101a4. Elemento fondamentale, anche se certamente non unico, di questa distinguibilità è la diversa natura degli autori di queste argomentazioni, di coloro, cioè, per mezzo dei quali esse diventano fatti. Si tratta di un elemento non logico-formale, ma non è possibile evitare di prenderlo in considerazione, proprio a causa della descrizione aristotelica della natura dell'ἔνδοξον, radicata essenzialmente nel suo δοκέειν, che impone la considerazione del soggetto a cui tale apparire si rivolge. Assumendo questo punto di vista, si può notare che l'argomentazione dialettica risulta in effetti più vicina a quella scientifica che a quella sofistica, perché, mentre in quest'ultima, in linea di massima, come s'è visto (cfr. *supra*, cap. 1), chi fa le domande è malintenzionato e chi risponde, almeno nella misura in cui consente all'argomentazione sofistica di procedere, è caratterizzato da una dose variamente determinabile di ignoranza (con le conseguenze del caso, sulle quali, a proposito del loro immediato proporsi, cioè in relazione all'ἔνδοξον, si avrà modo di riflettere più oltre: cfr. *infra* nota n. 5, relativa a 165b7-8), nell'argomentazione dialettica, come in quella scientifica, i due interlocutori, per essere visti come li vede Aristotele, debbono essere pensati come entrambi pienamente razionali, esercitati e quindi esperti, e in buona fede. Ciò va affermato dando il giusto peso alla fondamentale caratteristica della dialettica sopra ricordata, quella di essere utile per la filosofia e per la discussione sui principi delle scienze, l'esercizio effettivo delle quali, costituendo secondo Aristotele l'obiettivo etico di massima rilevanza essenziale per l'uomo (cfr. a questo proposito, ad es., le affermazioni conclusive di un luogo quale *Eth. nic. X 7, 1177b16-1178a8*: . . . τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμνέστατος), è consentito solo a uomini che danno pieno compimento alla loro natura razionale. In sostanza, affinché una discussione dialettica risponda veramente alle caratteristiche di utilità sopra richiamate, cioè affinché *sia di fatto* quel che *deve* essere, è necessario che entrambi gli attori del dialogo dialettico, colui che domanda e colui che risponde, siano, come gli uomini di scienza, autentici ricercatori della verità, secondo una prospettiva che, leggendo, com'è lecito, le riflessioni aristoteliche sulla dialettica alla luce del luogo dell'*Eh. nic.* appena citato (che comunque non è certo l'unico di questo tenore), risulta decisamente, potremmo dire platonicamente normativa, e non semplicemente descrittiva di fatti e comportamenti dati. Questo punto di vista e, verrebbe da dire, soltanto questo, sulla base della natura tecnica dell'ἔνδοξον sopra illustrata, può fornire indicazioni sul valore dell'ἔνδοξον stesso nel momento in cui entra a far parte di un'argomentazione dialettica. La possibilità che soggetti del tipo descritto esistano trova il suo fondamento ontologico, la sua condizione assoluta di possibilità, nella forma razionale dell'uomo, ed è realizzata storicamente, secondo la tradizione socratico-platonica, dai membri

dell'Accademia e del Liceo, persone, con ogni evidenza, ben presenti alla mente di Aristotele e tali da radicare in una condizione di concretezza l'interpretazione piuttosto formale dell'ἔνδοξον che, analizzando la definizione di Aristotele, è stata proposta sopra. Su questa base si può ritenere che gli ἔνδοξα proposti e approvati da *questi* soggetti che, nella prospettiva di tipo normativo sopra individuata, possiamo definire ideali, avranno, in una discussione dialettica propriamente detta, cioè nello stesso senso ideale, un contenuto definibile come altamente razionale, cioè un contenuto che colui che fa le domande, che è un esponente di particolare rilievo della razionalità, ritiene che colui che risponde, che gli è del tutto affine, possa approvare con atteggiamento analogo a quello che ha caratterizzato il domandare, cioè con integra onestà intellettuale ed elevatissima capacità critica. Non è un caso, quindi, che Aristotele, proprio nel caratterizzare la πρότασις διαλεκτική, faccia riferimento a chi è νοῦν ἔχων: chiunque sia tale, infatti, dice Aristotele, non proporrebbe mai come proposizione ciò che non è opinione di nessuno (τὸ μηδενὶ δοκοῦν, *Top.* I 10, 104a3-8). La spiegazione fornita da Aristotele, per la quale (104a7-8) una proposizione che non è opinione di nessuno non ha nessuna possibilità di essere concessa come premessa da qualcuno, va intesa, tenendo conto, proprio in considerazione del passo dell'*Eth. nic.* sopra citato, del fatto che Aristotele non parla mai di νοῦς con leggerezza, e quindi il suo autentico significato è quello per cui ciò che non è opinione di nessuno è ciò che, agli occhi del dialettico ideale di cui s'è detto sopra, risulta privo di qualsiasi elemento di accettabilità: potrebbe anche apparire accettabile a qualcuno, ma questo apparire accettabile, pur essendo un dato di fatto, non avrebbe valore propriamente, normativamente, dialettico, perché *nessuno* qui non ha un valore generico, riferito all'ambito generale degli uomini, ma un valore specifico, tutto interno a coloro che hanno νοῦς, nel senso forte di cui s'è detto. E' possibile ritenere dunque, stando alla casistica stabilita da Aristotele, che la richiesta e la concessione di una premessa definibile come μηδενὶ δοκοῦν, cioè di una proposizione che, nel senso detto ora, nessuno approverebbe, farebbero cadere in un modo o nell'altro l'argomentazione dall'ambito della dialettica a quello della sofistica (cfr. a questo proposito *infra*, nota n. 5). Per la prosecuzione e l'approfondimento di queste riflessioni in relazione all'argomentazione sofistico-eristica, cfr. quanto si dice a proposito dell'ἔνδοξον φαινόμενον più oltre, nella nota n. 5. A proposito del concetto di ἔνδοξον, e della complessità dei problemi ad esso legati, cfr., per l'ampiezza dell'impostazione, E. Berti, *L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele*, in *Giornale di Metafisica - Nuova Serie - XVII* (1995), pp. 169-190.

4) **165b4-7.** L'aggettivo πειραστικός, che compare qui sottintendendo λόγος e che successivamente (cfr. *infra* cap. 8, 169b23-27 e cap. 34, 183b1, ma soprattutto, nell'ambito del cap. 11, in cui la presenza del termine di cui ci si sta occupando è molto rilevante, 171b4, 172a21, 22, 28, 31) si propone anche in forma di aggettivo sostantivato (πειραστική), presenta qualche problema di traduzione. La versione di Colli, *saggiatorie*, non sembra molto soddisfacente, dato che Colli stesso, di fronte alle sopra citate comparse successive del

termine in questione, è costretto a mutare radicalmente prospettiva, proponendo *arte del mettere alla prova*, soluzione che, pur mantenendo un chiaro legame concettuale rispetto alla precedente, se ne differenzia radicalmente dal punto di vista terminologico. Poco soddisfacente sembra anche la versione di Tricot, *critiques*, che si rifà evidentemente a una radice tematica molto diversa rispetto a quella che caratterizza il termine da tradurre. Sembra possibile, pertanto, discostandosi da Zanatta (*discorsi esaminativi*) e ispirandosi alla soluzione proposta dal Bonghi e seguita già dalla Nobile (ma cfr. già la vecchia traduzione inglese del Poste, *pirastic*) tradurre con *peirastiche*, perché con questa soluzione sembrano venir sufficientemente evidenziate sia la radice tematica del termine sia la sua evidente funzione di termine tecnico di uso estremamente ristretto (compare infatti, oltre che nei passi dei *Soph. el.* sopra citati, solo in *Metaph.* IV 2, 1004b25) e, oltre a ciò, risulta in questo modo facile mantenere inalterata la versione - a differenza di quel che avviene con la soluzione proposta da Colli - in occasione di tutte le successive comparse del termine. E' comunque una delle possibilità di traduzione che già Pacius aveva prospettato (. . . *in quibus egit de disputationibus peirasticis seu tentativis.* . . .) anche se poi, fra queste, ha ritenuto migliore la seconda, risolvendosi così a seguire le tracce di Boezio, che traduce con *temptativae*. Vi sono comunque in relazione a questi λόγοι πειραστικοί anche alcune difficoltà di interpretazione, dovute al fatto che in questo luogo Aristotele propone poco più di un cenno, in base al quale, comunque, si può innanzitutto affermare con una certa sicurezza il legame dei λόγοι in questione con la dialettica (ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ, 165b4-5), legame confermato dall'indicazione proposta poco più sotto da Aristotele, in base alla quale si viene a sapere che i λόγοι πειραστικοί sono trattati altrove (ἐν ἄλλοις) insieme ai λόγοι διαλεκτικοί (cfr. *infra*, 165b10). Inoltre, tenendo conto dell'altra caratteristica dei λόγοι πειραστικοί alla quale Aristotele fa qui riferimento (καὶ ἀναγκαίων εἶδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην, 165b5-6), è possibile stabilire un nesso abbastanza preciso con l'ambito della scienza, visto che colui che deve rispondere alle domande per mezzo delle quali si svolge il λόγος πειραστικός è qualificato dalla sua pretesa di disporre di una scienza e quindi ha l'obbligo, in base a questa pretesa, di sapere determinate cose. Aristotele qui non ci fornisce maggiori dettagli sul modo in cui si svolge questo esame: dice invece di averlo fatto altrove, però facendo un riferimento piuttosto vago (ὄν τρόπον δέ, διώρισται ἐν ἑτέροις, 165b6-7), che in qualche modo è comunque possibile precisare, pur in presenza di alcuni aspetti problematici. Infatti, in primo luogo, il riferimento in questione non sembra affatto riferirsi a *Metaph.*, IV 2, 1004b25-26, che, come s'è detto, è l'unico luogo non dei *Soph. el.* in cui il termine di cui ci si sta occupando compare; in secondo luogo, l'opera a cui, tenendo conto del già citato 165b10, sembra molto probabile che il riferimento si indirizzi, e cioè i *Topici* (che sono, appunto, l'opera dedicata allo studio dei λόγοι διαλεκτικοί, ai quali sono accoppiati in 165b10 i λόγοι πειραστικοί), a cui fa riferimento anche Silvestro Mauro, ma del tutto genericamente, non solo non fa mai registrare la presenza del termine in questione, ma non sembra neppure dedicarsi specificamente in alcun suo

settore alla tematica a cui allude il luogo dei *Soph. el.* di cui ci si sta occupando (Tricot individua come punto di riferimento *Top.* VIII, 5, ma questa indicazione, pur non infondata, sembra comunque poco perspicua). Data questa situazione, forse, come *extrema ratio*, ma non irragionevolmente, si potrebbe pensare che l'espressione ἐν ἑτέροις designi non solo un'altra opera (con molta probabilità, come s'è detto, i *Topici*), ma anche qualche altro luogo dei *Soph. el.*. Infatti, nel prosieguito dell'opera è possibile trovare sui λόγοι πειραστικοί altre informazioni, che invece altrove è impossibile trovare: cfr. pertanto *infra* la nota n. 2 del cap. 8 e, meglio, la nota n. 1 del cap. 11, nell'ambito del quale Aristotele parla dei λόγοι πειραστικοί con una certa ampiezza, che permette di dare qualche valido fondamento a riflessioni più approfondite e anche di comprendere in che modo questi λόγοι possano considerarsi presenti nei *Topici*, anche se in quest'opera tale loro presenza non è esplicitamente indicata.

5) **165b7-8.** Definizione dei λόγοι ἐριστικοί. Viene ribadito qui l'uso di ἐριστικός, termine la cui presenza si è già potuta registrare in 165a39 e a proposito del quale si può dire che risulti, nell'ambito di quest'opera, in buona parte equivalente all'altro termine, σοφιστικός, di cui Aristotele ha fatto uso nell'ambito del cap. 1 (cfr. *supra*, 164a20, 165a34, ma anche, per la presenza del termine σοφιστής, 165a22 e 165a33). Tale equivalenza di fondo sembra basata sul fatto che, anche se, nel concetto che ne propone Aristotele, il sofista e l'erista si differenziano quanto ai loro fini, non si differenziano comunque per l'attività che svolgono per raggiungerli, poiché entrambi si servono delle argomentazioni rispondenti alla definizione data da Aristotele nel luogo a cui si riferisce la presente nota. Cfr. a questo proposito Pacius: *quia scilicet in re ipsa nullum est discrimen, sed tantum in animo argumentantis: quia si lucrum captet, dicetur sophista, si gloriam contentiosus*. La definizione dei λόγοι ἐριστικοί proposta qui da Aristotele va integrata con la definizione presente in *Top.* I 1, 100b23-101a4. E' opportuno tenere presente questa definizione, dato che - a differenza di quella recata nel luogo dei *Soph. el.* di cui ci si sta ora occupando, che prevede il caso in cui il λόγος ἐριστικός risulta sillogisticamente da ἔνδοξα apparenti e quello in cui da tali ἔνδοξα apparenti risulta solo apparentemente - essa prevede, oltre a quelli ora ricordati, il caso in cui il λόγος ἐριστικός risulta apparentemente da ἔνδοξα privi di elementi di apparenza. Questa più articolata definizione di *Top.*, I, 1 risulta essere effettivamente più aderente alla complessità dello svolgimento successivo della materia degli *Elenchi sofistici* stessi. Non è un fatto strano: spesso Aristotele semplicemente usa concetti che ha già definito altrove (s'è appena visto, nella nota n. 3, il caso del concetto di ἔνδοξον, che qui viene dato per scontato in quanto è stato definito in *Top.* I 1) oppure li caratterizza sinteticamente, con un richiamo il più breve possibile, sufficiente per il lettore ideale a cui si riferisce, che è l'unico che gli interessa. A conclusione (101a1-4) del luogo sopra citato di *Top.* I 1 Aristotele afferma che le argomentazioni che risultano apparentemente da ἔνδοξα non apparenti e quelle che altrettanto apparentemente risultano da ἔνδοξα

apparenti sono le argomentazioni che debbono essere chiamate eristiche nel senso più pieno del termine, proprio perché sono solo apparentemente concludenti (cfr. 101a 2-4: . . . ὁ δὲ λοιπὸς ἐριστικὸς μὲν συλλογισμὸς, συλλογισμὸς δοῦ, ἐπειδὴ φαίνεται μὲν συλλογίζεσθαι, συλλογίζεται δ' οὐ). In altri termini, sembra possibile ritenere che secondo Aristotele usare solo il termine συλλογισμὸς per queste argomentazioni sia abbastanza improprio, perché in esse in realtà non c'è συλλογισμὸς, cioè l'autentica forma del concludere, essendovi solo la sua apparenza, e quindi, facendo riferimento al συλλογισμὸς ἐριστικὸς, non si dovrebbe, stando a quanto afferma qui Aristotele, considerarlo una specie facente parte di un genere, perché l'aggettivo che dovrebbe indicare la differenza specifica, ἐριστικὸς, non indica qualcosa che sta all'interno del genere, ma qualcosa che sta al di fuori di esso, la cui natura, quindi, è assolutamente diversa da quella di ciascuna delle specie che stanno all'interno del genere, e infatti è tale la differenza tra il mero apparire e l'autentica realtà. E' significativa quindi la precisazione di Aristotele della quale ci stiamo occupando, perché nel caso del συλλογισμὸς ἐπιστημονικὸς o del συλλογισμὸς διαλεκτικὸς effettivamente συλλογισμὸς indica il genere e i due aggettivi che di volta in volta vi si connettono indicano le differenze specifiche che identificano due realtà diverse per essenza, ma legate strettamente da una fondamentale natura comune, mentre qui συλλογισμὸς indica la realtà che da ciò che è indicato da ἐριστικὸς viene ridotta ad apparenza, risultandone così in effetti negato, e in modo netto, nel senso, cioè, di una radicale eterogeneità, tradita, peraltro, proprio da quella somiglianza che è necessaria perché si produca l'apparenza e che ha il suo riscontro linguistico nell'uso di un termine, συλλογισμὸς, la cui identità semantica, posta in connessione con ἐριστικὸς, diventa apparente nello stesso modo in cui è pura apparenza ciò che dal connettersi di questi termini è indicato. Non si deve comunque dimenticare che Aristotele qualifica come eristiche anche le argomentazioni che concludono correttamente sulla base di ἔνδοξα apparenti. E' possibile ritenere che, nel dire questo, Aristotele assuma un altro punto di vista, e cioè che prenda in considerazione il caso in cui (cfr. *infra*, cap. 4, 166a12-14 e nota relativa, e cap. 10, 171a7-9) da ἔνδοξα apparenti venga correttamente ricavata una ἀντίφασις apparente, la quale costituisce un risultato che, pur non comportando apparenza nel συλλογισμὸς, e quindi rientrando nel genere che questo termine indica, costituisce comunque un ἔλεγχος apparente, e quindi eristico, o sofistico, visto che vale l'equivalenza sopra indicata. Va messo in evidenza che questa ipotesi ha valore a patto di ritenere che in questo contesto Aristotele faccia riferimento al συλλογισμὸς nel suo risolversi di fatto, in quanto eristico, in un ἔλεγχος, per quanto apparente, assumendo così dell'ἔλεγχος la caratteristica distintiva, il tendere alla contraddizione di una tesi data, il cui realizzarsi può essere autentico o apparente, e quindi essere giudicato di conseguenza, come elemento costitutivo dell'argomentazione, quanto il realizzarsi della corretta forma del concludere. Da tutto ciò si desume che il συλλογισμὸς ἐριστικὸς ha una natura duplice, che non si può ricondurre a un unico genere, dato che, a seconda dell'esserci o del non esserci della corretta forma argomentativa, esso appartiene del tutto oppure non appartiene affatto al

genere del συλλογισμός, situazione, questa, determinata dal fatto che a produrre il carattere sofisticato di un elenco non è solo l'assenza di reale conclusività ma anche l'assenza di reale contraddittorietà rispetto alla tesi oggetto della discussione. Si è voluto illustrare questa casistica più completa recata in *Top. I 1* perché essa tratta più ampiamente le possibilità di attuazione dell'argomentare eristico, ma anche perché essa, al pari e anche più di quanto recato nel luogo degli *Elenchi sofistici* a cui si riferisce la presente nota, suggerisce una riflessione sul concetto di ἔνδοξον φαινόμενον, che in entrambi i contesti si impone con grande evidenza. Per quanto riguarda questo concetto, assumendo come elemento di confronto il concetto di ἔνδοξον (per il quale cfr. *supra*, 165b3-4 e nota relativa), si deve innanzitutto osservare che il luogo di *Top. I 1* sopra chiamato in causa resta il più importante punto di riferimento testuale in quanto è l'unico nel quale Aristotele parli direttamente dell'ἔνδοξον φαινόμενον e dal quale pertanto trarre qualche indicazione utile, peraltro con molta cautela. Riportiamo di seguito il settore più importante da questo punto di vista del luogo in questione: οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἔνδοξον καὶ ἔστιν ἔνδοξον. οὐθὲν γὰρ τῶν λεγομένων ἐνδόξων ἐπιπόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν, καθάπερ περὶ τὰς τῶν ἔριστικῶν λόγων ἀρχὰς συμβέβηκεν ἔχειν· παραχρῆμα γὰρ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῖς καὶ μικρὰ συνορᾶν δυναμένοις κατάδηλος ἐν αὐτοῖς ἢ τοῦ ψεύδους ἐστὶ φύσις (100b26-101a1). Va notato innanzitutto il modo il proporsi in questo luogo del termine φαινόμενον nel suo qualificare ἔνδοξον: il modo in cui si esprime Aristotele (οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἔνδοξον καὶ ἔστιν ἔνδοξον) sembra delineare una situazione nella quale ci sono ἔνδοξα che sembrano tali e lo sono realmente ed ἔνδοξα che sembrano tali senza esserlo. Quest'uso di φαινόμενον non deve comunque ingannare: il vero oggetto della riflessione di Aristotele è qui l'ἔνδοξον che appare tale senza esserlo realmente, perché è questo, e soltanto questo, l'ἔνδοξον φαινόμενον, infatti l'ἔνδοξον che appare tale ed è tale realmente è l'ἔνδοξον *tout court*, che non crea alcun problema del tipo di quelli esaminati nel luogo che stiamo considerando e che è già stato descritto a sufficienza da Aristotele, come in precedenza s'è visto (cfr. *supra*, nota n. 3). Infatti poi, come si può notare, Aristotele stesso non usa più φαινόμενον ma λεγόμενον, per parlare degli ἔνδοξα che sono bensì detti tali, ma a torto, perché dell'ἔνδοξον hanno solo la φαντασία, cioè la mera apparenza, che, anziché rivelare la realtà, la nasconde a molti, secondo un'accezione di questo termine (*apparenza ingannevole*) che, nella consapevolezza che non è affatto l'unica (cfr. Bonitz, *Index aristotelicus*, s. v.), va comunque colta in quanto risulta chiarissima nell'occorrenza di φαντασία che si registra *infra*, in cap. 4, 165b24-25, un luogo degli *Elenchi sofistici* che dal punto di vista tematico è perfettamente affine a quello finora considerato dei *Topici* e nel quale il termine in questione ha la funzione inequivocabile di indicare l'apparenza ingannevole, visto che si riferisce direttamente proprio a una classe di sillogismi apparenti, che sono tali appunto perché non sono reali sillogismi, cioè a quelli che Aristotele denomina con l'espressione παρὰ τὴν λέξιν e ai quali dedica l'intera trattazione contenuta nel cap. 4. Tornando al nostro luogo di *Top. I 1*, possiamo notare che Aristotele precisa che quella a cui

si riferisce è una φαντασία che non si rivela come tale in superficie e interamente (ἐπιπόλαιον. . . παντελῶς), cioè facilmente, ma piuttosto è colta subito e in generale (παραχρήμα. . . ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) da coloro che sono in grado di cogliere (τοῖς. . . συννοῶν δυναμένοις) anche piccole cose, καὶ μικρὰ, cioè piccole differenze, piccoli segni, che rivelano la natura del falso (ἡ τοῦ ψεύδους. . . φύσις) nei λόγοι ἐριστικοί (solo ad essi può riferirsi l'espressione ἐν αὐτοῖς usata da Aristotele). Lo svolgimento delle considerazioni di Aristotele è tutto condizionato dalla formulazione iniziale di quello che di fatto, nel senso che è stato appena chiarito, è un problema (οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἔνδοξον καὶ ἔστιν ἔνδοξον), il quale verte intorno all' ἔνδοξον apparente e rispetto al quale ciò che segue costituisce una breve delucidazione esplicativa. Sembra possibile ritenere, pertanto, che il falso presente nei discorsi eristici a cui Aristotele stesso si riferisce sia quello che sta nelle loro ἀρχαί prese in considerazione in questo contesto, cioè appunto negli ἔνδοξα apparenti, e che consista proprio in tale apparenza degli ἔνδοξα, che sono falsi appunto in questo senso, in quanto sembrano essere (essere ἔνδοξα!) mentre in realtà tali non sono. A conferma della relazione sopra illustrata fra il concetto di φαντασία e il sussistere o meno della capacità di riconoscerla come tale cfr. *supra*, 1, 164b26-27, dove Aristotele dice che l'apparenza si propone per mezzo dell'ignoranza (φαίνεται δὲ διὰ τὴν ἀπειρίαν) e l'ignorante è come una persona che vede da lontano, condizione, questa, che, tenendo presente il luogo dei *Topici* appena analizzato, può essere pensata come equivalente a quella di coloro che non sanno distinguere i μικρά di cui in tale luogo, come s'è visto, parla Aristotele. Per un'interpretazione diversa del luogo dei *Topici* ora richiamato, cfr., anche per l'ampia discussione critica, P. Fait, *Endoxa e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele*, "Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici", XV (1998), pp. 23-35. Cfr. inoltre L. Seminara, *Carattere e funzione degli ἔνδοξα in Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 2002. Ma che cosa significa in effetti sembrare un ἔνδοξον senza esserlo in realtà? Sulla base dell'interpretazione dell'ἔνδοξον esposta sopra nella nota n. 3, si può dire che l'ἔνδοξον apparente è una proposizione che, proposta nel corso di una discussione in forma di domanda, a un certo interlocutore, quello che non sa riconoscere per quello che è la φαντασία di cui sopra, appare degna di un assenso diretto e senza riserve, pur non essendolo. Questo è un primo, generale, elemento, visto secondo colui che risponde. E' importante, però, osservare subito la cosa anche dal punto di vista di colui che propone l'ἔνδοξον apparente, perché è considerando questo aspetto che risulta veramente possibile valutare in modo completo il carattere eristico-sofistico dell'argomentazione che viene a fondarsi sulla concessione dell'ἔνδοξον apparente, sulla base di considerazioni non solo semantico-formali ma piuttosto legate all'osservazione della natura del soggetto che è autore dell'argomentazione, cioè delle condizioni gnoseologiche ed etiche che lo caratterizzano. Se l'ἔνδοξον apparente, dunque, è tale anche per chi fa la domanda, allora costui non è sofista, perché si inganna e inganna involontariamente; se l' ἔνδοξον apparente non è tale anche per chi fa la domanda, cioè nel caso in cui costui sappia che tale ἔνδοξον è solo apparente e non reale, allora siamo in

presenza di un sofista, che inganna senza ingannarsi. Nel primo caso l'argomentazione è sofisticata in senso debole, perché di fatto è apparente e quindi, se è apparente, lo è per le stesse ragioni oggettive per le quali è apparente anche l'argomentazione sofisticata in senso forte, cioè quella, ed è il secondo caso, proposta intenzionalmente dal sofista come apparente, allo scopo consapevole di ingannare. Detto questo, è necessario chiedersi quali sono i motivi per cui un ἔνδοξον può apparire tale senza esserlo davvero. Si può rispondere dicendo prima di tutto che un ἔνδοξον appare tale senza esserlo quando in esso vi sono elementi, la cui natura può essere di volta in volta variamente determinabile, i quali, se fossero stati notati e ben compresi *prima* dell'assenso da colui che risponde, avrebbero impedito a costui di concederlo. Secondo questa concezione formale, funzionale, l'ἔνδοξον apparente va inteso dunque, in linea con l'interpretazione di *Top. I 1, 100b26-101a1* proposta sopra, come un frutto dell'ἀγνοια: non è possibile senza un errore. Che tipo di errore? Sono possibili, naturalmente, diversi tipi di errore, che risultano determinabili con precisione: essi sono tanti quanti sono i motivi oggettivi per non concedere direttamente il proprio assenso a una domanda che vengono enumerati e descritti da Aristotele nel corso dello svolgimento dell'opera, cioè esponendo i sillogismi sofistici e le loro soluzioni. Dunque, l'interlocutore in questo senso del tutto ignorante rende possibili tutti gli ἔνδοξα apparenti, cioè consente ad essi di far parte di argomentazioni; quello parzialmente ignorante ne rende possibili alcuni, e quello del tutto privo di ignoranza impedisce a qualsiasi ἔνδοξον apparente di esistere come tale, lasciandolo sussistere solo nella sua veste oggettiva, quella di proposizione enunciata in forma di domanda ai suoi occhi non degna di incondizionato assenso, e quindi da rifiutare o da fare oggetto di distinzioni adeguate. L'ἔνδοξον apparente, dunque, è nella stessa condizione del sillogismo apparente, il quale, infatti, quando si fonda su ἔνδοξα apparenti, ha nella natura di essi le ragioni della sua stessa apparenza di sillogismo. Infatti, quando, ad es. (cfr. *infra*, cap. 4, 165b30 e segg.), Aristotele afferma che si è di fronte a un sillogismo basato sull'omonimia, intende dire che l'omonimia è proprietà di un termine che compare all'interno delle premesse, e ciò fa sì che esse siano ἔνδοξα apparenti, nel senso che a coloro che non sanno riconoscere questa realtà appaiono degni di un semplice, incondizionato assenso, ma in effetti non lo sono (può sfuggire a volte l'omonimia, dati i vari modi del suo proporsi, che bisogna saper analizzare: cfr. ad es. *Top. I 10, in part. 107b6*). Perché sia dissolta l'apparenza dell'ἔνδοξον deve essere dissolta l'ignoranza dell'interlocutore, il quale, raggiunta la conoscenza, e quindi divenuto interlocutore dialettico nel senso indicato in precedenza nella nota n. 3, riserva il suo assenso solo a un ἔνδοξον autentico, cioè dialettico e non sofistico. È chiaro, concludendo, e passando dal particolare al generale, che alla dissoluzione dell'ignoranza dell'interlocutore è funzionale la conoscenza di tutta la materia trattata da Aristotele in modo completo e articolato negli *Elenchi sofistici*, ed è altrettanto chiaro, in base a quanto detto finora, che il concetto di ἔνδοξον apparente, insieme con quello di ἔνδοξον, suggeriscono di rammentare, analizzando le proposizioni che Aristotele, teorizzando o esemplificando, offre all'attenzione di chi legge l'opera, che una comprensione autentica di esse, e di ciò che su di esse si fonda

(cfr. a questo proposito, per un inquadramento più ampio, *supra*, *Introduzione*, paragrafo B3a), si può avere soltanto tenendo presenti, insieme alle loro caratteristiche semantiche e formali, anche le connotazioni di varia natura (epistemologica, gnoseologica, e anche etica) che finora si è cercato di illustrare, e che vengono fatte entrare nel testo, a caratterizzare più o meno esplicitamente ogni proposizione che vi compare, proprio per mezzo dei significati dei concetti in questione.

6) **165b8-9.** Il richiamo aristotelico è da intendersi riferito in senso stretto agli *Analitici posteriori*, perché è questa l'opera dedicata specificamente da Aristotele alla ἀπόδειξις, che è il sillogismo scientifico o dimostrazione. Essa costituisce (cfr. *supra*, nota n. 2) il contenuto dei λόγοι διδασκαλικοί, ed è per questo che qui Aristotele usa l'aggettivo ἀποδεικτικός come equivalente a διδασκαλικός usato in precedenza (165b1) per indicare il medesimo oggetto.

7) **165b9-10.** Con l'uso di ἐν ἄλλοις si propone un riferimento generico, che va inteso come un richiamo ai *Topici*. Cfr. a questo proposito *supra*, nota n. 4, ma anche l'*Introduzione*, paragrafo B3a.

8) **165b10-11.** Nel ribadire qual è l'oggetto della sua trattazione, Aristotele, per designare i λόγοι che verranno da lui presi in considerazione, usa ἐριστικός - della cui relazione con σοφιστικός, usato da Aristotele stesso nell'ambito del cap. 1, si è già parlato in precedenza, nella nota n. 5 - abbinandolo ad ἀγωνιστικός, termine che compare anche altrove nell'opera (cfr. *infra*, 14, 174a12, 28; 16, 175a2; 17, 176a22) ma anche nei *Topici* (cfr. *Top.* VIII, 11, 161a23 e, per la forma avverbiale, VIII, 14, 164b15) e che, anche sulla base di questi riferimenti, può molto probabilmente essere considerato equivalente a ἐριστικός, anche se, forse, nel contesto dei *Topici* in ἀγωνιστικός è presente il senso del puro gusto della contesa più che la connotazione della capziosità ingannevole, e metodica, che sembra caratterizzarlo nei luoghi dei *Soph. el.* in cui compare. Non vi è pertanto un'apprezzabile differenziabilità semantica fra i due aggettivi, che si esplicano l'un l'altro, e quindi, pur mantenendo, in mancanza di segnali più forti dal testo, la semplice congiunzione e per tradurre καί, è possibile avvertire in essa una sfumatura che risponderebbe di più a espressioni come *hoc est, id est, cioè*, più capaci di indicare la sostanziale equivalenza semantica fra i termini.

Note al capitolo 3.

1) **165b12-13.** Nel testo ἀγωνιζόμενοι καὶ διαφιλονεικοῦντες. Il secondo participio non solo conferma ma anche aggiunge forza al primo: φιλονεικέω (o φιλονικέω) è sostanzialmente equivalente ad ἀγωνίζομαι, ma qui viene usato nella sua forma composta con il prefisso διὰ, il quale, fra le sue varie funzioni, ha quella, che sembra qui realizzata, di aggiungere forza (*to add strength*, Liddell-Scott, s. v.) al verbo di base. Appare abbastanza chiaramente che, attraverso ἀγωνίζω, διαφιλονεικέω si collega all'occorrenza di ἐριστικός propositasi *supra*, in 2, 165b11 (cfr. nota relativa). Va notato che φιλονεικέω in Platone indica non solo l'intensità della lotta ma anche un aspetto negativo della sua conduzione, che può considerarsi mantenuto e confermato dall'uso dello stesso verbo con in più il prefisso che viene fatto qui da Aristotele. Cfr. *Gorgia*, 457d: . . . φιλονικούντας ἀλλ' οὐ ζητούντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ.

2) **165b13-18.** Aristotele nei due capitoli precedenti ha parlato soltanto dell'ἔλεγχος apparente. Ora afferma che vi sono, oltre a questo, anche altri obiettivi a cui il sofista tende e usa i diversi obiettivi come canone di classificazione per i λόγοι ἐριστικοί: ciascun obiettivo fa sì che vi sia una classe definita di argomentazioni che vale come mezzo idoneo al suo conseguimento. Aristotele analizza l'ἔλεγχος nei capp. 4-11, ψεῦδος e παράδοξον nel cap. 12, σολοικισμός nel cap. 14, e τὸ ποιῆσαι ἀδολεσχεῖν τὸν προσδιαλεγόμενον nel cap. 13. E' fondamentale ciò che Aristotele dice in 165b17, dopo ἦ: i veri obiettivi non sono quelli enumerati presi in sé stessi ma loro apparenza. In ciò consiste in effetti la loro natura autenticamente eristica. E' eristico quindi non tanto l'obiettivo in sé quanto piuttosto il tendere con mezzi scorretti a creare l'apparenza della necessità del suo realizzarsi, come Aristotele avrà modo di ribadire successivamente in più occasioni (cfr. ad es. *infra*, 12, 172b26-28 o 14, 173b22-25). Tutto ciò che Aristotele ha modo di dire fin d'ora su questi obiettivi, pertanto, va visto sotto questa luce. Per l'analisi della natura intrinseca dei λόγοι così classificati, cfr. *infra* le note relative ai capitoli appena indicati. Possono bastare ora alcune osservazioni relative alla traduzione. Per l'ἀδολεσχεῖν di 165b15 (cfr. Boezio: *nugari*) si è tradotto, seguendo Bonghi, con *cianciare*, che è apparso il verbo italiano più capace di rendere insieme l'idea della vanità e dell'eccesso a cui Aristotele si riferisce esplicando il significato del verbo in questione in 165b16-17 e 22: quello a cui si riferisce Aristotele è un vano eccesso ben determinato, cioè il dire più volte la stessa cosa. Si tratta di una restrizione che non travisa ma limita e precisa il significato generale, definito, in relazione al sostantivo ἀδολεσχία, da Teofrasto (cfr. *Caratteri*, III, 1-2) come διήγεσις λόγων μακρῶν καὶ ἀπροβουλεύτων. Testimonianza della difficoltà che caratterizza in questo caso il tradurre è la curiosa soluzione trovata dal Pasquali per ἀδολεσχία, intesa come carattere o comportamento, nella sua versione dei *Caratteri* (Firenze 1919), cioè *il non la smetter più*, a proposito della quale egli stesso afferma di "aver tradotto alla bell'e meglio una parola intraducibile". C'è poi σολοικισμός. La traduzione con *solecismo*, per quanto riguarda gli *Elenchi sofistici*, può dirsi consolidata già in epoca ottocentesca: cfr. Bonghi, nel solco tracciato da Boezio (*soloecismus*

), ma anche Barthélemy St. Hilaire (*solécisme*) o gli inglesi Owen e Poste (*solecism*); si distingue Kirchmann, con *sprachfehler*. Il termine indica un errore, un'improprietà o una qualsiasi forma di rozzezza linguistica. Univoca la definizione scolastica, per la quale cfr. , in perfetta identità, Tommaso e Pietro Ispano: *soloecismus est vitium in contextu partium orationis contra regulas artis grammaticae factum*. L'etimologia è incerta. Quella antica (cfr. Strabone, 14, 2, 28), che faceva risalire il termine agli abitanti della colonia di Soli noti per il fatto di parlare un pessimo greco, è stata contestata (cfr. Flobert P. , *La théorie du solécisme dans l'antiquité: de la logique a la syntaxe*, "Revue de philologie", LX, 1986, pp. 173-181). E' curioso notare la natura problematica di questo termine, sottolineata già da Aulo Gellio, che se ne occupa: cfr. 5, 20 (ma anche 11, 16, luogo nel quale Gellio stesso propone delle osservazioni generali, e pertinenti, sulla difficoltà che presenta il tradurre dal greco al latino). Egli rammenta i termini poco fortunati usati da autori a lui precedenti per tradurre σολοικισμός (*imparilitas*, *stribiligo*) senza semplicemente ricalcarlo come si fa con *soloecismus*, soluzione, questa, che è risultata di fatto del tutto prevalente: cfr. a questo proposito il Faber Stapulensis, il quale probabilmente si rifà a Gellio quando rammenta che *Latini soloecismum stribiginem appellant: qui quomodo fiat non autem quomodo fieri debeat (nam fieri non debeat) amplissime docent grammatici*. Gellio comunque afferma che l'uso di σολοικισμός-*soloecismus* non fa parte del buon greco, e neanche del buon latino: *Sed nos neque 'soloecismum' neque 'barbarismum' apud Graecorum idoneos adhuc inuenimus; nam sicut βάρβαρον, ita σόλοικον dixerunt. Nostri quoque antiquiores 'soloecum' facile, 'soloecismum' haut scio an unquam dixerunt. Quod si ita est, neque in Graeca neque in Latina lingua 'soloecismus' probe dicitur*. Dunque, usare il termine *solecismo* costituisce per lui in qualche modo un solecismo: può essere interessante notare questo perché Gellio sembra coinvolgere consapevolmente anche Aristotele in questa accusa, dato che ne conosce bene le opere: cfr. , a conferma, 15, 26, luogo nel quale Gellio traduce e commenta la definizione del sillogismo di *Top. I 1, 100a25-27*. Anche se il termine sembra non avere in origine un significato strettamente grammaticale (cfr. Flobert, *La théorie du solécisme* cit. , pp. 173-175), Aristotele lo usa qui proprio in questo senso ristretto. Cfr. infatti *infra*, 165b20-21, luogo nel quale Aristotele fa capire che il solecismo è una specie, determinata dalla differenza indicata per mezzo della locuzione τῆ λέξει, del genere costituito dal βαρβαρίζειν, termine che in questo luogo Aristotele non sembra quindi proporre come indicante il parlare erroneamente ma più in generale il comportarsi erroneamente, del quale il parlare erroneamente sarebbe un aspetto particolare. Cfr. a questo proposito Arriano, *An. , 7, 6, 5*: qui βαρβαρίζω è specificato non da τῆ λέξει ma da τῆ γνώμη, indicando in questo modo l'essersi reso barbaro di Alessandro Magno, cioè il suo tradire la mentalità e il comportamento dei Greci; cfr. inoltre il luogo sopra citato di Strabone, nel quale si registra l'occorrenza di βαρβαροφωνεῖν, verbo che più precisamente di βαρβαρίζω indica il parlare male (κακῶς ἐλληνίζειν) e che quindi più precisamente si riferisce all'area semantica di σολοικίζω e σολοικισμός. Occorrenza significativa di σολοικισμός in Aristotele è quella di *Rhet. , III, 5,*

1407b18-21, recante un esempio di solecismo consistente nel qualificare due soggetti con un unico predicato non adatto a entrambi. Nel *Corpus*, invece, βαρβαρίζειν risulta un *hapax* (cfr. Bonitz, *Index*, s. v.) e tale risulta, sostanzialmente, anche il sostantivo corrispettivo, βαρβαρισμός, che compare con un significato però non altrettanto corrispettivo, ma più ristretto in senso grammaticale e stilistico, in *Poet.* , 22, 1458a24, 31, tradotto già dal Castelvetro con *barbarismo*. La relazione ora illustrata fra σολοικισμός - σολοικίζειν e βαρβαρίζειν è un aspetto che caratterizza specificamente il luogo dei *Soph. el.* di cui ci stiamo occupando, che andava messo in evidenza. Comunque, il significato certamente prevalente di βαρβαρίζειν nella tradizione è quello specificamente grammaticale. Cfr. ad es. Marco Aurelio, autore contemporaneo di Gellio, e anche di Arriano (II sec.), che, proprio nel contesto di una riflessione incentrata sul suo maestro di grammatica Alessandro (I, 10), pone i due concetti di solecismo e barbarismo sullo stesso piano grammaticale come due tipi diversi di improprietà o errore e inoltre, dimostrandosi in questo in accordo con Gellio, non usa σολοικισμός ma σόλοικόν τι in connessione con βάρβαρον, forse perché Gellio e il γραμματικός di Alessandro in materia di atticismo avevano le stesse opinioni. Cfr. in questo senso anche Agostino, *De grammatica*, 6, dove *barbarismus* è inteso in senso grammaticale e stilistico, similmente rispetto al βαρβαρισμός recato nel luogo della *Poetica* sopra richiamato. E' apparso utile proporre questi cenni sommari su σολοικισμός, ma non va comunque dimenticato che negli *Elenchi sofistici* quello che più conta non è tanto l'errore grammaticale in sé quanto piuttosto l'apparente necessità messa in atto dal sofista per condurre il suo interlocutore a commetterlo e a sentirsi per questo battuto dialetticamente.

3) **165b18-22.** Aristotele ripropone qui la lista di 165b13-18; ora però non si tratta più di una semplice enumerazione ma di una graduatoria in ordine di importanza. Cfr. a questo proposito Pacius: *declarat ordinem inter hos scopos, id est, quinam magis vel minus expetantur a sophista: et maxime omnium ait elenchis sophistam delectari, unde etiam hic liber de Elenchis inscriptus est* . Ciò a cui principalmente tendono gli eristi è l' ἔλεγχος φαινόμενος, obiettivo che, se ottenuto, è in grado di assicurare nel modo migliore la loro vittoria nella disputa. Esplicativo a questo proposito Silvestro Mauro: *Ratio est, quia intendunt redigere respondentem ad maximum absurdum, ad quod possit redigi: sed maximum absurdum est, ut per redargutionem cogatur concedere contradictoria; secundum ut cogatur dicere falsum; tertium ut cogatur dicere aliquid praeter opinionem; quartum ut cogatur facere soloecismum; quintum demum ut cogatur nugari; ergo sophista intendit hos fines ordine explicato*. Va tenuto ben presente che questa posizione preminente rispetto agli altri obiettivi che è propria dell' ἔλεγχος φαινόμενος va intesa tenendo ben presente che, in quanto eristico, è apparente, e quindi non è affatto, di per sé, misurandolo cioè sulla base della validità oggettiva, più forte rispetto agli altri obiettivi eristici nei confronti dell'interlocutore e della sua tesi. La sua maggiore forza, infatti, consiste solo nel fatto di proporsi come l'apparenza di qualcosa, l'ἔλεγχος appunto, che è davvero forte se è reale, ed è dunque in

questo senso che va intesa la sua preminenza nella graduatoria proposta qui da Aristotele, che sembra avere a che fare con la persuasività nei confronti di un interlocutore incapace di distinguere la realtà dall'apparenza, ed essere quindi fondata su quell'ἀπειρία, valore soggettivo, non oggettivo, che l'opera nel suo insieme ha il compito di rimuovere. Va notato infine il ruolo del προαιρούνται φαίνεσθαι di 165b18, che regge, anche se non dal punto di vista strettamente sintattico, certamente dal punto di vista concettuale (l'apparenza ha a che fare con l'ottenimento sofisticato di tutti questi fini) tutta l'enumerazione seguente.

Note al capitolo 4.

1) **165b23-24.** Per quanto riguarda il contenuto di questa nota e delle successive nn. 2, 3, 4, cfr. le considerazioni generali svolte *supra*, nell'ambito dell' Introduzione, paragrafo B1b. Entrando nel merito specifico di questo luogo, va notato, a testimonianza dell'asciuttezza tipica dello stile di Aristotele, che l'ἐλέγχειν è presente qui senza l'aggiunta esplicita della connotazione dell'apparenza, che invece in questo contesto è, naturalmente, strutturale. Analogamente, risulta implicita anche la presenza del sofista come autore di tale ἐλέγχειν. In primo luogo va osservato qui il concetto di τρόπος, *modo* (Boezio: *modus*), che Bekker, Waitz, Strache-Wallies e Ross accolgono come unanimemente attestato dalla tradizione, escludendo così confusioni con τόπος, già incontrato in precedenza (cfr. *supra*, 1, 165a5). Qui il termine in questione sembra avere un significato molto ben definito e peculiare: i τρόποι si propongono come i due modi in cui è possibile che si attui la natura specifica dell'elenco sofisticato, che è l'apparenza della necessità logica (cfr. *infra*, 165b25: φαντασία). Va notato che tali modi sono indicati per mezzo del riferimento a un unico termine, λέξις, che designa, in generale, la lingua nella sua oggettiva, peculiare condizione di realtà storica che si offre in quanto dato di fatto all'analisi, da intendersi qui, per essere compresa nel suo effettivo proporsi nel testo, come analisi precipuamente aristotelica. La traduzione di λέξις è molto meno immediata di quella di τρόπος: si è pensato a *dizione*, seguendo in questo Bonghi, come ha già fatto la Nobile. *Dizione* ricalca *dictio*, soluzione adottata da Boezio e da tutti i latini che lo hanno seguito: di qui le espressioni divenute canoniche nella tradizione per indicare i due modi, cioè *secundum dictionem*, o *in dictione*, ed *extra dictionem*. *Dictio* a sua volta, nel suo rapporto con *dicere*, ricalca il rapporto che λέξις ha con λέγω: questi elementi oggettivi sono parsi sufficienti a giustificare la versione scelta. Colli, con *modo di esprimersi*, e Zanatta, seguito da Fait, con *espressione*, appaiono poco convincenti, perché queste soluzioni sarebbero più adatte a tradurre ἐρμηνεία, che - se ne parlerà più sotto - è altra cosa rispetto a λέξις, anche se sussiste un legame molto stretto. Colli stesso, d'altro canto, traduce il titolo greco del *De interpretatione*, περὶ ἐρμηνείας appunto, con *dell'espressione*. Su ἐρμηνεία cfr. anche *supra*, *Introduzione*, paragrafo B3a. Per tenere presenti traduzioni italiane diverse di λέξις, si può ricordare che, in relazione a luoghi significativi della *Poetica* nei quali il termine in questione compare (cfr. 5, 1449b34; 6, 1450b13; 19, 1456a34 e segg.),

Castelvetro traduce con *favella*, Valgimigli e Rostagni, seguiti poi da Pesce, con *elocuzione* (ma Valgimigli oscilla, adottando *linguaggio*, e anche *dizione*, per i primi due luoghi sopra citati) mentre Gallavotti, seguito da Lanza e da Donini, sceglie uniformemente *linguaggio*. Detto questo a proposito della traduzione di λέξις, possiamo osservare che i τρόποι che trovano nella λέξις stessa il loro perno non vanno intesi come l'equivalente in termini di apparenza dei modi, designati con lo stesso termine, che articolano le figure sillogistiche esposte negli *An. pr.* (cfr. ad es. I 25, 43a10): non sono cioè forme logiche apparenti. Essi sono piuttosto due relazioni considerando le quali è possibile suddividere le forme logiche apparenti in due classi omogenee al loro interno, che risultano distinguibili fra loro sulla base del diverso modo di rapportarsi alla λέξις. Rispetto ai τρόποι degli *An. pr.*, quindi, c'è una grande differenza concettuale, anche se non un'opposizione: questi articolano, senza avere a loro volta altre articolazioni interne, il concetto di σχῆμα, che è una prima articolazione rispetto al concetto generale di sillogismo, mentre il τρόπος dei *Soph. el.* è un concetto generale, di tipo formale, relazionale, che articola bensì il concetto di apparenza logica, ma serve anche da base a un'ulteriore articolazione, assomigliando così di più, sempre facendo riferimento per confronto agli *An. pr.*, al concetto di σχῆμα che a quello di τρόπος. Si può osservare che i due τρόποι presentati qui da Aristotele costituiscono una διαίρεσις immediata, la prima articolazione possibile del concetto generale di apparenza logica. Le argomentazioni apparenti, infatti, non diversamente da quelle reali, sono pensieri espressi da parole, ed è per questo che la prima classificazione possibile è quella che, necessariamente, le divide in argomentazioni la cui apparenza ha il suo fondamento nella λέξις, cioè in oggettivi difetti di essa, e in argomentazioni la cui apparenza con tali difetti della λέξις non ha a che fare: per quanto riguarda le differenze e le relazioni fra parole, pensieri e fatti, cfr. *De int.*, I, 16a1-18. Proprio in base a questo riferimento al *De int.*, sembra possibile affermare che per Aristotele la divisione di cui si tratta costituisca una condizione di pensabilità della materia che sta introducendo, da considerarsi non tanto ricavata semplicemente sulla base del *fatto che* esistono argomentazioni apparenti, e che ce ne sono di entrambi i tipi, quanto piuttosto insita nel rapporto, che Aristotele nel luogo ora citato propone come strutturale, fra pensiero e parola, che di per sé rende possibile, e dunque in questo senso pensabile *a priori*, cioè come una possibilità definibile in termini strettamente concettuali, la divisione proposta. Determinata così la natura di questa divisione, si può osservare in primo luogo che le due nozioni nelle quali essa si articola non possono considerarsi poste sullo stesso piano, perché l'una (παρὰ τὴν λέξιν) è affermativa, l'altra (ἔξω τῆς λέξεως) è negativa, cioè l'una indica esplicitamente l'ambito nel quale ci sono i difetti che forniscono lo spunto oggettivo per una classe di elenchi apparenti, l'altra consiste solo nell'affermazione dell'indipendenza dell'altra classe da questo ambito, che non può che risolversi nell'indicazione di una relazione col pensiero (nei *Soph. el.* διάνοια: cfr. *infra*, cap. 10, certamente il riferimento più interessante sulla base di questo punto di vista). Ma va tenuto presente che non risulta affatto che il pensiero secondo Aristotele abbia, in sé, difetti o limiti strutturali. Aristotele stesso, infatti,

non segnala mai, parlando della *διάνοια*, qualcosa che, proponendosi come fatto del pensiero, possa essere paragonato alle imperfezioni morfologico-sintattiche presenti nella *λέξις* e tali da costituire spunto per argomentazioni che si possano definire, per analogia, *παρὰ τὴν διάνοιαν*: ci sono soltanto errori resi possibili dalla condizione soggettiva di errante propria di chi pensa sbagliando, cioè di chi è caratterizzato da una *sua ἀπειρία*. E' questo un aspetto di grande rilevanza, che fa comprendere meglio non solo la natura nel contempo razionale e non simmetrica della divisione della quale ci stiamo occupando, ma anche il fatto che risulta oggettivamente ben fondata la condizione basilare alla quale è possibile una soluzione definitiva delle argomentazioni apparenti (cfr. a questo proposito *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1d). Tale condizione può essere costituita solo da una concezione del pensiero secondo la quale esso è strutturalmente, cioè in sé, perfetto, forte, in quanto capace di efficace ed esaustiva analisi di sé e del suo rapporto con le cose e con la lingua che di esse parla. Cfr. ancora, a proposito di questo rapporto, il già citato *De int.*, 1, 16a1-8, luogo importante per queste riflessioni, perché in esso Aristotele chiama in causa proprio ciò che nei *Soph. el.* si indica con *λέξις*, cioè la realtà, variabile da popolo a popolo e di tempo in tempo, costituita dalle parole, *φωναί* e *γραφόμενα*, segni sensibili, gli uni pronunciati e scritti gli altri, delle funzioni linguistiche strutturali dell' *ὄνομα* e del *ῥῆμα*. La *ἐρμηνεία*, che è l'*interpretatio* che dà il titolo all'opera ora chiamata in causa, è infatti traduzione dei pensieri, del loro contenuto e delle loro forme, in parole dette e scritte, quelle che costituiscono la *λέξις* e che sono dotate di una natura che è convenzionale e storica, e quindi tali da consentire la possibilità di inadeguatezze o imperfezioni nella loro funzione di *σύμβολα* (cfr. *De int.*, 2, 16a28). Tale possibilità non ha a che fare col loro *essere* nomi e verbi ma col modo in cui tale essere nome e verbo viene realizzato. Infatti, a essere per convenzione (cfr. *De int.*, 2, 16a19: *κατὰ συνθήκην*), e quindi a essere diverse nelle diverse lingue e nelle diverse epoche, sono proprio *φωναί* e *γραφόμενα*, col loro vario declinarsi e coniugarsi nelle *πτώσεις*, in quanto rappresentano proprio il momento in cui le funzioni, che sono soltanto due, nome e verbo, e che, nel loro *esser già* lingua, sono e rimangono, in quanto strettamente razionali, invariabili, si traducono in qualcosa di sensibile e individuale, cioè le parole. Non però le parole in generale, ma le parole greche, e di qualsiasi altra lingua, nella loro concretezza storica, e anche, per ciò stesso, nella loro accidentalità, che alla concretezza storica, cioè all'essere per convenzione di cui sopra, è intimamente connessa. E' questo ciò che, a ben guardare, sembra intendere Aristotele per *λέξις*: solo un aspetto della linguisticità, la sua materia più che la sua forma. Si può fare un esempio: *camminare* e *βαδίζειν* sono parole diverse, ma il concetto che esprimono è lo stesso. In esse, però, è uguale anche il loro *l'essere* verbo, che è una funzione linguistica ma anche strettamente razionale in quanto costituisce un aspetto formale, funzionale, della lingua. Esso infatti non varia, proprio come il concetto, anche se variano, dall'italiano al greco, i termini che lo designano. *Camminare*, infatti, è diverso da *βαδίζειν*, ma entrambi devono essere coniugati, e ciò, nell'essere un valore linguistico, appartiene all'essere verbo in quanto tale, che è diverso per forma dall'essere nome, in qualsiasi lingua.

Ciò è notevole: esiste (una formalità linguistica che, in quanto universale, rappresenta un elemento di mediazione tra la formalità logica, altrettanto universale, e la λέξις propriamente detta, cioè la convenzione linguistica, il farsi storicità e sensibilità del fatto linguistico: la lingua particolare, greca o italiana che sia, con tutto il suo carico di accidentalità. Tale formalità linguistica nella concezione di Aristotele è ben individuata e trova una sua condizione peculiare. Per rendersene conto è utile, proseguendo nell'esame comparativo dei testi già avviato sopra col riferimento al *De int.*, fare riferimento proprio alla principale struttura formale attraverso cui si esprime la διάνοια, il sillogismo di prima figura (cfr. *An. pr.* I 4): in esso lo stesso termine, il medio, può variare essenzialmente la sua funzione logica, passando dal ruolo di soggetto a quello di predicato, senza variare la sua funzione linguistica di nome, cioè la sua perfetta e inalterata distinguibilità dal verbo. Ciò mette in evidenza l'autonomia di una ben individuabile formalità linguistica rispetto all'altrettanto bene individuata formalità logica e nello stesso tempo la comparabilità di quella con questa sulla base di una comune condizione di universalità. Uno dei compiti che possiamo ritenere assegnati da Aristotele ai *Soph. el.* è dunque quello di far comprendere l'accidentalità che caratterizza la λέξις per quello che è, sia osservando gli effetti della sua strutturale capacità di generare difetti sia mettendo in luce, con la proposta delle soluzioni, l'incapacità di tali difetti di compromettere realmente la funzione propria della lingua di mediare tra pensieri e cose, garantita non tanto dalle voci in quanto tali, nella loro accidentale concretezza, e dagli ancor più accidentali difetti che le sono connessi, quanto piuttosto dalle funzioni strutturali di nome e verbo. Queste ultime infatti, nel rappresentare la realtà formale delle parole, in ogni lingua realmente espressiva di pensiero garantiscono agli occhi di Aristotele la possibilità dell'effettivo realizzarsi linguistico della forma basilare della razionalità apofantica: la proposizione. È molto importante notare il modo in cui Aristotele si esprime a questo proposito nel *De int.*, 5, 17a9-12: ἀνάγκη δὲ πάντα λόγον ἀποφαντικὸν ἐκ ῥήματος εἶναι ἢ πτώσεως· καὶ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος, εἴαν μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἢ τι τοιοῦτο προστεθῆ, οὐπὼ λόγος ἀποφαντικός. Come si può notare, egli parla esplicitamente di necessità, termine che, con la sua presenza, da considerarsi estremamente significativa, inevitabilmente ci deve spingere a delimitare, come sopra si è fatto, l'ambito che nella lingua Aristotele considera proprio della convenzione, e quindi dell'accidentalità: che ci siano nome e verbo perché ci sia proposizione, cioè lingua autentica, razionale, è necessario, nella stessa misura in cui è accidentale, ad es., che lo stesso πρᾶγμα si dica ἄνθρωπος, homo o uomo, con quel che ne può conseguire, in concreto, in ciascuna lingua, in termini di difetti linguistici con rilevanza dal punto di vista dell'apparenza logica. La proposizione, dunque, nel suo essere la struttura basilare di una logica dei termini quale quella di Aristotele, risulta inscindibilmente connessa, per quanto riguarda la sua visibilità linguistica, a ciò che vi è di identico in ogni diversa lingua che per Aristotele possa dirsi tale, e quindi a quel che vi è di razionale, essenziale, nella lingua, cioè le due funzioni fondamentali di nome e verbo. Il legame col *De interpretatione*, sul quale finora principalmente si è fatto leva per cercare di

chiarificare un aspetto del contenuto dei *Soph. el.*, è testimoniato anche dal fatto che i due concetti, quello, ἑρμηνεία, che dà il titolo al *De int.*, e quello, λέξις, che rappresenta il cardine della classificazione recata nei *Soph. el.* della quale ci stiamo occupando, sono strettamente connessi nella più generale delle definizioni che della λέξις dà Aristotele nella *Poetica*, alla quale può essere utile fare riferimento per intendere meglio che cosa secondo Aristotele essa è, anche perché la funzionalità di questa definizione alla esposizione della nozione di tragedia non sembra affatto toglierle una pregnanza di più ampia portata, analogamente a quello che accade alla definizione di διάνοια, posta in connessione, nel luogo della *Poetica* al quale stiamo facendo riferimento, con quella di λέξις, e dotata di un contenuto concettuale e di una terminologia tali da far escludere che il suo oggetto sia solo ed esclusivamente un aspetto del teatro tragico. Questa è la definizione di λέξις: λέγω δὲ, ὡς περ πρότερον εἴρηται, λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν (6, 1450b13-14). E questa, a conferma di quanto s'è detto sopra al suo riguardo, è la definizione di διάνοια: διάνοια δὲ ἐν οἷς ἀποδεικνύουσιν (Kassel) τι ὡς ἔστιν ἢ ὡς οὐκ ἔστιν ἢ καθόλου τι ἀποφαίνονται (6, 1450b11-12). Il termine λέξις sembra indicare dunque, come sopra accennato, il modo in cui le cose si dicono, distinto, in quanto concettualmente distinguibile, dal modo in cui le cose si intendono e si pensano. Casi, per così dire, estremi di questa distinguibilità sono tutti quelli trattati come fonti delle argomentazioni apparenti παρὰ τὴν λέξιν all'interno di questo capitolo 4, che trova quindi la sua collocazione non solo all'interno dei *Soph. el.*, ma anche, e con maggiore ampiezza di senso, all'interno della tematica generale del rapporto fra pensiero e linguaggio, che abbiamo visto distribuita nei diversi testi finora citati e chiamati in causa. Il caso relativamente più semplice, e quindi più utile per contribuire a definire preliminarmente la natura di questa problematica, è probabilmente costituito dall'omonimia (cfr. *infra*, 165b30-166a6), in base alla quale, ad es., il cane come costellazione, un πρᾶγμα, e l'animale che abbaia, un altro πρᾶγμα, vengono *intesi* secondo questa diversità, e quindi con due concetti, ma *detti* con un'unica parola. La dizione, dunque, è caratterizzata da elementi di carattere lessicale, morfologico e sintattico che costituiscono il concreto fatto semantico (per σημαίνειν, cfr. *De int.*, 1, 16a17-10, 20b2 *passim*) nella cui storicità confluisce l'azione di traduzione del pensiero in parole in cui consiste la ἑρμηνεία. A questo proposito è utile ora fare alcune considerazioni, che vanno connesse a quanto si avrà modo di osservare *infra*, all'interno della nota n. 4 relativa a questo stesso capitolo. Usando come punto di riferimento proprio l'esempio appena proposto, si comprende meglio la natura della storicità e dell'accidentalità proprie della λέξις di cui finora s'è parlato. Infatti, si osserva che secondo Aristotele l'omonimia di un termine come κύων *appartiene* di fatto alla lingua greca, *potrebbe* non appartenervi, *deve* essere pensata nella sua possibilità di appartenervi, anche nel caso in cui non vi appartenesse. Questo vale per qualsiasi altro difetto linguistico e per qualsiasi altra lingua. Il vero oggetto del pensiero di Aristotele, dunque, non sembra essere *il fatto che c'è l'omonimia*, ma piuttosto la strutturale possibilità che essa possa esserci, confermata dal suo esserci, non colpita dal suo non esserci,

qualora non ci fosse, perché qui Aristotele intende fare scienza, non narrare in termini storici un dato di fatto. La possibilità dell'omonimia cioè risulta razionalmente concepibile sulla base della considerazione del rapporto, e della distinguibilità, fra la funzione dell'ὄνομα e il suo realizzarsi nella φωνή e nel γραφόμενον che vi si connette: il calarsi della funzione razionale, formale, nel sensibile (la parola è un fatto sensibile, che si pronuncia perché si ascolti o si traccia su una superficie perché sia vista) implica strutturalmente, in termini aristotelici, la possibilità dell'imperfezione, come accade in qualsiasi ente sensibile, nel quale l'imperfezione, radicata nella materia, è tutta dell'individuo, non della forma che lo costituisce. L'analisi di Aristotele, quindi, non ha affatto un'impostazione empiristica, descrittiva: gli esempi che egli usa sono tali nel senso più pieno del termine, cioè sono soltanto conferme, delle quali si potrebbe anche fare a meno, di un fatto logicamente isolabile e quindi già perfettamente analizzabile a questo livello, come, ad es. , si può pensare con esattezza il triangolo senza vederlo in quanto tale in natura e senza tracciare una figura triangolare alla lavagna. In sostanza, si può dire che, dal punto di vista di Aristotele, l'omonimia, ancora secondo l'esempio introdotto sopra, potrebbe essere perfettamente studiata come fatto semantico razionalmente determinabile, e dotato di implicazioni di rilievo logico, anche in presenza di una lingua storica nella quale di fatto questo specifico difetto non ci fosse. In questo senso la λέξις di cui si occupa Aristotele nei *Soph. el.* è certamente la lingua greca, ma, a ben guardare, solo da un certo punto di vista: lo è perché i difetti che Aristotele analizza appartengono di fatto alla lingua greca, non lo è perché essi sarebbero di principio e in generale concepibili e analizzabili anche se non vi appartenessero, e ciò fa sì che essi siano concepibili come ugualmente possibili in qualsiasi lingua che Aristotele consideri effettivamente tale. Le caratteristiche di una λέξις, infatti, sono deducibili come segni dalle funzioni razionali che esse devono rispecchiare sensibilmente, e quindi gli eventuali difetti di questi esiti sensibili hanno principi ben precisi sulla cui base possono essere concepiti ed enumerati come possibili, a prescindere dal sussistere o meno della loro effettiva realizzazione. Questo punto di vista aristotelico può essere illustrato anche nel seguente modo, facendo riferimento a una situazione, quella dell'ἀμφιβολία, analizzata nei *Soph. el.* (cfr. *infra*, 166a6-21), utile in quanto costituisce un esempio significativo dei difetti sintattici che la λέξις può presentare insieme con quelli semantici, ben rappresentati dall'omonimia, alla quale s'è fatto riferimento sopra. Il fatto che un nome, in quanto nome, debba indicare in qualche modo il tipo di legame che ha col verbo, costituisce un'esigenza sintattica strutturalmente collegata alla sua funzione; è oggettivamente possibile, poi, che lo faccia in virtù solo di sé o con qualche elemento aggiuntivo o in entrambi i modi; è altrettanto oggettivamente possibile che in ciascuno di questi modi si realizzino dei difetti, perché la situazione, nel senso già sopra indicato, è quella per cui qualcosa di razionale si esprime nel sensibile; un difetto chiaramente ipotizzabile è costituito dal fatto che uno stesso elemento aggiuntivo o una stessa variazione della parola (una stessa πτωσις) indichino rapporti diversi fra nome e verbo; nel greco, oggetto diretto dell'osservazione di Aristotele, dove di fatto si

realizzano entrambi i modi possibili di cui sopra, altrettanto di fatto si verifica, ad es. , che il nominativo plurale e l'accusativo plurale del neutro abbiano la stessa desinenza; si tratta di un notevole difetto prevedibile come possibile in termini strettamente razionali sulla base di una comprensione adeguata dell'idea stessa del nome e del suo essere parola; esso dunque risulta realizzato di fatto nella lingua greca, nella quale avrebbe potuto anche non realizzarsi ma nella quale comunque, come in qualsiasi altra lingua, è doveroso, a prescindere da qualsiasi constatazione, pensarne come strutturalmente possibile la realizzazione, la quale dunque, proprio per questo, risulta razionalmente inquadrata in termini di trattazione sistematica della *πραγματεία* che Aristotele viene esponendo. Aristotele stesso, d'altro canto, all'inizio dell'opera, come già si è notato (cfr. *supra*, cap. 1, 164a21-22 e nota relativa), fa comprendere chiaramente che quella a cui sta per dare avvio vuol essere una trattazione caratterizzata da una forte sistematicità, la cui natura razionale è doveroso tentare di illustrare. Per ulteriori riflessioni su questo modo di procedere aristotelico, cfr. *infra*, come già segnalato, la nota n. 4.

2) **165b26-27.** Si presenta qui l'enumerazione dei vari tipi di argomentazione sofistica *παρὰ τὴν λέξιν* che verranno analizzati esaustivamente nell'ambito di questo capitolo. Questa enumerazione, riguardando le argomentazioni *παρὰ τὴν λέξιν*, è in realtà anche un'enumerazione di quegli aspetti o, meglio, difetti, della *λέξις*, che offrono lo spunto per il loro proporsi, e pertanto viene a completare e ad approfondire, aggiungendo un punto di vista diverso, l'enumerazione delle parti costitutive della *λέξις* stessa recata in *Poet.* 20, 1456b20-21, luogo che, insieme ai sopra citati capitoli (cfr. *supra*, nota n. 1), è giusto tenere presente per fare correttamente riferimento alla concezione propriamente aristotelica del linguaggio.

3) **165b27-28.** Indicazione del primo tipo di prova (*πίστις*) con cui Aristotele intende giustificare la classificazione appena proposta. Si tratta dell'induzione (*ἐπαγωγή*), che si propone insieme con un'altra prova, consistente in un sillogismo (*συλλογισμός*). Per quanto riguarda il loro rapporto, la considerazione del quale è necessaria per comprendere le caratteristiche possedute in questo contesto dall'*ἐπαγωγή*, cfr. *infra*, quanto si dice nella seguente nota n. 4, ma cfr. anche, per un confronto, *Top.* I 8, nel cui ambito il concorso di *ἐπαγωγή* e *συλλογισμός* serve a giustificare il numero e il tipo dei predicabili, che dei *Topici* costituiscono l'oggetto specifico. A proposito della funzione probatoria dell'*ἐπαγωγή*, che qui, come del resto nel sopra citato *Top.* I 8 (cfr. in particolare 103b3-6), sembra doversi intendere come un'operazione consistente nel ricavare una conoscenza sicura dall'analisi accurata dei dati di fatto (è interessante in questo senso la traduzione che del termine fornisce Poste: *inspection of the instances*), cfr. Silvestro Mauro: *Probatur inductione et syllogismo: inductione quidem, quia nulla potest afferrī fallacia dictionis, quae non reducat̄ur ad aliquam ex his*. Questa interpretazione con molta semplicità mette in evidenza la funzione, che Aristotele ha attribuito qui all'*ἐπαγωγή*, di stabilire empiricamente l'impossibilità di trovare

concretamente un caso di argomentazione apparente legata alla dizione che non si riconduca in un modo o nell'altro alla casistica stabilita. Per l'unica successiva comparsa del termine nel testo, cfr. *infra*, cap. 15, 174a37, luogo in cui il termine stesso mostra in modo più chiaro, con il contributo del verbo corrispondente ἐπάγειν, che appare in 174a34, la sua funzione, comunemente riconosciutagli (cfr. *Top.* I 12, 105a13, luogo importante da questo punto di vista, visto che Aristotele stesso vi si riferisce in *Rhet.* I 2, 1356b13-14, oppure *An. post.* I 18, 81b1), di designare l'operazione con cui in vario modo si ricava l'universale (τὸ καθόλου) dall'individuale (τὸ καθ' ἕκαστον, τὸ κατὰ μέρος).

4) **165b28-30.** Per quanto riguarda il testo, a proposito di 165b28, sembra opportuno, dissentendo in questa occasione dal Ross, seguire, con Strache-Wallies, Bekker, il quale dopo ἄλλος pone una virgola, che verrebbe in questo modo a chiudere una frase parentetica. Dello stesso avviso è già il Poste, seguito dalla maggior parte degli interpreti, a parte Colli. Fissato in questo modo il testo, la lettura che ne consegue potrebbe proporsi in questi termini: Aristotele afferma che, come prova della sua classificazione degli elenchi apparenti *in dictione*, possa essere addotto, in connessione, non precisata (c'è solo un καί a fare da nesso) nelle sue modalità, con l'induzione di cui s'è parlato nella nota precedente, un sillogismo, quello a cui si riferisce poi con un breve cenno in 165b29-30, e dichiara inoltre che in più potrebbe essercene anche un altro (ἄν τε ληφθῆ τις ἄλλος, con ἄλλος da riferirsi presumibilmente, dato il contesto, a un συλλογισμός diverso: cfr. 165b28), sulla cui struttura però Aristotele non dice proprio nulla, così come non dice nulla a proposito della natura del legame che unisce questo sillogismo al precedente. Di fronte a queste difficoltà, Colli risolve ponendo la frase aristotelica in questione in relazione con la ἐπαγωγή, secondo una prospettiva che non appare però sufficientemente giustificata. Dunque, su questa base viene a proporsi un problema che appare articolato almeno in tre aspetti, connessi fra loro: intendere la natura e la struttura del sillogismo a cui Aristotele fa cenno in 165b29-30, comprendere a che cosa si riferisce Aristotele stesso con la parentetica di 165b28 e chiarire la natura della connessione fra induzione e sillogismo che viene proposta in questo luogo. Da sempre nell'ambito della tradizione interpretativa ci sono riflessioni in merito. Già Galeno (al cui proposito cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1b, nota n. 56 e paragrafo B3a, nota n. 195) si occupa della questione, e la ritiene molto importante, tanto che il suo *De captionibus* sembra configurarsi come un breve, densissimo saggio dedicato interamente ad essa. Il contributo di Galeno è veramente notevole: infatti, anche lo Ps. Alex. , che lo cita esplicitamente (22, 7), lo valorizza, adottandone il concetto fondamentale, cioè la tripartizione del διττόν, inteso da Galeno in generale come polivocità, in attuale, potenziale e apparente: διττόν designa la duplicità di significato, il difetto linguistico fondamentale, l'opposto dell'univocità, che Aristotele denuncia subito, come causa di apparenza, in 165b35. Va detto che questa tripartizione della polivocità linguistica, attuata cioè sulla base di questi concetti, non è proposta da Aristotele, perlomeno non esplicitamente: non risulta infatti dai testi. Essa sembra

piuttosto essere frutto della volontà di Galeno di applicare concetti aristotelicamente strutturali, generali, a una materia particolare, anch'essa aristotelica, e quindi pensabile in base ad essi nel modo più appropriato. Infatti, la differenza tra realtà e apparenza è alla base della pensabilità stessa della materia trattata nei *Soph. el.* (cfr. *supra*, cap. 1) e, all'interno del concetto di realtà, è superfluo sottolineare quanto la distinzione fra potenza e atto sia elemento razionale costitutivo per chi ragiona aristotelicamente. Galeno inoltre osserva che, poiché la ἀρετή della λέξις (non sfugga qui l'accezione prettamente aristotelica del concetto di ἀρετή: cfr. ad es. *Eth. nic.* I 6, 1097b22-1098a19) non è tanto significare *simpliciter* quanto piuttosto significare bene, cioè in modo univoco, la polivocità va pensata come il difetto che strutturalmente può caratterizzarla. Posto ciò, è chiaro che, se la λέξις è costituita dai singoli termini di vario tipo e dai gruppi, le proposizioni, che essi costituiscono, ne consegue che la polivocità può avere le sue ragioni tanto negli uni quanto negli altri e, inevitabilmente, secondo la tripartizione di cui sopra. Combinando questi elementi, ne risulta secondo Galeno che la polivocità attuale si può manifestare nel singolo termine come omonimia e nella proposizione come anfibia, la polivocità potenziale nel singolo termine come accentazione, nella proposizione come possibilità di attuazione della divisione-composizione, mentre infine la polivocità apparente è una sola nei due aspetti, cioè quella legata allo σχῆμα λέξεως, esaurendo così la casistica delle fonti dei sillogismi apparenti παρὰ τὴν λέξιν recata all'interno del cap. 4. Galeno dunque in questo modo vuole dimostrare perché i difetti della λέξις sono, e debbano essere, proprio sei e, ancor prima, come mai nella λέξις ci possano essere *quei* difetti, che sono il fondamento della possibilità dei sillogismi παρὰ τὴν λέξιν. Egli in sostanza propone quello qui sopra sommariamente illustrato come il discorso, il possibile συλλογισμός, che Aristotele qualifica con il frettoloso ἄλλος recato nella parentetica di 165b28. A suo avviso questo discorso avrebbe la funzione, in virtù dei concetti utilizzati, di fondare in termini argomentativi stringenti la premessa maggiore del συλλογισμός che prova il numero e il tipo dei sillogismi παρὰ τὴν λέξιν, a cui Aristotele si riferisce in 165b29-30 e che dunque, con premesse ora giustificate nella loro indiscutibile verità, verrebbe ad essere ricostruito nel seguente modo: *i modi della polivocità sono questi sei* (quelli sopra ricordati), *gli elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξιν non possono che essere tanti quanti sono i modi della polivocità, quindi gli elenchi apparenti sono sei*. La prova induttiva, ἑπαγωγή, in quest'ottica è solo complementare, e serve come conferma, poiché, per quanti casi di elenco apparente παρὰ τὴν λέξιν si possano, per così dire, empiricamente prendere in esame, nessuno risulterà cadere al di fuori di questa classificazione. Questo modo di stabilire la posizione dell'induzione è importante: secondo Galeno infatti essa non serve a fondare le premesse del sillogismo, in quanto esse hanno un altro tipo di fondazione, che fornisce loro, pertanto, un altro tipo di verità, come s'è cercato di spiegare sopra. E' questo un aspetto molto significativo, che però sembra non essere mai stato colto con precisione, né dal Bonghi, che già chiama in causa Galeno, né da chi, come Edlow, Ebbesen e Dorion, ha avuto il merito successivamente di riportare su di lui l'attenzione. Da queste riflessioni di Galeno,

infatti, si può cogliere la sua convinzione relativa al fatto che le premesse del sillogismo secondo Aristotele non si ricavano semplicemente da un'ispezione dello stato di fatto empiricamente rilevabile della lingua greca, ma debbano piuttosto essere pensate come derivanti da un'analisi della natura intrinseca del discorso apofantico, nonché di ciò che il discorso apofantico stesso, tradotto in una λέξις storica, non può non essere. Sono evidenti in questo senso nel suo testo i riferimenti al *De int.* (λόγος σημαντικός, ὄνομα-ῥῆμα) cioè a una trattazione aristotelica che, proprio nel suo riferirsi solo alla forma logica del linguaggio, mostra le basi razionali di ogni lingua possibile a partire dalle quali si possono definire anche i difetti che vanno considerati strutturalmente possibili nel momento in cui l'unica ἀπόφανσις si traduce in una λέξις fra quelle che la storia e le convenzioni rendono attuali. Galeno dunque molto probabilmente attribuisce tanta importanza al luogo dei *Soph. el.* a cui dedica tutto il suo *De captionibus* perché ritiene che in queste poche righe sia contenuto tutto il senso della scientificità dei *Soph. el.* stessi, che sembra apparirgli come del tutto affrancata dalla condizione di descrizione empirica dei problemi di una lingua, il greco, per consistere invece nella determinazione di ciò che deve appartenere a ogni possibile lingua, a partire dall'essenza stessa della linguisticità, cioè la semanticità basata sulla necessaria struttura nome-verbo. Si tratta quindi, ed è questo ciò che Galeno sembra aver colto puntualmente, di una scientificità tipicamente aristotelica, contenuta in pochissime righe e per cenni proprio perché secondo Aristotele essa è l'aspetto più evidente, in quanto metodologicamente fondamentale, della sua trattazione. Di queste cose in generale s'è già parlato in precedenza, nell'ambito della nota n. 1, e anche nell'*Introduzione* (paragrafo B1b): in questo particolare contesto risulta importante richiamarle in quanto appaiono utili per intendere meglio le riflessioni di Galeno. Tenendone conto, infatti, anche se la distinzione galenica del διττόν in attuale, potenziale, apparente può comunque risultare in qualche modo discutibile, più che altro perché il nucleo concettuale usato da Galeno è certamente aristotelico nella sua natura ma non è documentato nella sua applicazione da parte di Aristotele alla materia in questione, risulta certamente meglio percepibile la validità dell'impostazione della sua analisi, che, proprio per come è condotta, appare pienamente consapevole che il suo oggetto, per quanto ristretto, rappresenta un punto focale dell'opera, del suo senso strutturale. E' dunque proprio condividendo nella sua sostanza l'impostazione di Galeno, dopo averla adeguatamente compresa, che va inteso questo luogo. Considerando, come s'è fatto in precedenza nella nota n. 1 di questo stesso capitolo, la teoria della lingua recata nel *De int.*, si comprende che semplicemente da ciò che nella lingua - in ogni lingua recante in sé razionalità nella forma dell'ἀπόφανσις - è necessario ed essenziale, e cioè dalla combinazione di nome e verbo pensata nel suo fondativo e inevitabile tradursi nell'empirica e convenzionale realtà semantica di una qualsiasi λέξις storica, è deducibile, dal punto di vista di Aristotele, l'insieme dei tipi, o forme, di difetti (tutte violazioni del σημαίνειν ἔν: cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1b) che *possono* strutturalmente, cioè in modo determinabile in termini strettamente razionali, appartenere a una lingua storica configurata nel modo sopra indicato. Infatti, la connessione di

nome e verbo, considerata nel senso qui sopra richiamato, è il fondamento della possibilità di un difetto, cioè di un significare, come dice Galeno, non secondo virtù, tanto nei singoli termini che tale connessione costituiscono, presi per sé stessi, (omonimia) quanto nella connessione in quanto tale (anfibia); la singola parola facente parte della λέξις, nella sua condizione di realtà sensibile, φωνή, e quindi di suono, in quanto, per sua natura, deve potersi pronunciare, non può non essere accentata, a prescindere dalla presenza o meno del segno grafico indicante nel corrispettivo scritto l'accentazione, rendendo prevedibili così difetti legati all'accentazione stessa; il gruppo di parole, che necessariamente deve crearsi perché si abbia enunciato, non può non rendere possibili i problemi legati al fatto di poter in vario modo dividere o connettere le parole in gioco con varietà di esiti semantici e, infine, la funzione, che è propria della lingua in generale, di rappresentare sintatticamente la realtà, non può non essere pensata come capace di proporre, nel suo rendersi attuale attraverso una lingua storica, i difetti a cui Aristotele si riferisce quando espone i sillogismi apparenti παρά τὸ σχῆμα λέξεως. Ecco giustificata quindi la premessa maggiore, da cui la minore deriva logicamente. Sembra questo in realtà il modo in cui Aristotele va correttamente visto nel suo chiarire, in termini strettamente razionali, quali e quanti sono i difetti pensabili come appartenenti a ogni possibile lingua che sia la traduzione sensibile della sostanza razionale dell'ἀπόφανσις. Ciò può essere inteso, dunque, secondo quanto detto ora, anche senza il filtro galenico della tripartizione sopra ricordata del διττόν, ma secondo un'impostazione che si scopre analoga a quella galenica proprio perché permette di percepire in quest'ultima la sua autentica natura. Infatti, in termini concettuali il risultato è molto simile, cioè la considerazione delle premesse del sillogismo probatorio a cui si riferisce Aristotele come del tutto svincolate da qualsiasi giustificazione empirica, trovando esse fondamento nell'esame di ciò che è strettamente razionale nella lingua, cioè della sua essenza, dalla quale è possibile partire per comprendere le forme inevitabili entro le quali la materia sensibile da essa innervata e strutturata non può non proporsi, anche in relazione a un fatto linguistico quale il difetto, fonte di errore: il fatto che l'omonimia e gli altri difetti siano presenti in qualsiasi lingua è deducibile dall'essenza stessa della lingua in termini strettamente razionali, mentre il fatto che, ad es. un certo termine sia omonimo in greco e un altro termine sia omonimo in latino è rilevabile empiricamente, storicamente, e quindi narrato, anche se ciò che viene narrato non sfugge alla regola essenziale, per cui è il *come* ad aver bisogno di narrazione, mentre il *che cosa* è interamente risolto nell'essenza, cioè pensabile in base ad essa. Dunque, sia pure sviluppando la sua riflessione secondo linee discutibili, Galeno sembra proprio aver compreso ciò che risulta veramente importante in questo contesto, cioè il fatto che queste poche righe costituiscono uno spiraglio notevolissimo attraverso il quale si manifesta la natura autentica, tipicamente aristotelica, della scientificità che caratterizza il trattato. E' importante, infine, da questo punto di vista, tenere presente che Aristotele, pur in presenza di un elemento come la λέξις, così intriso di empiricità, dia alla materia trattata in questo cap. 4 dei *Soph. el.* lo stesso fondamento, caratterizzato dalla presenza di ἐπαγωγή e συλλογισμός, che dà alla materia

dei *Topici*, la quale invece, nel suo strutturarsi in base ai quattro predicabili, è completamente risolta in termini rigorosamente logico-ontologici: cfr. in questo senso il contenuto complessivo del breve ma significativo *Top.*, I 8 (cfr. *supra*, nota n. 3), luogo nel quale si vede abbastanza chiaramente da una parte una ἐπαγωγή che si definisce come semplice conferma empirica, dall'altra un συλλογισμός il cui andamento, che prende avvio da un ἀνάγκη γὰρ (103b7) capace di conferirgli un'assoluta autorevolezza, risulta, col suo andamento diairetico fatto di disgiunzioni che la razionalità riconosce come inevitabili, molto simile a quello che si delinea sulla base della ricostruzione fatta in questa nota per il tipo di argomentazione che sta a fondamento della premessa maggiore del συλλογισμός che costituisce la prova del valore della classificazione degli elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξιν proposta da Aristotele. Questa circostanza può intendersi come una conferma: ciò che si legge in *Top.* I 8 a suo modo rivela ciò che è nascosto in *Soph. el.* 4. Così ricostruisce il συλλογισμός nel suo insieme Pacius: *quot modis possumus iisdem nominibus (id est simplicibus dictionibus) et iisdem orationibus non eandem rem significare, totidem modis committuntur fallaciae in dictione consistentes; atqui illud fit sex modis; sex igitur sunt fallaciarum modi.* Sostanzialmente uguale risulta essere la ricostruzione di Silvestro Mauro (*tot sunt fallaciae dictionis, quot sunt modi, per quos iisdem nominibus et eadem oratione possumus plura significare; sed tales modi sunt sex dicti; ergo, etc.*), verosimilmente in virtù di una comune dipendenza da Ps. Alex. 22. 7-12 e segg.; diversa in effetti solo per l'ordine in cui vengono poste le premesse, ma non per il loro contenuto sostanziale, è la lettura fornita da Waitz: *quod iisdem verbis exprimitur sex modis duplicem interpretationem admittit; vitia refutationis in dictione posita tot sunt, quot modis eadem sententia duplicem interpretationem admittit; ergo refutationis vitia in dictione posita sex sunt.* Queste interpretazioni, a parte la differenza indicata, sono sostanzialmente equivalenti.

5) **165b30-34.** L'omonimia può essere considerata una particolare condizione del rapporto fra i termini, elementi del linguaggio, e gli oggetti, elementi della realtà. Tale condizione sembra realizzarsi soprattutto quando uno stesso termine indica più oggetti strutturalmente diversi fra loro, cioè diversi per essenza (cfr. *Cat.* 1, 1a1-6). Si può osservare che l'omonimia non sembra doversi considerare una proprietà esclusiva del linguaggio o, per altro verso, una proprietà esclusiva degli oggetti, infatti tanto un termine può essere detto omonimo in quanto designa oggetti diversi per essenza quanto può essere detto omonimo un oggetto se, pur essendo diverso per essenza da un altro oggetto, ne porta lo stesso nome, e ciò è dovuto proprio al fatto che, essendo l'omonimia un tipo di rapporto fra linguaggio e realtà, tanto gli elementi del linguaggio quanto gli elementi della realtà coinvolti in questo rapporto possono dirsi omonimi, gli oggetti proprio in quanto designati dal termine e il termine proprio in quanto dotato della funzione di designare più oggetti. Qui Aristotele non definisce esplicitamente l'omonimia, dandone evidentemente per scontato il concetto e limitandosi a illustrare per mezzo di esempi i modi della sua utilizzabilità in funzione della creazione di

sillogismi apparentemente. A proposito del concetto di omonimia, cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1b, nota n. 79. Qui in 165b30-34 si incontra un primo esempio di elenco apparente basata sull'omonimia. Il termine omonimo sui molteplici significati del quale gioca il sofista è il verbo *μανθάνειν*, che può significare sia *imparare* sia *intendere*. Nell'argomentazione che costituisce l'esempio chi risponde sostiene la tesi per cui *apprendono* (qui *μανθάνειν* vale per *imparare*) *coloro che non hanno il sapere*. L'elenco apparente si sviluppa in questo modo: *i maestri apprendono* (*μανθάνειν* nel senso di *intendere*) *dai loro allievi la lezione che questi ripetono? Sì; coloro che hanno il sapere sono maestri nella loro disciplina? Sì; dunque coloro che hanno il sapere apprendono* (con *μανθάνειν* proposto qui nel senso di *imparare*, cioè nello stesso senso che ha nella tesi sostenuta da chi risponde, di cui questa conclusione vuole proporsi come contraddittoria). A proposito di questo esempio cfr. Platone, *Euthyd.*, 275d-276c, luogo che può senz'altro essere utilmente preso in considerazione anche se la situazione in esso recata non sembra essere proprio uguale a quella proposta qui da Aristotele.

6) **165b34-38**. Secondo esempio di elenco apparente basato sull'omonimia. Va fatta in primo luogo un'osservazione relativa alla traduzione proposta per il termine *διπτόν*, presente in 165b35, al quale, nel tradurre, si è attribuita la funzione di qualificare come dotato di significato duplice *ciò che dev'essere*, nel testo *τὸ δέον*. In questo contesto *διπτόν* qualifica *τὸ δέον*, che è termine omonimo, ma altrove *διπτόν* qualifica anche espressioni ambigue (cfr. *infra*, 166a12-13 e, per il concetto di anfibia, cfr. *infra*, nota n. 8): il *διπτόν* infatti, in accordo con l'uso che del termine fa Galeno, indica il prodotto tanto dell'omonimia quanto dell'anfibolia e cioè l'incertezza di significato e la possibilità di intendere in più modi, e quindi in almeno due modi, il singolo termine o la proposizione nel suo insieme (cfr. a questo proposito *infra*, cap. 19, 177a9-15 e nota relativa). Passando all'analisi della struttura dell'argomentazione che costituisce l'esempio, va messo in evidenza in primo luogo che *τὸ δέον*, che è il termine sulla cui omonimia è fondata l'argomentazione, può essere inteso tanto nel senso di *ciò che è giusto che sia* quanto nel senso di *ciò che è inevitabile che avvenga*. La tesi sostenuta dall'interlocutore del sofista è *i mali non sono beni*. L'argomentazione del sofista può essere intesa in questo modo: *le cose che devono essere* (*τὰ δέοντα*, nel senso di *ciò che è giusto che sia*) *sono beni? sì; i mali devono essere* (qui *devonta* significa *ciò che è inevitabile che avvenga*) *? sì; dunque i mali sono beni*, conclusione che si propone come contraddittoria della tesi sostenuta dall'interlocutore del sofista.

7) **165b38-166a6**. Terzo esempio di elenco apparente basato sull'omonimia, costituito da due argomentazioni presentate insieme perché legate fra loro per il tipo di omonimia che caratterizza i termini sui quali si fonda l'apparenza del loro concludere. I termini in questione sono *καθήμενος*, *seduto*, e *κάμνων*, *ammalato*, che possono indicare, il primo, sia colui che è seduto, sia colui che s'è alzato (per alzarsi bisogna *prima* essere seduti ed è chi *era* seduto che s'è alzato), il secondo, sia colui che è ammalato, sia colui che s'è risanato (per risanarsi

bisogna *prima* essere ammalati ed è chi *era* ammalato che s'è risanato). Prima tesi sostenuta dall'interlocutore del sofista: *colui che è seduto* (καθήμενος, colui che sta *ora* seduto) *non è in piedi*. L'argomentazione apparente si svolge in questo modo: *colui che s'è alzato è in piedi? sì; colui che è seduto* (καθήμενος, colui che era *prima* seduto) *s'è alzato? sì ; colui che è seduto* (καθήμενος, colui che *ora* è seduto) *è in piedi*, conclusione che viene a proporsi come contraddittoria della tesi sostenuta dall'interlocutore. Seconda tesi sostenuta dall'interlocutore del sofista: *colui che è ammalato* (κάμνων, colui che *ora* sta male) *non è sano*. L'argomentazione apparente si svolge in questo modo: *colui che ha riacquistato la salute è sano? sì; l'ammalato* (κάμνων, colui che *prima* stava male) *ha riacquistato la salute? sì; l'ammalato* (κάμνων, colui che *ora* sta male) *è sano*, conclusione che, solo apparentemente ricavata come la precedente, viene a proporsi come la contraddittoria della tesi dell'interlocutore. Questo tipo di omonimia è piuttosto notevole: c'è la possibilità che un unico termine possa indicare non due enti diversi (cfr. *Cat.* , 1, 1a1-6) ma uno stesso ente che nel tempo cambia quanto a un suo aspetto, come la posizione o la salute. Significativamente, i termini che Aristotele chiama in causa come esempi capaci di illustrare questa situazione sono forme verbali, strutturalmente caratterizzate dal riferimento temporale (cfr. *De int.* , 3, in part. 16b7), che in questi casi dimostra di possedere una variabilità determinata più che dai termini in sé stessi, καθήμενος e κάμνων, il cui significato è grammaticalmente univoco (cfr. , per quanto riguarda gli aspetti semantici e morfologici dei tempi verbali, *De int.* , 3, 16b16-18 ma anche 10, 19b12-14, nonché *Poet.* , 20, 1457a14-21), dai contesti semantici nei quali vengono inseriti, che possono far sì che essi vengano intesi ora con un riferimento al passato ora con un riferimento al presente, come si può notare, tenendo presente la ricostruzione proposta sopra, osservando la differenza che sussiste fra la tesi sostenuta dall'interlocutore e il secondo quesito posto dal sofista. Va osservata in 166a2-3 la presenza dell'espressione οὐχ ἔν σημαίνει, che indica già il principio solutorio per questo tipo di sillogismi apparenti, dopo che διττόν in 165b35 ha indicato la causa dell'apparenza. Infatti διττόν indica il modo di significare che di fatto questi termini omonimi hanno, mentre con l'espressione οὐχ ἔν σημαίνει viene indicato il modo in cui non significano di fatto ma dovrebbero significare. In proposito cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1b.

8) **166a6-7.** Aristotele passa alla trattazione dell'ἀμφιβολία. Il termine è traducibile, aderendo al termine greco, con *ambolia*. Qui il concetto è solo introdotto; Aristotele comunque ne fornirà una succinta definizione, corredata da un esempio, in 166a17-21. Per quanto riguarda la presenza del concetto al di fuori dei *Soph. el.* , cfr. in particolare *Poet.* , 25, 1461a25-26, dove il concetto stesso appare caratterizzato secondo la definizione di 166a17-21 e secondo l'esempio presente nel luogo a cui è riferita la presente nota e i seguenti (cfr. *infra*, le note nn. 9, 10, 11, 12, 16), come rileva anche il Gallavotti (cfr. Aristotele, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti cit. , p. 210), il quale connette questo passo della *Poetica* a *Rhet.* III 5, 1407a31-b6, in cui però il concetto di ἀμφιβολία appare forse un po'

sfumato. Una certa vaghezza, inoltre, caratterizza anche *Rhet.* I 15, 1375b11-13, nonché *Rhet.*, III 18, 1419a20-25, in cui è richiamato il contenuto di *Top.* VIII 7, dove il concetto di ἀμφιβολία stenta a distinguersi dal concetto di ὁμωνυμία, come del resto anche in *Top.* VI 6, 145b23-30. Per quanto riguarda la presenza nei *Soph. el.* di questa incertezza nel distinguere i due concetti, cfr. *infra*, cap. 19, 177a12-14 e 177a26-30 e note relative. Il concetto di anfibia, nel suo proporsi qui nei *Soph. el.*, mostra delle caratteristiche che forse non vengono messe completamente in luce dalla sua breve definizione, sopra ricordata, proposta da Aristotele in 166a17-21. Infatti, si può notare che, nel proporre questa definizione, Aristotele sembra preoccuparsi soprattutto di distinguere l'anfibolia dall'omonimia, facendo riferimento al fatto che, a differenza di quanto avviene con l'omonimia, quando si ha anfibia non si ha una polivocità semantica del singolo termine, ma si ha una polivocità della proposizione nel suo insieme, pur essendo la proposizione costituita da termini semanticamente univoci. E' proprio su questa semplicità del singolo termine preso separatamente (κεχωρισμένον δὲ ἀπλῶς, 166a18) che bisogna puntare l'attenzione (cfr. a questo proposito Pacius: *quando scilicet ipsa vocabula per se sunt simplicia, sed eorum nexus multiplicem habet significationem*, ma anche Tricot, il quale, seguendo Pacius, dice che l'anfibolia è *non plus du terme, mais de la phrase*) perché si tratta qui di una semplicità che è tale solo dal punto di vista semantico, mentre vi è una polivocità sintattica, per cui il singolo termine, pur avendo un unico significato, a causa della sua flessione ha funzioni sintattiche diverse, e questa polivocità sintattica, posta, sulla base delle regole della lingua, a contatto con gli altri termini che costituiscono la proposizione, crea la polivocità della proposizione stessa. La semplicità dei singoli termini nella proposizione ambigua, dunque, è parziale, cioè risulta essere una semplicità solo semantica, perché per avere una proposizione ambigua bisogna che ci sia almeno un termine la cui flessione sia tale da renderlo sintatticamente polivoco, e infatti quella della proposizione ambigua è proprio una polivocità di tipo sintattico, legata cioè non a diversi possibili modi di intendere il significato dei termini che la compongono, ma alle diverse possibili funzioni che uno o più termini possono assumere al suo interno. Per quanto riguarda l'esempio che in questo luogo Aristotele propone per illustrare, anziché definire direttamente, il concetto di ambiguità, si può osservare che, in base alla costruzione della frase con l'accusativo e l'infinito, entrambi gli accusativi (με e τοὺς πολεμίους) possono svolgere sia il ruolo di soggetto sia quello di complemento oggetto, tanto che un significato dell'espressione in questione può essere quello per cui si desidera *che io catturi i nemici* sia quello per cui si desidera *che i nemici mi catturino*. Non si tratta dunque di polivocità semantica dei termini, ma piuttosto di una loro polivocità sintattica: due funzioni possibili per ciascuno di questi termini, non due significati, e ciò in base alla loro flessione e al rapporto che a causa di tale flessione instaurano con gli altri elementi costitutivi della frase, tanto che, se il caso non fosse l'accusativo, l'ambiguità non si potrebbe proporre.

9) **166a7-9.** Esempio, questo (ἀρ' ὃ τις γινώσκει, τοῦτο γινώσκει;), di interrogazione (ἐρώτησις) ambigua, per mezzo del quale, come nel caso precedente, si mette in evidenza che l'anfibolia non è dovuta alla polivocità semantica dei termini, ma alla loro polivalenza sintattica, per cui il neutro (τοῦτο) presente nella principale può essere inteso sia come soggetto (e allora a conoscere sarebbe l'oggetto conosciuto, ὃ, della relativa) sia come complemento oggetto del verbo (γινώσκει), che così sottintenderebbe come soggetto il τις della proposizione principale, mantenendo così inalterato nelle due proposizioni il soggetto conoscente.

10) **166a9-10.** Nel testo: ἀρα ὁ ὄρα τις, τοῦτο ὄρα ὄρα δὲ τὸν κίονα, ὥστε ὄρα ὁ κίων. Esempio di utilizzazione argomentativa di un'interrogazione ambigua simile alla precedente. La tesi sostenuta da colui che risponde al sofista è quella per cui *la colonna non vede* e quindi nel concedere la maggiore, cioè rispondendo alla prima domanda, chi risponde intende il *questo* della principale (τοῦτο) come complemento oggetto, per cui risponde affermativamente anche alla seconda domanda, in cui *colonna* è all'accusativo. Il sofista, poi, nella conclusione, sfrutta l'anfibolia della maggiore, utilizzandola per inferire intendendo come soggetto il *questo* (τοῦτο) recato in essa, conseguendo così apparentemente la contraddittoria della tesi sostenuta dall'interlocutore.

11) **166a10-12.** Nel testo: ἀρα ὁ σὺ φῆς εἶναι, τοῦτο σὺ φῆς εἶναι φῆς δὲ λίθον εἶναι ὃ σὺ ἀρα φῆς λίθος εἶναι. Variazione sul tema già proposto nell'esempio precedente: chi risponde, nel concedere la maggiore, intende il τοῦτο della principale come *ciò di cui si dice che è* (*questo tu dici che è*) e non come *ciò che si dice di essere* (*questo tu dici di essere*). Il sofista invece sfrutta l'ambiguità utilizzando la stessa proposizione nel senso opposto, cioè intendendo il neutro τοῦτο come nominativo anziché come accusativo, come si desume dalla conclusione. Può essere utile per la comprensione tenere presente la versione latina di Pacius, che permette di rendere meglio, rispetto a quel che è possibile fare con l'italiano, l'ambiguità del testo greco: *quod tu dicis esse, hoc tu dicis esse; atqui dicis lapidem esse; ergo dicis lapis esse* .

12) **166a12-14.** Nel testo: ἀρ' ἔστι σιγῶντα λέγειν; Si è pensato di tradurre questa proposizione con *è possibile il parlare di quel che tace ?* perché questa traduzione sembra serbarne l'ambiguità, tutta incentrata su σιγῶντα, non tanto per le sue caratteristiche semantiche - qui infatti abbiamo a che fare con l'ἀμφιβολία - quanto per la sua funzione sintattica: infatti σιγῶντα, posto in relazione con il verbo all'infinito, può, in questa proposizione, svolgere sia la funzione di soggetto sia quella di oggetto, dato che la sua πτώσις consente di considerarlo sia un accusativo maschile singolare, sia un neutro plurale, nominativo o accusativo: queste due possibilità consentono il proporsi del problema di ἀμφιβολία che caratterizza questa esemplificazione, e cioè la possibilità di intendere il

σιγῶντα come oggetto di λέγειν (e quindi nel senso di *ciò che viene detto, ciò di cui si parla*, interpretazione possibile, perché effettivamente si può parlare di un cosa o di una persona che tacciono) o come soggetto dello stesso λέγειν (e quindi nel senso di *parlare tacendo*, il che è falso). Per cercare di interpretare correttamente lo svolgimento dell'argomentazione che si basa su questa ambiguità è opportuno tener presente ciò che ne dice Aristotele nel cap. 10° (cfr. *infra*, 171a7-9). In questo ambito infatti essa viene utilizzata come esempio di argomentazione che conclude correttamente, ma la cui conclusione costituisce solo apparentemente la contraddittoria della tesi contro la quale è rivolto l'ἐλεγχος. Seguendo Pacius nell'interpretazione che dà di 171a7-9, l'argomentazione può forse essere ricostruita in questo modo: *è possibile il parlare di quel che tace ? Qui quel che tace* (σιγῶντα), evidentemente sulla base dell'andamento precedente della discussione (per la rappresentazione di una discussione di questo tipo, nel cui ambito, fra l'altro, si prende in considerazione, anche se non nello stesso modo, l'espressione σιγῶντα λέγειν, cfr. Plat. , *Euthyd.* , 300b segg.), viene inteso come soggetto dall'interlocutore del sofista, il quale ottiene così una risposta negativa, che equivale, per l'interlocutore stesso, all'esplicita enunciazione della tesi da lui sostenuta. Il sofista prosegue: *se vedo Socrate in silenzio, per me è possibile il parlare di lui che tace ?* Qui σιγῶντα è inteso come oggetto (*dicere tacentem*), cioè ciò di cui si parla, ciò che viene detto: ne segue una risposta affermativa, che apre la strada al sofista, il quale conclude affermando: *è possibile dunque il parlare di quel che tace* , proposizione, questa, del tutto identica a quella all'inizio negata dall'interlocutore, che quindi vede ricavata dalla premessa da lui concessa la contraddittoria della tesi di cui all'inizio, con la prima risposta negativa, aveva preso le difese. Ma si tratta di una contraddittoria apparente: infatti, nonostante che la morfologia della conclusione sia identica rispetto a quella della proposizione inizialmente negata, la funzione sintattica di σιγῶντα è qui diversa (è oggetto, non soggetto), com'è diversa nella premessa ammessa, da cui la conclusione è ricavata. Questo fa sì che, proprio nella misura in cui è ricavata correttamente dalla premessa ammessa, la conclusione sia la contraddittoria apparente della tesi dell'interlocutore. Si può notare infine che in questa prospettiva la prima domanda posta dal sofista non sembra propriamente funzionale all'argomentazione ma, piuttosto, a far sì che l'interlocutore prenda esplicitamente posizione: ciò consente di ritenere che la correttezza dell'argomentare possa essere ravvisata solo nel rapporto fra premessa ammessa e conclusione. Per ulteriori riflessioni a proposito di questo esempio, cfr. *infra* , cap. 19, 177a9-12 e nota relativa.

13) **166a14-16.** Aristotele riassume qui con una suddivisione quanto ha avuto modo di dire in precedenza su omonimia e ambiguità. Quello di cui parla direttamente in questo passo è il modo (τρόπος) principale in cui si attua l'omonimia (cfr. *supra*, note nn. 5-7), che in primo luogo si ha in presenza di termini che già di per sé stessi, indipendentemente da qualsiasi altra considerazione, possono considerarsi dotati di una molteplicità di significati. I due termini usati da Aristotele come esempi in 166a16, ἀετός e κύων, che nella traduzione

italiana possono, soprattutto il primo, risultare poco perspicui, sono in realtà piuttosto interessanti, anche in considerazione delle difficoltà che propongono a chi traduce. Da un esame comparato del *Lexicon* di Liddell e Scott e dell'*Index aristotelicus* del Bonitz risulta che i termini in questione hanno aree semantiche complesse ma, a ben guardare, somiglianti. Infatti, entrambi i termini, fra le altre cose, indicano un animale (rispettivamente l'uno volatile, l'altro terrestre), un pesce e una costellazione. Per κύων tutti e tre i significati sono recati tanto nel Bonitz quanto nel Liddell-Scott, mentre per ἀετός sono documentati tutti e tre nel Liddell-Scott mentre il Bonitz non riporta il significato astronomico, il quale comunque, proprio in virtù di questa sua natura, molto difficilmente poteva essere ignoto ad Aristotele. Tenendo conto di questo fatto risulta comprensibile il motivo per cui nel testo aristotelico si trovano accostati con un'unica funzione esemplificativa: a caratterizzarli non è soltanto il fatto di essere entrambi omonimi, ma soprattutto il fatto che le due aree semantiche che essi presentano sono connesse fra loro da una strettissima analogia. Questo aspetto sembra essere stato notato, anche se ciò non risulta del tutto esplicitamente, anche dallo Ps. Alex. , il quale (cfr. 28, 7), volendo aggiungere altri esempi di omonimia κυρίως (cioè nel senso principale del termine) a quelli trovati nel testo, oltre a utilizzare κλεῖς, tratto da *Eth. nic.* V 2, 1129a29-31, e quindi motivato in questo senso che può dirsi filologico, propone in primo luogo, molto plausibilmente sulla base dell'omogenea polivocità degli esempi addotti da Aristotele, il termine κόραξ, che risulta perfettamente comparabile con ἀετός e κύων qualora in questi ultimi si siano notate le somiglianze di cui sopra s'è detto, perché indica un animale, cioè il corvo, e poi un pesce e una costellazione. Da attento lettore dello Ps. Alex. qual è, potrebbe aver colto questo aspetto Agostino Nifo, il quale, pur non dedicando particolare attenzione a questi esempi, afferma che il termine *aquila* si riferisce *ad avem, & ad imaginem coelestem, & ad piscem*, aggiungendo però successivamente soltanto che *canis vero notas habet significationes*, lasciando così soltanto supporre come molto probabile che queste *notae significationes* siano corrispondenti per analogia a quelle da lui richiamate in relazione ad ἀετός. Nel tradurre si è pensato di evitare la soluzione della Nobile, che lascia in greco i termini (come anche Dorion) aggiungendo in parentesi i loro significati, scelti, *aquila e pesce, cane e costellazione*, in maniera non convincente dal punto di vista illustrato sopra. Va evitata anche quella del Colli, il quale, pur traducendo κύων con *cane*, in corrispondenza di ἀετός inserisce nel testo in maniera piuttosto arbitraria *timpano*, termine che in italiano ha una pluralità di significati, fra i quali uno di ambito architettonico relativo alla struttura del tempio greco, fatto, questo, che ha spinto Colli a trovarlo simile ad ἀετός, che tra i suoi significati annovera anche *frontone* (detto, appunto, del tempio greco), che però, oltre a non risultare mai presente fra i significati che nel *Corpus Aristotele* assegna ad ἀετός (è attestato soltanto in Aristofane e in Galeno), non diversamente da *costellazione*, non rende però minimamente ragione, a differenza di quest'ultimo, della connessione di ἀετός con κύων. Questa scelta operata da Colli appare comunque più accettabile della soluzione, simile ma certamente meno convincente, adottata da Pickard-Cambridge, il quale inserisce nel testo due termini inglesi

polivoci, *mole* e *bank*, del tutto gratuiti sia dal punto di vista del rispetto del testo sia da quello dell'interpretazione del senso concettuale dell'esempio. Il significato architettonico di ἀετός viene messo in forte evidenza da Pacius (il quale indica in *aedificij fastigium* come l'unico significato che si affianchi a quello zoologico), che è seguito forse troppo fiduciosamente prima da Barth. St. Hil. e poi, in tempi recenti, da Zanatta, che traduce direttamente con *aquila* e *cane* i due termini in questione, ma poi, limitando esclusivamente ad *aquila* e *frontone* i significati che nella nota corrispondente al luogo indica per ἀετός, riduce per il lettore la possibilità di un'adeguata intelligenza dell'esempio aristotelico. La scelta di tradurre direttamente i due termini, comunque, non costituisce novità: cfr. in questo senso, per la tradizione italiana, il Bonghi, ma anche, al di fuori di essa, il già citato Barth. St. Hil. (*aigle, chien*), o il Kirchmann (*adler, hund*). Va ricordato, inoltre, che da *Rhet.* III 10, 1411a24 si desume che κύων può significare anche *filosofo cinico*: per un uso di questo tipo del termine in questione, cfr. la nota seguente, n. 14. Dati gli esempi, va messo in evidenza che il punto focale di queste riflessioni di Aristotele sembra essere più ὄνομα che il λόγος, intendendo qui per λόγος, dato che si parla di anfibia, la proposizione. Comunque, si può notare in primo luogo che il termine omonimo, pur caratterizzando inevitabilmente in primo luogo la singola proposizione, nel suo uso sofisticato ha comunque la funzione di comparire in due proposizioni che servono poi a stabilirne, per quanto apparentemente, una terza, la conclusione, e cioè a costituire un συλλογισμός, che è un tipo particolare di λόγος (cfr. *Top.* I 1, 100a25-27). Si può notare inoltre che è nel sillogismo apparente nel suo insieme, più che nella singola proposizione, che si manifesta maggiormente l'omonimia, visto che tale sillogismo può nascere proprio da proposizioni che, prese per sé stesse, cioè considerando il termine che in esse compare insieme all'omonimo, solo molto difficilmente possono generare equivoci, e proprio per questo vengono concesse dall'interlocutore del sofista (cfr. per un esempio da questo punto di vista molto significativo, *infra*, cap. 10, 171a9-11). E' tenendo conto di ciò che nel tradurre si è ritenuto di poter usare un termine come *discorso*, che, potendosi riferire genericamente sia a proposizione sia a sillogismo, rispecchia il modo in cui in questo contesto sembra doversi intendere il rapporto fra i due concetti in questione. Per quanto riguarda il significare κυρίως più cose, cfr. la nota seguente, nel cui ambito se ne parla stabilendo il confronto con il secondo tipo di omonimia, di cui Aristotele parla *infra*, in 166a16-17.

14) **166a16-17.** Seguendo il suggerimento del Bonghi (*op. cit.*, p. 425 e pp. 557-558), sembra opportuno ritenere che questo secondo τρόπος sia relativo, come il precedente, solo all'omonimia, e non anche all'ambiguità, come invece intendono, seguendo in parte lo Ps. Alex., Pacius e Silvestro Mauro. Infatti l'affermazione che viene fatta qui da Aristotele, che segue senza stacchi rilevabili quella che la precede, sembra continuare a riguardare il significato dei termini presi per sé stessi piuttosto che la loro funzione sintattica e le sue conseguenze sul significato complessivo della proposizione. Dall'esposizione frettolosa di

Aristotele si desume che questo τρόπος si attua quando un termine principalmente (κυρίως) non è omonimo, ma un certo suo uso (ὅταν εἰωθότες ὦμεν, 166a17) lo rende tale: ad esempio, se si dice di un uomo che è una volpe, espressione, questa, abbastanza comune, fa sì che il termine *volpe* divenga omonimo, perché gli si dà modo, attraverso una metafora (a cui sembra riferirsi già Egidio Romano quando afferma, senza ulteriori chiarimenti, che *secundus modus reperitur in analogia*, seguito in questo da Pacius, che fa esplicito riferimento al concetto in questione), di indicare un tratto di carattere di un uomo e non più soltanto un animale, secondo il suo modo di significare κύριως, che è unico, visto che il termine non è omonimo (cfr. , per un uso metaforico di un termine non omonimo, l'opposizione fra μεταφορᾶ e κύριως in *Top.* IV3, 123a33-37). Si pensi a un'argomentazione di questo tipo: le volpi hanno il pelo rosso, Temistocle è una volpe, Temistocle ha il pelo rosso. Questo caso è diverso rispetto a *cane*, l'esempio aristotelico di 166a16 analizzato nella nota precedente: infatti la costellazione ha solo questo nome, che la indica correttamente, così come c'è solo questo nome per indicare correttamente, ad es. , Argo. *Cane*, quindi è κύριως omonimo, mentre *volpe* ha semplicemente la possibilità di esserlo, perché, se si deve parlare della costellazione o, ad es. , di Argo, obbligatoriamente - cioè in base alla normatività semantica universalmente accettata della lingua e non semplicemente in base a un uso più o meno comune, quello a cui Aristotele sembra alludere quando dice ὅταν εἰωθότες ὦμεν in 166a17, che può essere l'esito di una trovata espressiva particolarmente felice - si usa *cane*, mentre, se si deve dire che un uomo è furbo, non è affatto necessario dire di lui che è una volpe. Cfr. , per una trattazione articolata del concetto di metafora, *Poet.* 21, 1457b1-26, luogo nel cui ambito si trova anche la definizione dell'ὄνομα κύριον come termine del quale χρώνται ἕκαστοι (1457b4). Detto questo, è possibile anche notare che un termine come *cane*, che è κύριως omonimo nel senso ora indicato, lo può essere anche μὴ κύριως, qualora lo si usi come si può usare volpe: cfr. in questo senso il κύνες che Ulisse furente rivolge ai pretendenti prima della strage in *Od.* , XXII, 35. Aristotele nel luogo al quale ci si sta riferendo non parla esplicitamente di uso metaforico di un termine, ma propone direttamente soltanto l'idea, presentata semplicemente come tale, dell'abitudine, da intendersi certamente come abitudine linguistica, e quindi comunicativa, cioè per sua natura comune a più persone (cfr. l'uso da parte di Aristotele della prima persona plurale in 166a17), che però, pur essendo tale, non può riferirsi all'uso di un termine omonimo κύριως, perché questo caso è già contemplato dal τρόπος precedente. Questa idea dell'abitudine sembra pertanto dover avere la sua radice in un uso definibile aristotelicamente come accidentale, cioè in vario modo legato alla volontà, alla creatività, alla fantasia di chi usa il termine in questione e non solo alle sue proprietà intrinseche. E' tenendo conto di quanto detto che si può fare riferimento all'uso metaforico, che è proposto da chi possiede l'autorevolezza sufficiente (poeti e tragediografi, oratori o uomini politici, etc.) e accettato, a partire da un certo momento e in ambiti più o meno ampi, da chi tale autorevolezza riconosce. Proprio in base al riferimento all'uso comune inteso in questo senso, per ampliare l'ambito della riflessione, si possono aggiungere alle metafore di

matrice prevalentemente letteraria, di cui finora s'è parlato, anche le forme gergali o i modi di dire, purché caratterizzati da una diffusione dell'ampiezza e del livello sufficienti per entrare in un discussione dialettica. In connessione con quanto detto sull'utilizzabilità del concetto di metafora in questo contesto, si può aggiungere che se ne desume una giustificazione per la traduzione di κυρίως con *principalmente* (che Egidio Romano, che qui si segue, rende con *principaliter*, come Scoto, e meglio rispetto a Pacius, che sceglie *proprie*): ci sono termini omonimi che κυρίως hanno più significati, e quindi anche termini non omonimi che κυρίως hanno un solo significato, dunque gli uni e gli altri possono avere dei significati non κυρίως, se si verifica l'incontro fra la semantica del termine e la fantasia costruttrice di metafore di cui s'è detto sopra. C'è pertanto una semantica principale e una secondaria, la prima strutturale, inevitabile, la seconda eventuale, aggiuntiva, ma non impropria (come appare invece al Nifo, che distingue *proprie et principaliter* da *improprie et transumptive*) né immotivata, proprio perché la metafora vuol essere per sua natura comprensibile, perspicua, proprio in virtù del suo essere, nella sua forma più importante, κατὰ τὸ ἀνάλογον (cfr. per questo aspetto, oltre a *Poet.* 21, 1457b17-32, *Rhet.* III 10, in part. 1411a1, ma anche, per osservare l'importanza del concetto di ἀνάλογον, ad es. *An. post.* I 5, 74a17-20, per la matematica, e *Eth. nic.* V 6, 1131a29-b9 per l'etica, e per la giustizia in particolare). Se quanto è stato finora tratto dal testo aristotelico è valido, se ne può concludere che, a ben guardare, nessun termine può essere detto a priori privo della possibilità di avere questa semanticità secondaria, data la complessità del reale e la fertilità dell'ingegno umano. Data l'accidentalità che caratterizza questa semanticità secondaria, essa può proporre dei problemi per quanto riguarda la sua controllabilità teorica. Forse è indizio di questa situazione un luogo del cap. 24, 180a3. Per quanto riguarda un uso non παρὰ τὴν λέξιν di κυρίως, cfr. *infra*, cap. 5, nota n. 2 relativa a 166b37-167a20. Si può osservare inoltre che quanto recato in questo luogo pone un problema rilevante, costituito dalla distinzione, che qui sembra proporsi come possibile, ma che non viene operata qui esplicitamente da Aristotele, fra le argomentazioni apparenti che si possono costituire a partire da caratteristiche oggettive della λέξις, e altre possibili argomentazioni apparenti, che però Aristotele non mostra di voler prendere in considerazione autonomamente, e cioè quelle che possono costituirsi a partire da situazioni create da interventi di vario tipo operati sulla lingua da certi suoi fruitori. Il punto di vista di Aristotele - per quel che consente di dire il luogo a cui si riferisce la presente nota, del quale bisogna mettere in evidenza, trovandone una giustificazione, proprio ciò che *non* dice - forse può essere inteso pensando che il termine reso omonimo da un suo uso secondario dia vita comunque a un'argomentazione la cui forma è prescritta dal suo essere fondata sull'omonimia e risulti dunque in questo senso chiaramente riconducibile alla casistica generale proposta, non costituendo così rispetto a quest'ultima un'eccezione, o comunque un elemento in più, di cui valga la pena di parlare. In questi casi pertanto verrebbe a proporsi una forma molto particolare di doppia apparenza, perché è apparente il συλλογισμός, ma, anche se in tutt'altro modo, è apparente anche il difetto della lingua da cui trae spunto, perché non costituisce una

caratteristica oggettiva, intrinseca, della lingua, ma anzi è creato da qualcuno fra coloro che della lingua si servono, e quindi è accidentale senza essere estrinseco: infatti, a prescindere dall'uso argomentativo che se ne può fare, una proposizione metaforica, nella considerazione di Aristotele, non ha alcunché di sofisticato, assecondando, prendendo spunto, peraltro, da caratteristiche oggettive della lingua, il naturale piacere che l'uomo in quanto tale prova nel conoscere (cfr. a questo proposito, per limitare il riferimento all'ambito finora considerato, *Rhet.* III 10, 1410b10-13). Anche se le considerazioni svolte finora si riferiscono a un caso di intervento arbitrario sulla lingua che Aristotele sembra proporre in questo settore del testo soprattutto in relazione all'omonimia, ha senso comunque pensare che siano possibili altri interventi capaci di avere un esito analogo, consistente cioè nell'apparenza di un difetto della λέξις in realtà inesistente, però di un tipo diverso da quello costituito dall'omonimia. A sostegno di questa ipotesi, cfr. *infra*, cap. 1, 176a38-b7 e note relative, ma anche cap. 24, 180a8-22 (in part. 180a19-22), e nota relativa.

15) **166a17-18.** E' il τρόπος dell'ambiguità : per quanto riguarda il suo senso generale, cfr. *supra*, nota n. 8. Qui ἀπλῶς, *semplicemente*, si contrappone al *significare più cose* che caratterizza l'insieme della proposizione, e quindi indica l'univocità del termine preso per sé stesso. Non è sempre questo il significato di ἀπλῶς: cfr. *infra*, cap. 5, 166b37.

16) **166a18-21.** L'esempio consiste nella proposizione ἐπίσταται γράμματα, nel quale le regole della lingua fanno sì che vi sia ambiguità perché γράμματα può essere tanto un nominativo neutro plurale quanto un accusativo neutro plurale, e quindi la connessione con la forma verbale ἐπίσταται, che concorda qualunque sia il modo di intendere la funzione sintattica di γράμματα, permette che la frase si possa interpretare sia nel senso che sono le lettere a conoscere sia nel senso che qualcuno conosce le lettere, e tutto questo senza che alcuno dei due termini sia semanticamente polivoco né in base al primo né in base al secondo dei τρόποι appena descritti da Aristotele.

17) **166a22-38.** E' opportuno prendere in considerazione i due procedimenti a cui si riferisce questa ampia parte del testo, e cioè la congiunzione (σύνθεσις), 166a22-32, e la divisione (διαίρεσις), 166a32-38, osservando ciò che hanno in comune e cercando di mettere in luce il rapporto che li lega fra loro, perché ciò può facilitarne la comprensione. I termini σύνθεσις e διαίρεσις hanno qui un significato molto particolare, tecnico, che non si identifica con alcuno degli altri significati, molto vari, che essi mostrano di avere nelle altre opere di Aristotele. Limitando la nostra analisi ai *Soph. el.*, si può notare che il significato di σύνθεσις rimane pressoché costante, visto che, rispetto a quello che il termine ha qui, si propone un'unica variante, peraltro probabilmente solo parziale (cfr. *infra*, cap. 24, 180a4 e nota relativa), mentre per quanto riguarda διαίρεσις, si ha bensì una sola variante, ma più netta (*distinzione tra i vari sensi di un termine o di una frase*) e più frequente (cfr. *infra*, cap.

10, 171a19; cap. 33, 183a9, 10, 12). Sono significativi anche i verbi corrispondenti: per i significati di συντίθημι diversi da quelli presenti qui, cfr. *supra*, cap. 4, 166a17, dove, contrapposto a χορίζω, contribuisce a caratterizzare l'ambiguità, e *infra*, cap. 16, 175a28, dove va inteso come un comporre geometrico. Per le varianti di διαίρεω, si riscontra il distinguere concettualmente, cioè il distinguere i possibili significati di un termine (cfr. *infra*, cap. 6, 168b9 e *passim*, il più frequente significato nei *Soph. el.*), il suddividere una materia da trattare (cfr. ad es. *infra*, cap. 6, 168b20), il dividere l'essere in categorie (cfr. *infra*, cap. 4, 166b14), il distinguere i possibili punti di vista da cui può essere considerato un fatto (cfr. *infra*, cap. 24, 179b7). Ma che cosa significano qui σύνθεσις e διαίρεσις, συντίθημι e διαίρέω? Si può proporre un concetto generale, e poi, seguendo l'esposizione di Aristotele, fare uso degli esempi, che nel testo stanno al posto di una spiegazione teorica. In generale, dunque, si può dire che, a differenza dell'omonimia e dell'ambiguità, che, come s'è visto, sfruttano la polivocità semantica e sintattica dei termini, questi due procedimenti, distinguibili, anche se in modo problematico, nell'esecuzione, ma uguali nell'impostazione, sfruttano un altro aspetto della λέξις, e cioè la struttura della frase, intesa come ambito nel quale i termini, dotati di significato e di funzione sintattica, sono posti in relazione tra loro secondo una dislocazione che, come fatto linguistico, si propone come la sede, per così dire, materiale (appunto, παρὰ τὴν λέξιν) delle relazioni concettuali dettate dai significati e dalle funzioni sintattiche. Qui, e ancor più, forse, nel capitolo dedicato alla soluzione di questo tipo di argomentazioni sofistiche (cfr. *infra*, cap. 20 e note relative), Aristotele sembra metterci a contatto con una concezione della frase come proiezione linguistica della realtà, che tende a riprodurre nella sua struttura di *fatto linguistico* la struttura della realtà stessa, cioè le relazioni fra i termini di una frase dovrebbero essere, e in linea di massima sono, indicate dalla loro dislocazione nella frase stessa, e quindi questa dislocazione dei termini rappresenta *materialmente* le relazioni concettuali che a loro volta rappresentano *logicamente* la realtà oggetto del λόγος. La dislocazione di un termine, cioè il fatto di essere posto vicino o lontano rispetto a un altro termine e comunque in una certa posizione rispetto a tutti gli altri nella frase, ha quindi valore di testimonianza materiale di una relazione il cui senso è comunque normalmente già indicato a sufficienza dalla semantica e dalla funzione sintattica del termine stesso. Mutare la dislocazione di un termine è un'operazione che si può compiere al livello della λέξις e che, dal punto di vista finora illustrato, può, a certe condizioni, creare una distonia tra la posizione del termine nell'ambito della frase e il suo autentico senso dettato dalla semantica e dalla funzione sintattica, cioè le vere relazioni di un termine con gli altri termini della frase possono venir tradite da una dislocazione che non le rappresenta al suo livello, e cioè quello della posizione materiale del termine nella struttura linguistica della frase. Secondo Aristotele questa situazione non è autenticamente problematica (cfr. *infra*, cap. 20), perché a suo avviso il significato del termine calibrato dalla funzione sintattica assunta nella frase è in linea di massima sufficiente a far intendere la relazione concettuale che esso ha con gli altri termini e a fargli assumere la posizione corretta nella struttura della frase. La

situazione in questione è invece sfruttata dal sofista, che attua congiunzioni e divisioni παρά τὴν λέξιν, operando cioè sulla posizione materiale dei termini all'interno della proposizione. Le possibilità sono varie, e lo si potrà notare negli esempi, ma comunque va evidenziato in generale che il sofista tende, per mezzo della sua argomentazione, a rompere la coerenza fra la dislocazione materiale dei termini e i valori semantico-sintattici, cioè tra la λέξις e i nessi concettuali, operando riferimenti fra i termini di una proposizione costanti nel loro significato e nella loro funzione sintattica che sono solo apparentemente riferimenti concettuali, essendo in realtà propiziati non dal senso complessivo dei termini ma soltanto dalla loro dislocazione, o comunque dalla loro presenza, nella proposizione. Propiziati, non consentiti o suggeriti, perché un'onesta, e quindi non sofistica, analisi dei valori concettuali proibisce queste operazioni: l'atteggiamento del sofista cioè sembra dettato dalla volontà di far credere che l'assenso dato a una proposizione possa intendersi come assenso dato a ciascuno dei suoi termini indipendentemente dalla loro dislocazione nella proposizione, quasi che la proposizione potesse essere poi scomposta e ricomposta in vari modi, operando cioè congiunzioni e divisioni che, avvicinando o allontanando materialmente i termini al livello della λέξις, ne avvicinano o ne allontanano anche i significati connessi ai ruoli sintattici, mutando quindi il senso complessivo della frase, che è, come s'è detto sopra, materialmente testimoniato dalla dislocazione dei termini nella proposizione. In ciò consiste l'essere παρά τὴν λέξιν di questi paralogismi e in ciò consiste anche l'apparenza del loro concludere: passando dalla premessa concessa alla conclusione, viene in vario modo mutata la dislocazione dei termini e così, in base a quanto detto sopra sulle conseguenze di questo tipo di variazione, si giunge ad avere, nella conclusione, un senso complessivo estraneo a quello che aveva permesso la concessione della premessa, che, pertanto, fa sì che tra premessa e conclusione ci sia un legame soltanto apparente, e infatti nella conclusione si esplicita il modo scorretto del sofista di intendere la premessa, cioè il modo in cui ha pensato, proponendola, di sfruttarne la λέξις. Ma passiamo agli esempi di σύνθεσις proposti da Aristotele. I primi due (166a23-30) possono considerarsi sostanzialmente identici quanto alla struttura, e possono forse essere ricostruiti nel modo seguente: per quanto riguarda il primo, alla domanda, che potrebbe essere Σωκράτης καθήμενος δύναται βαδίζειν; segue la conclusione per cui Σωκράτης δύναται βαδίζειν καθήμενος. Come si può notare, nella domanda si chiede se Socrate, stando seduto, ha la capacità di camminare, mentre, una volta ottenuto l'assenso, nella conclusione, dopo aver operato la σύνθεσις di καθήμενος e βαδίζειν, si afferma che Socrate ha la capacità di camminare stando seduto. Nel secondo esempio la struttura è la stessa anche se cambiano i termini: Σωκράτης μὴ γράφων δύναται γράφειν; Σωκράτης ἄρα δύναται γράφειν μὴ γράφων. Si può notare, secondo quanto detto nella parte precedente della nota, che in questi casi non si fa leva né sui significati né sulle funzioni sintattiche, ma sono proprio gli spostamenti di καθήμενος e μὴ γράφων e le loro unioni indebite (συνθέσεις) rispettivamente con βαδίζειν e γράφειν che mutano i significati delle proposizioni e creano l'apparenza del concludere. Per quanto riguarda l'esempio di 166a30-31,

va notata, relativamente al testo, la scelta di Ross di leggere, dopo *ἑλίπερ* di 166a30, *μανθάνει* anziché *ἐμάνθανεν*, che è invece la scelta fatta da tutti gli altri interpreti, fra i quali spicca Pacius, come, pur criticandolo, giustamente nota Colli, che peraltro sembra conoscerne l'opinione solo attraverso Tricot, il quale - anche se espunge, seguendo Pickard-Cambridge, l' *ἄ ἐπίσταται* di 166a31 - la condivide pienamente e la riporta per esteso nel suo commento. Pacius propone quanto segue: *Qui literas scit nunc didicit eas, atqui Socrates scit literas, ergo eas nunc didicit*. La difficoltà di questa interpretazione consiste nel fatto che la sua conclusione presenta il verbo coniugato secondo il tempo passato (*didicit*) mentre la conclusione nel testo di Aristotele è formulata per mezzo del presente *μανθάνει*, la cui presenza nel testo, d'altro canto, nessuno discute. Mantenendo il testo di Ross, è possibile proporre, non senza una certa titubanza, la seguente interpretazione: la prima domanda è *μανθάνει ἄ ἐπίσταται* e cioè *ciò che uno conosce, lo impara ?* Qui il presente di *μανθάνειν*, inteso come *imparare*, *apprendere*, può suggerire di intendere *ἐπίσταμαι* non come il conoscere che è possesso consolidato di un patrimonio scientifico, ma come il conoscere che è ciò in cui si risolve l'imparare senza distinguersene radicalmente, perché l'imparare è veramente tale *nel momento in cui* si muta in conoscere, per cui *si viene a sapere*. Ponendo la domanda in questo modo è possibile quindi far sì che l'interlocutore dia una risposta affermativa. La seconda domanda è *γράμματα ἄ νῦν ἐπίσταται μανθάνει;* (*le lettere che uno conosce ora, le impara ?*): qui è il *νῦν*, contiguo a *ἐπίσταται*, che permette ancora di intendere questo verbo nel senso detto sopra e quindi può ancora esserci, per gli stessi motivi, risposta affermativa. La conclusione la si raggiunge attraverso una *σύνθεσις*, e cioè enunciando così: *μανθάνει νῦν γράμματα ἄ ἐπίσταται*, cioè scomponendo e ricomponendo la frase, che ha esattamente gli stessi termini, ma, con una disposizione diversa, fa cambiare significato ai termini stessi, infatti il *μανθάνει* e il *νῦν*, allontanati da *ἐπίσταται* e uniti (*σύνθεσις*) tra loro, tolgono a (si potrebbe dire *allontanano da*) *ἐπίσταται* il significato che aveva permesso la concessione delle premesse, lasciandogli il significato di possesso stabile, definitivo, costituito dal sapere, che va in contraddizione con l'idea dell'apprendere ora (*μανθάνει νῦν*): cioè la cui conoscenza si possiede nel senso detto ora (*ἐπίσταμαι*) *non* lo si apprende, ma lo si è già appreso. In relazione all'ultimo esempio di *σύνθεσις*, in 166a31-32, in assenza di interpretazioni veramente soddisfacenti, capaci di renderne il senso *παρὰ τὴν λέξιν* (cfr. ad es. Tricot, che, come nota Colli, si riferisce impropriamente a Platone, *Euthyd.*, 294a, e altrettanto impropriamente si riferisce a *Diog. Laert.*, VII in relazione a Ebulide e Diodoro Crono), si può proporre la seguente ipotesi: alla domanda *δύναται φέρειν ἓν δυνάμενος πολλὰ φέρειν;* che, facendosi guidare dai valori semantici dei termini, va intesa nel senso per cui chi è capace di portare molte cose può portarne una sola, e che quindi può ottenere risposta affermativa, si fa seguire la conclusione per cui *φέρειν ἓν δυνάμενος δύναται πολλὰ φέρειν*, ottenuta, mantenendo inalterati i termini e mutandone la dislocazione con la *σύνθεσις* di *δύναται* e *πολλὰ φέρειν*, come se la domanda fosse stata da intendere così: *πῶς (δύναται) chi è capace di portare una cosa*

(φέρειν ἐν δυνάμενος) *portare molte cose*? La σύνθεσις operata nella conclusione mette in luce la lettura che il sofista fa della domanda da lui stesso posta e come egli sfrutti la λέξις in contrasto con il corretto senso fornito dai valori semantici. Il primo esempio di διαίρεσις, in 166a33-34, non sembra felicemente scelto da Aristotele, perché il dividere sofistico che in esso si propone non sembra operato παρὰ τὴν λέξιν, ma piuttosto a livello concettuale, dato che riferire singolarmente δύο e τρία a πέντε (il cinque è due e tre, e quindi il cinque è pari e dispari) costituisce un'operazione che smembra una somma, e quindi fraintende un concetto, senza però che ciò abbia rilievo sull'aspetto della λέξις preso in considerazione dai procedimenti di σύνθεσις e διαίρεσις, e cioè la manipolazione della dislocazione dei termini per suggerire significati diversi per la frase, che infatti in questo caso non può essere manipolata in alcun modo, perché la sua costruzione non può essere diversa, a meno di non voler considerare come aspetto παρὰ τὴν λέξιν, che comunque sarebbe fuori luogo qui, una polivocità semantica del καί che connette δύο a τρία. L'idea che caratterizza l'esempio di 166a34-35 (che potrebbe considerarsi anche la prosecuzione del precedente) cioè quella per cui τὸ μείζον ἴσον, sfruttando ancora l'idea della somma (poiché cinque è tre e due, in quanto tre è maggiore di due e in quanto due è uguale a due, allora il maggiore è uguale), presenta difficoltà analoghe, quanto al suo essere παρὰ τὴν λέξιν, rispetto a quelle esposte per l'esempio precedente. Quanto agli esempi successivi, 166a35-38, va notato, nell'ambito della breve considerazione che li introduce, che a διαιρέω viene opposto συγκεῖμαι e non συντίθημι, proprio perché qui Aristotele vuole proporre un esempio di quel procedimento scorretto che è la διαίρεσις, alla quale *non* si oppone quell'altro procedimento scorretto che in questo contesto è indicato da συντίθημι, ma l'atto di unire correttamente indicato da συγκεῖμαι. Per quanto riguarda il primo esempio, 166a36-37, non sembra accettabile l'idea, proposta in forma dubitativa da Pacius e poi ripresa da Waitz e Tricot, per cui si tratterebbe di una citazione da Menandro, ipotizzabile sulla base di Terenzio, *Andria*, I, 1, 10 (*feci e servo ut esses libertus mihi*): c'è un'evidente sfasatura cronologica, per cui non appare possibile che Aristotele citi Menandro, e comunque, anche a prescindere da questo aspetto, il verso latino in questione, anche nell'ipotesi che si tratti di una traduzione letterale da Menandro, non presenta, come del resto già notava Pacius, le caratteristiche funzionali al prodursi in esso di una διαίρεσις quale quella di cui si occupa Aristotele in questo capitolo. Avere il contesto, per intendere la funzione di esempio di questo verso, sarebbe però molto importante, infatti, posto che il punto focale sia il rapporto fra δοῦλον e ὄντ', in realtà nessuna delle due interpretazioni possibili sulla base dell'unione o della divisione di questi due termini comporta necessariamente il falso o l'assurdo. Se si intende dividendo si ha (1) *io ti ho fatto, mentre eri libero, schiavo*, mentre se si intende unendo si ha (2) *io ti ho fatto, da schiavo che eri, libero*. Entrambe queste proposizioni possono essere vere, infatti la (1) è vera nel contesto di un colloquio fra un vincitore e un vinto, mentre la (2) è vera nel contesto di un colloquio fra un padrone e un liberto. Ora, poiché questo dovrebbe essere un esempio di διαίρεσις, cioè di divisione illecita di due termini, è possibile ritenere che il suo senso sia quello rappresentato

dalla (1) nel contesto che rende vera la (2). Solo in questo modo si ha un dividere che è una διαίρεσις nel senso proposto qui nei *Soph. el.* da Aristotele, e questo vale anche per l'unire, infatti le proposizioni (1) e (2), se poste nei contesti che le rendono vere, sono solo prodotti di unione e divisione di termini, non di vere σύνθεσις e διαίρεσις. D'altro canto, l'essere παρά τὴν λέξιν delle operazioni che si possono compiere su questo verso è testimoniato dalla possibilità di scomporlo e ricomporlo a seconda dell'interpretazione che se ne dà. A proposito dell'ultimo esempio, 166a37-38, si tratta di un verso non meno difficile, quanto alla sua attribuzione, del precedente (cfr. in questo senso Bonitz, che lo definisce *incerti poetae*), ma più semplice quanto alla comprensione della sua funzionalità a illustrare la διαίρεσις, perché la separazione di ἀνδρῶν da ἑκατόν si configura come διαίρεσις proprio perché è impossibile nella misura in cui ἀνδρῶν, dopo essere stato separato da ἑκατόν, non può venir connesso a πεντήκοντα, con la creazione di una proposizione falsa (di cinquanta uomini non si può lasciarne cento, mentre è possibile lasciarne cinquanta avendone trovati cento) il cui senso può essere evidenziato, come quello dell'alternativa possibile, con opportuni mutamenti al livello della λέξις. Ma proprio l'analisi di quest'ultimo esempio può fornire lo spunto per alcune considerazioni, piuttosto problematiche, in merito ai rapporti fra i due procedimenti finora illustrati di σύνθεσις e διαίρεσις. Vi è una certa complessità: il carattere erroneo (cioè apportatore di assurdità, paradosso o falsità) della divisione, e quindi ciò che ne fa effettivamente una διαίρεσις, consiste in sostanza nel fatto che il termine diviso da ciò a cui doveva rimanere congiunto va a congiungersi con ciò a cui non si dovrebbe congiungere. E' in realtà questa conseguenza ciò che sancisce l'impossibilità della divisione e quindi il suo carattere sofistico, qualora venga operata. Si ha διαίρεσις dunque quando il dividere comporta *necessariamente* una congiunzione erronea, cioè una σύνθεσις. Non può essere altrimenti: se infatti la σύνθεσις non è necessaria, allora il dividere può non essere erroneo e dunque quando vi sono più congiunzioni possibili si ha σύνθεσις perché l'errore non consiste tanto nel dividere quanto nella scelta del termine a cui congiungere il termine diviso. A questo punto c'è da chiedersi quanto siano distinguibili i due procedimenti. Prendiamo infatti l'ultimo esempio: è chiaro che dividere ἀνδρῶν da ἑκατόν è un'operazione erronea, ma l'erroneità nasce dal fatto che poi si congiunge ἀνδρῶν a πεντήκοντα, il che costituisce una σύνθεσις nel contesto di questa frase, proprio perché si tratta di un unire che porta la frase ad avere un significato impossibile, ma questa σύνθεσις è inevitabile, perché non c'è un altro termine oltre a πεντήκοντα a cui unire ἀνδρῶν per rendere la frase falsa, ma non insignificante. Questa situazione, lasciando perdere gli esempi di 166a33-35 a causa del loro problematico carattere παρά τὴν λέξιν, sembra riguardare anche l'esempio precedente (ἐγὼ σ' ἔθηκα. . .) a quello ora analizzato. La διαίρεσις è dunque una forma di σύνθεσις? La distinzione netta proposta da Aristotele fra questi due procedimenti è dunque un po' debole? A favore di questa ipotesi si può considerare il fatto che, osservati dal punto di vista problematico proposto finora, anche gli esempi di σύνθεσις di 166a22-32 non sarebbero esempi di σύνθεσις più di

quanto non lo siano di διαίρεσις. Per ulteriori approfondimenti, cfr. *infra*, cap. 20 e note relative.

18) **166b1-3**. Si è tradotto qui con *accentazione* il termine προσφδία, al cui proposito però bisogna tener presente, seguendo i suggerimenti del Bonitz, che con esso Aristotele non intende riferirsi soltanto all'accento, ma anche alla quantità e allo spirito (cfr. a questo proposito anche quanto afferma già Valgimigli annotando la sua traduzione della *Poetica*, Laterza, Bari 1934², p. 193). La προσφδία è un altro aspetto peculiare della λέξις, operando sul quale è possibile, a certe condizioni, ottenere dei mutamenti relativi ai significati, sia per il singolo termine sia, conseguentemente, per tutta la proposizione in cui il termine è inserito. Il mutamento di pronuncia, che negli scritti può essere simboleggiato dal mutamento dello spirito e/o dell'accento, muta radicalmente la semantica e anche la funzione sintattica del singolo termine, che, quindi, dopo questo mutamento *non è più* lo stesso termine (cfr. *infra*, cap. 20, 177b1-9 e nota relativa) così come, e lo si è visto, la proposizione non è più la stessa quando in essa viene operata la σύνθεσις o la διαίρεσις. Non si ha a che fare, dunque, con alcun tipo di polivocità: infatti, se la pronuncia è corretta e se la grafia è completa, si può avere il riscontro *materiale* della diversità dei due termini, e anzi si può dire che questo tipo di argomentazione sofistica può proporsi proprio sulla base di un'incompletezza di questi aspetti della λέξις. A questo proposito va notata l'osservazione che Aristotele fa in 166b1-3: questa utilizzazione della προσφδία è più facile negli scritti che nelle discussioni verbali, infatti in queste ultime una pronuncia costantemente corretta elimina in buona parte o del tutto la possibilità dell'artificio, mentre negli scritti, non essendo ai tempi di Aristotele ancora molto diffuso l'uso di porre i segni indicativi della pronuncia (anche se era in corso qualche cambiamento in questo senso, cfr. *infra*, cap. 20, 177b6), la possibilità di attuare argomentazioni sofistiche παρὰ τὴν προσφδίαν era maggiore, offrendosi tutte le volte in cui i termini adatti alla creazione di un'argomentazione apparente comparivano scritti senza accenti e spiriti. Poiché gli esempi che seguono (cfr. *infra*, 166b3-9 e note relative, nn. 19 e 20), come si vedrà, non si configurano come vere e proprie argomentazioni, per un esempio più esauriente da questo punto di vista, cfr. *infra*, cap. 21, 177b37-178a3.

19) **166b3-6**. La citazione omerica da cui è costituito l'esempio si riferisce a *Il. XXIII*, 328 e, per poterne discutere, conviene riportare il contesto in cui è inserita:

ἔστηκε ξύλον αὔον, ὅσον τ' ὄργυι', ὑπὲρ αἴης

ἢ δρυὸς ἢ πεύκης · τὸ μὲν οὐ καταπυθῆται ὄμβρῳ

λαε δὲ τοῦ ἐκάτερθεν ἐρηρέδαται δύο λευκῶ'. . . per il cui significato complessivo cfr. la traduzione di R. Calzecchi Onesti (Einaudi, Torino 1950): " un tronco secco s'innalza quanto è un braccio da terra, sia quercia o pino, e non marcisce alla pioggia: due sassi bianchi di qua e di là vi si appoggiano . . . ". Ci è dato sapere chi erano coloro (ἔνιοι, 166b3) che correggevano il testo di Omero per difendere il poeta dall'accusa di essersi espresso

assurdamente. Infatti in *Poet.* 25, 1461a21-23 Aristotele usa per la προσφδία proprio questo stesso esempio e il seguente (cfr. *infra*, nota n. 20), anche se proposti nell'ordine inverso, attribuendo però, a differenza di quanto fa qui nei *Soph. el.*, la paternità delle correzioni a Ippia di Taso, il quale, dato ἔνιοι di 166b3, aveva qualche seguace, ma sul quale non ci è rimasta alcuna notizia, se non quella, riferibile a lui però solo ipoteticamente, che ci viene da Lisia (XIII, 54), per cui egli sarebbe una delle vittime dei Trenta tiranni. L'interpretazione più seguita è quella che viene proposta da Ps. Alex. (32, 19-34, 2), il quale, per risolvere il problema costituito da questa citazione omerica, fa riferimento proprio a *Poet.* 25, 1461a21-23 e ipotizza che nel testo omerico non ci fosse οὐ (*e non, né*), ma piuttosto οὗ (*ne, di cui*), per cui a suo avviso l'emistichio veniva a significare "parte del quale marcisce alla pioggia", come se, sosterebbero secondo Ps. Alex. i critici di Omero (τοὺς ἐλέγχοντας, 166b4), di un tronco una parte marcisse e l'altra (τὸ δέ . . .) no, il che è assurdo. A questi critici, secondo Ps. Alex., Ippia di Taso risponde μὴ περισπωμένως ἀναγιγνώσκω τὸ οὐ ἀλλ' ἀποφατικῶς. ὅπερ αὐτὸς ὀξύτερον εἶρηκεν (33, 27-28), cioè leggendo non οὐ con l'accento circonflesso (περισπωμένως), ma secondo la grafia con cui si scrive il negativo (ἀποφατικῶς), e cioè οὐ, a cui andrebbe riferito, secondo Ps. Alex., l'aggettivo ὀξύτερον, con cui Aristotele indica in 166b6 la scelta prosodica fatta da Ippia di Taso e dai difensori di Omero correggendone il testo. Questa interpretazione è parsa problematica, soprattutto in relazione al significato di ὀξύτερον e alla sua riferibilità a οὐ, vocabolo disaccentato: Ps. Alex. non giustifica in realtà il fatto di connettere ὀξύτερον a οὐ inteso ἀποφατικῶς, limitandosi a contrapporlo all'οὐ inteso περισπωμένως, quasi che ὀξύτερον fosse dunque, proprio per contrapposizione, sinonimo di ὀξύτωνος. La difficoltà è sentita già da Valgimigli (*op. cit.*, p. 194, nota n. 1), il quale commenta: "Più acuto, ὀξύτερον, è l'equivalente di ὀξύτωνος? Così sembra; e anche sembra che la negativa οὐ fosse un tempo accentata", ma è sentita ancor di più da Gallavotti (*op. cit.*, pp. 206-208), il quale, a differenza di Valgimigli, propone un'interpretazione alternativa, diversa da quella di Margoliouth, citato invece problematicamente da Valgimigli (cfr. D. S. Margoliouth, *The Poetics of Aristotle, transl. from Gr. into Engl. and from Arabic into Latin, with a rev. text, intr., comm., and onomasticon*, London, 1911, p. 52), ma tale da arrivare allo stesso risultato, e cioè all'affermazione per cui non è οὐ la parola corretta nella προσφδία da Ippia di Taso in οὐ, ma viceversa. Secondo Gallavotti i critici di Omero affermavano che è impossibile (in ciò consisterebbe l'ἀτοπον di 166b4) che nella Troade un tronco non (οὐ) marcisca alla pioggia e, a differenza di quanto afferma Ps. Alex., Ippia di Taso avrebbe difeso Omero leggendo οὐ, dando all'emistichio un senso per cui "il tronco (τὸ μὲν) del quale (οὐ) - sott. *albero*, lo ξύλον del verso precedente - marcisce alla pioggia". Da questo punto di vista l'ὀξύτερον di 166b6 significherebbe *con intonazione più alta*, quella, appunto, di οὐ, più alta rispetto a quella bassa del monosillabo disaccentato οὐ (cfr. *op. cit.*, p. 208). Si è voluto, nello spazio ristretto di una nota, considerare sommariamente l'interpretazione tradizionale, a suo modo problematica e in vario modo sostenuta (cfr. ad es. l'opinione di Rostagni in Aristotele,

Poetica, intr. testo e commento di A. Rostagni, Chiantore, Torino 1945², pp. 162-163), e quella che vi si oppone con maggior forza, ritenendo di poter propendere per quest'ultima, per un motivo, però, che nessuno, né colui che la propone né i sostenitori dell'altra, ha mostrato di notare: si tratta solo di un'ipotesi, ma forse vale la pena di osservare che l'Ippia di Taso della *Poetica* molto probabilmente deve la sua presenza nei *Soph. el.* al fatto di aver sbagliato, perché nei *Soph. el.* gli esempi sono soprattutto esempi di inganni o di errori (cfr. anche *infra*, cap. 21, dove questa tematica è ripresa). Ora, nella tradizione omerica, come noto, la presenza di οὐ in *Il.* XXIII, 328 è indiscussa, e non c'è alcun motivo concreto per pensare che non fosse tale anche ai tempi di Aristotele. Pertanto, se, per difendere Omero, Ippia ha avuto l'idea di mutare il suo testo, è il testo con οὐ che ha mutato, verosimilmente, come ci suggerisce Gallavotti, inserendo in esso οὐ̂, la cui sostituzione con οὐ da parte di Ippia, ipotizzata nell'interpretazione di Alessandro, portando al testo corretto da tutti accettato, sarebbe stata invece da parte di Ippia stesso un valido contributo alla costituzione del testo omerico, davvero poco idoneo a entrare nei *Soph. el.* come esempio di sofisma *παρὰ τὴν προσῳδίαν*. Da questo punto di vista, bisogna supporre che la presenza delle soluzioni di Ippia in *Poet.*, 25 sia dovuta al fatto che esse costituiscono esempi di un metodo solutorio, e non esempi di soluzioni corrette, e sembra non esservi alcunché capace di rendere del tutto improponibile questa supposizione, finora comunque mai presa in considerazione. Cfr. in questo senso, ad es., Waitz: *Notandum est autem quod utriusque loci veram lectionem accentu mutato primus restituisse traditur Hippias Thasius (v. 1461a22)*.

20) **166b6-8**. Questo secondo esempio è costituito da un emistichio omerico, δίδομεν δέ οἱ εὐχος ἀρέσθαι, a cui Aristotele assegna nel testo dell'*Iliade* una collocazione che non coincide con quella assegnatagli dalla tradizione del testo a noi nota. Infatti, Aristotele lo riferisce all'episodio del sogno di Agamennone e molto verosimilmente (cfr. Valgimigli, *op. cit.*, pp. 193-194, ma anche Gallavotti, *op. cit.*, pp. 205-206) lo colloca in *Il.* II, 15 - a conclusione del discorso che Zeus fa al sogno, inviandolo ad Agamennone - dove la nostra tradizione colloca invece l'emistichio Τρώεσσι δὲ κήδε' ἐφήπται, collocando invece l'altro in *Il.* XXI, 297, con τοῖ in luogo di οἱ, a conclusione del breve discorso che Poseidone fa (direttamente: ciò spiega il τοῖ) ad Achille, promettendogli, appunto, gloria a spese dei Troiani. Dato il contesto, sembra difficile pensare a una citazione erronea (cfr. Valgimigli, *op. cit.*, p. 206), e appare invece più probabile che si tratti di una variante presente nel testo omerico in circolazione ai tempi di Aristotele. L'elemento di cui tener conto è il seguente: Zeus parlando al sogno gli ingiunge di andare a ingannare Agamennone, e l'emistichio che Aristotele colloca al v. 15 non fa che accentuare questa situazione, dalla quale parte Ippia di Taso, prendendo in considerazione, secondo Ps. Alex. (cfr. 34, 2-35, 8), le critiche mosse a Omero (cfr. ad es. Platone, *Resp.*, II, 383a) per il fatto di aver attribuito un'azione immorale, un inganno, proprio a Zeus. Volendo salvare Omero da questa accusa di irriverenza, Ippia suggerisce di leggere, spostando l'accento, anziché δίδομεν (*concediamo*), διδόμεν (infinito

omerico con valore imperativo, che significa *concedi*): in questo modo, secondo Ippia, il testo permetterebbe di intendere che non è Zeus a mentire direttamente, ma il sogno, e così Omero sarebbe salvo dalle accuse mossegli. Giustamente Galavotti rileva (*op. cit.*, p. 206) che questa soluzione di Ippia è del tutto inefficace, perché mutare il significato di questo emistichio con un mutamento di προσφδία non toglie alcunché al carattere ingannevole dell'invio del sogno ad Agamennone da parte di Zeus, la cui mendacità non viene eliminata da questo ritocco, che quindi non salva Omero dalle accuse rivoltegli. Per dare sensatezza all'intervento prosodico di Ippia, Gallavotti poi avanza una spiegazione che presuppone che δίδομεν δέ οἱ εὖχος ἀρέσθαι, che ha sostituito Τρώεσσι δὲ κήδε' ἐφήπται al v. 15, lo debba sostituire anche nell'altro luogo in cui esso compare, e cioè al v. 32, stando nel quale sarebbe seguito al v. 33 da un ἐκ Διός che rende inevitabile tradurre con *ti concedo di ottenere gloria da parte di Zeus*, espressione con la quale il sogno si rivolge ad Agamennone e nei confronti della quale è in coerenza, detto prima da Zeus al sogno, διδόμεν οἱ (*concedigli*) più che δίδομεν οἱ (*gli concediamo*). La soluzione ora ricordata presenta almeno una difficoltà, e cioè il presupposto della presenza nel v. 32 dell'emistichio che Aristotele pone al v. 15, che, per quanto sensatamente ipotizzabile, non ha un autentico fondamento. Al di là di questo, si può accettare la soluzione di Ps. Alex. sopra ricordata, proprio perché, anche se non erano queste le intenzioni di Ps. Alex., mette in evidenza un intervento di Ippia sul testo di Omero inadeguato e per niente risolutivo: non bisogna cercare di dare all'intervento di Ippia un'efficacia che probabilmente non aveva perché, se Aristotele lo fa entrare nei *Soph. el.* come esempio, è proprio perché si tratta di un errore, come s'è già rilevato a proposito dell'altra citazione omerica, a cui s'è riferita la nota precedente.

21) **166b10-19**. Per quanto riguarda il testo, con *forma della dizione* si è tradotta l'espressione aristotelica σχῆμα τῆς λέξεως. In primo luogo è sul termine σχῆμα che a questo punto va concentrata l'attenzione. La sua traduzione con *forma* appare preferibile, tenendo conto dei suggerimenti del Bonitz, il quale, dopo aver indicato un primo significato, più specifico (*figura, veluti geometrica*), ci spiega che *inde σχῆμα omnino formam formaeque rationem et varietatem significat*. Qui per σχῆμα, in riferimento alla λέξις, bisogna intendere la proiezione al livello della λέξις stessa di quelle forme fondamentali del proporsi di tutto ciò che fa parte della realtà, cioè dei modi di essere o dei modi dell'essere, che costituiscono in linea di massima l'oggetto dell'analisi logico-ontologica che Aristotele svolge nelle *Categorie*, in relazione alle quali in generale va posto il riferimento di 166b14, ὡς διήρηται πρότερον, che comunque può essere collegato anche a *Top. I 9*, anche se né all'interno delle *Categorie* né all'interno del luogo citato dei *Topici* è possibile trovare una trattazione della distinzione θῆλυ, ἀρρεν, μεταξύ (cfr. a questo proposito *infra*, cap. 14 e cap. 32), che comunque, pur non essendo fatta rientrare nell'ambito dei γένη τῶν κατηγοριῶν, costituisce la casistica esaustiva dei generi - femminile, maschile, neutro - che sono forme distintive e costitutive, a cui si riconducono tutti gli oggetti designabili al livello

linguistico per mezzo di quei sostantivi che infatti, nella loro dimensione di termini, cioè in ambito grammaticale, sono suddivisi nello stesso modo (cfr. *Poet.* 21, 1458a8-17, ma anche *Rhet.* III 5, 1407b6-8). E' notevole poi la presenza in questo contesto (166b11) di ἔρμηνεύειν, che si è pensato di tradurre con *esprimere*, poiché, nella sua stretta connessione con la λέξις, qui esplicitamente proposta, sembra indicare proprio l'operazione con cui i πράγματα, colti e pensati, sono, per così dire, tradotti in ὀνόματα, e quindi l'atto con cui la realtà viene ricostituita nel linguaggio attraverso la semanticità dei termini e le forme del loro connettersi. A questo proposito, non in relazione a ἔρμηνεύειν, ma comunque per il sostantivo che vi si connette, ἔρμηνεία, che, come noto, dà il titolo al secondo trattato dell'*Organon* (con un significato forse più ristretto, ma comunque coerente con quello finora qui attribuito a ἔρμηνεύειν, tanto che Colli, nel tradurlo in quanto titolo del trattato in questione, usa appunto *espressione*) cfr. anche *Poet.* 6, 1450b16, nel cui ambito ἔρμηνεία sta con la λέξις nello stesso rapporto, descritto sopra, in cui con essa sta qui nei *Soph. el.* ἔρμηνεύειν. E' proprio nel contesto dell'espressione della realtà per mezzo della λέξις e dei suoi σχήματα che si può verificare il fatto che tra questi σχήματα e le forme del proporsi della realtà possa esservi una corrispondenza imperfetta, o comunque tale da manifestare solo attraverso qualche mediazione la sua sostanziale adeguatezza. E' questa la situazione che offre al sofista lo spunto per la sua azione in questo passo analizzata. L'esempio proposto da Aristotele può risultare utile per comprendere quali problemi possono nascere da situazioni del tipo ora descritto: il verbo ὑγιαίνειν possiede lo stesso σχῆμα di τέμνειν e di οἰκοδομεῖν, cioè la forma attiva, il cui compito è di indicare un'azione (cfr. *Cat.* 4, 2a3-4 e 9, 11b1-8), ma, mentre τέμνειν e οἰκοδομεῖν, che significano rispettivamente *tagliare* e *costruire*, effettivamente indicano un agire, ὑγιαίνειν, che significa *star bene, essere in salute*, non indica, secondo l'analisi di Aristotele, un agire, ma piuttosto una qualità, intesa quasi come uno stato, un modo di essere (cfr. *Cat.* 8, e in part. 8b35 - 9a1): a parità di σχῆμα λέξεως, quindi, questi verbi indicano realtà categorialmente diverse. Aristotele si limita qui a dare queste indicazioni; un approfondimento maggiore verrà da lui proposto al momento di esporre le soluzioni relative ai sillogismi apparenti che si sviluppano da situazioni quali quella ora descritta: cfr. *infra*, cap. 22 e note relative.

22) **166b20-27.** Indicazione sommaria relativa al contenuto del capitolo successivo, con il quale si passa dalle argomentazioni sofistiche παρὰ τὴν λέξιν, *in dictione*, a quelle ἔξω τῆς λέξεως, *extra dictionem*. Si possono fare alcune osservazioni terminologiche: le argomentazioni apparenti *in dictione* vengono indicate qui col termine ἐλέγχοι, con omesso, perché sottinteso, l'aggettivo φαινόμενοι, mentre quelle *extra dictionem* vengono indicate col termine παραλογισμοί. Visto che l'essere *in dictione* ed *extra dictionem* sono proposti da Aristotele in questo testo (cfr. *supra*, 165b23) come τρόποι dell'ἐλέγχειν (naturalmente da intendersi come apparente), sembra che i due termini qui si debbano intendere come equivalenti, come, di conseguenza, sostanzialmente equivalenti sembrano doversi intendere in

questo contesto anche τόπος e εἶδος, da considerare come termini indicanti nello stesso modo le partizioni interne a ciascuno dei due τρόποι, con la conseguente possibilità tanto di considerare questo fatto come un indebolimento della nozione di εἶδος quanto di considerarlo come un rafforzamento della nozione di τόπος (a proposito di τόπος nel contesto dei *Soph. el.* cfr. comunque *supra*, cap. 1, 165a5 e nota relativa). Quanto ai singoli elementi dell'elenco recato qui in 166b20-27, sia per le scelte di traduzione che vi si connettono sia per le riflessioni interpretative alle quali essi danno spunto, cfr. le note del capitolo successivo.

Note al capitolo 5.

1) **166b28-36.** Aristotele qui, in 166b28-32, indica ciò in cui consiste il fondamento delle argomentazioni sofistiche *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, indicate qui come *παραλογισμοί* (166b28), le prime, fra quelle ἔξω τῆς λέξεως messe in programma nella parte conclusiva del capitolo precedente, ad essere prese in considerazione. Non vi sono giustificazioni esplicite da parte di Aristotele per questa scelta, che è plausibile ritenere motivata dal fatto che, con la trattazione di questo paralogismo, viene preso in considerazione il nucleo più profondo della logica aristotelica, cioè la relazione fra soggetto e predicato nelle diverse modalità del suo proporsi, fra le quali quella dell'accidentalità nel suo distinguersi dalla sostanzialità, qui considerata, è certamente fondamentale, con conseguente carattere fondativo della sua trattazione - per quanto, dato il contesto, peculiarmente impostata - rispetto agli argomenti successivamente trattati all'interno del capitolo che qui si avvia. L'errore che sta alla base della *deceptio* in questione è individuato nel voler proporre come necessario ciò che non è necessario, e cioè che tutte le stesse cose - le stesse proprietà - appartengano (il verbo usato è ὑπάρκειν) in ogni caso (con lo ὁμοίως di 166b29 che, posto accanto allo ὀτιοῦν, sembra voler oltrepassare l'eshaustività quantitativa con un riferimento a una reale varietà di modi dell'appartenere, resi artificialmente omogenei) tanto all'oggetto (*πρᾶγμα*) quanto alla proprietà (qui *συμβεβηκός*, ma anche *κατηγορούμενον*) che ad esso inerisce. Cfr. a questo proposito Silvestro Mauro, che si esprime con notevole chiarezza: *Fallacia propter accidens fundatur in eo, quod supponimus omnia ea, quae dicuntur de subiecto, dici de omnibus, quae subiecto accidunt, et e converso omnia, quae dicuntur de accidente, dici de subiecto, cum id sit falsum*; concettualmente identica ma speculari nell'ordine espositivo la definizione proposta da Agostino Nifo (*Expositio*, p. 16): . . . *cum aliquis sophista existimat omne, quod praedicato inest, illud esse accipiendum & dicendum de subiecto, de quo revera non debet dici, vel e converso quod subiecto, putantur praedicato, unde dicit*. Per quanto riguarda la terminologia, è notevole in questo contesto la presenza di *πρᾶγμα*, termine del quale perlopiù Aristotele si serve per indicare i fatti intesi come oggetti e relazioni reali distinti dal λόγος che li rappresenta razionalmente (cfr. *De int.* 1, 16a7.), al quale però qui egli sembra imprimere una valenza più complessa, indicante anche un funzione logica, quella del soggetto della proposizione (in connessione significativa con la presenza di un verbo come *κατηγορέω*

in 166b31) e quindi, come suggerisce lo Ps. Alex. (37, 23), πρᾶγμα μὲν λέγων τὸ σύνθετον καὶ τὸ ὑποκείμενον, con σύνθετον a indicare *id quod compositum est a materia et forma vel a substantia et accidente* (Bonitz) e ὑποκείμενον il soggetto logico (cfr. *Cat.* 3, 1b10-12 o anche *An. pr.* I 28, 43b40). A proposito del concetto di ὑπάρκειν (verbo con cui Aristotele indica l'appartenere delle proprietà che a vario titolo costituiscono l'oggetto reale nella sua peculiare complessità di ente razionalmente analizzabile) e la possibilità di tradurlo con *appartenere*, cfr. A. Zadro, *Tempo ed enunciati nel De interpretatione di Aristotele*, Liviana, Padova, 1979, in modo particolare *parte II, cap. IV*, ma anche *supra, Introduzione*, paragrafo B3a. Quanto a συμβεβηκός, è stato notato che qui non si propone come termine tecnico indicante in senso stretto il predicato accidentale ma piuttosto come sinonimo di un termine come κατηγορούμενον: cfr. Dorion, p. 233, nota n. 57, ma anche Pacius (*nam verbum accidere hic late sumitur pro attribui, ut & aliis quibusdam locis*), nonché già Ps. Alex. (37, 24). Questa osservazione appare corretta, anche in considerazione della struttura degli esempi che Aristotele adduce in 166b32-36, ma comunque non sembra inopportuno, in questo contesto, tradurre συμβεβηκός con *accidente*, diversamente rispetto alla significativa traduzione di Colli, *determinazione in genere*, ma in accordo con una tradizione complessivamente unanime quale quella latina, che prende le mosse dalla *translatio Boethii*. In questo modo infatti viene rappresentata l'oggettiva oscillazione nell'uso, qui più generico, altrove più tecnico, del termine in questione. Quanto Aristotele afferma in 166b28-32 è stato oggetto di critica per la sua scarsa perspicuità, sentita come indicativa di un'insufficiente solidità concettuale: cfr. Dorion, p. 233, nota n. 58. Si tratta di un rilievo forse troppo severo. Per rendersi conto della sostanziale chiarezza delle parole di Aristotele è necessario però fare riferimento alla sua peculiare nozione della predicazione, complessa e articolata in quanto proposta come rappresentazione della forma, o meglio delle forme, della realtà, della quale possiede, quindi, nella sua veste di struttura logico linguistica, tutta la ricchezza e anche tutta la complessità, o perlomeno quella ricchezza e quella complessità che Aristotele in essa percepiva. E' infatti facendo riferimento alla predicazione accidentale, per lui ineludibile presenza logico-ontologica, che Aristotele, dopo aver descritto la fallacia (166b28-30), ne indica il fondamento (166b30-32). A proposito del concetto generale di accidente inteso come predicato che al soggetto può appartenere come non appartenere instaurando con esso un rapporto privo di necessità, cfr. *Metaph.*, E, 2-3, ma anche il contenuto generale di *Top.*, II-III nonché, per quanto riguarda invece il fondamento della regola relativa alle relazioni predicative proposta da Aristotele in 166b30-32, l'interessante osservazione che Aristotele propone in *Top.* V 4, 133a24-34 e anche, come suggerisce anche lo Ps. Alex. (cfr. 38, 26-27), *Cat.*, 5, 2a19-34, dove, dichiarando che gli elementi della definizione dell'accidente (τὸ ἐν ὑποκειμένῳ) non si predicano del soggetto, Aristotele implicitamente afferma che neppure gli elementi della definizione del soggetto si predicano dell'accidente, per cui, ad esempio, l'uomo può bensì dirsi bianco, ma l'uomo non può dirsi colore e il bianco non può dirsi animale. Il luogo di *Cat.*, 5 ora considerato (al quale, sempre secondo l'indicazione dello Ps.

Alex. sopra citata, va affiancato, per articolare ulteriormente il quadro concettuale, il già per altri versi citato *Cat.* 3, 1b10-12), comunque, non sembra proporre una norma ineludibile, poiché, riferendo, ad es. , *filosofo* a *Socrate*, e realizzando così una predicazione accidentale, sembra possibile riferire i predicati essenziali dell'accidente al soggetto: in questo caso però sono i predicati accidentali dell'accidente che non necessariamente si attribuiscono al soggetto, perché, ad es. , *cinico* o *peripatetico*, che appartengono accidentalmente a *filosofo*, non appartengono affatto a *Socrate*. La predicazione accidentale pertanto, osservata dai punti di vista ora indicati, sembra poter costituire in vari modi la base dell'affermazione di non necessità in cui consiste la regola di cui ci si sta occupando: cfr. inoltre in questo senso anche *Top.* II 4, 111a25-27, dove, riflettendo sulla predicazione del genere e notando che non è necessario che tutto ciò che appartiene al genere appartenga alla specie, Aristotele si riferisce a predicati come *quadrupede* o *piumato*, che appartengono ad *animale*, ma non a *uomo*, e che non sono predicati costitutivi dell'essenza di *animale*, visto che un animale può essere come non essere quadrupede o piumato: a interrompere la transitività predicativa è dunque, anche in questo ambito, la predicazione accidentale. Significativo dal punto di vista finora illustrato il ruolo della predicazione accidentale nell'esempio di 166b32-33, nel quale, come si può desumere dalla ricostruzione proposta sotto, *uomo*, che non è predicato accidentale, fa da termine medio di un sillogismo di prima figura che diventa in realtà erroneo non tanto per un'erronea disposizione dei termini quanto piuttosto a causa del predicato *diverso da Corisco*, attribuito in una delle due premesse a *uomo*, la cui natura di predicato relativo rivela il suo carattere accidentale (cfr. a questo proposito *Cat.* , 7) e la conseguente mancanza di necessità della sua relazione col soggetto di una proposizione che, comparando all'interno di una struttura sillogistica, ne vanifica il senso fondamentale, cioè l'indiscutibile necessità, sostituita sofisticamente in questo modo dalla sua mera apparenza. Dopo questo cenno al primo di essi, è utile aggiungere alcune considerazioni più ampie sugli esempi esplicativi adottati da Aristotele in 166b32-36, che sono stati oggetto di una notevole attenzione da parte di molti fra i principali interpreti greci e latini. Su questa linea si pone anche Dorion (cfr. pp. 233-237), il quale espone soprattutto i termini della discussione che su questo tema si è sviluppata recentemente, dalla quale sono emerse osservazioni relative alla presenza di elementi *in dictione* nella struttura degli esempi in questione, con conseguenti dubbi sulla loro reale congruità rispetto alla descrizione che Aristotele fa della natura del paralogismo che hanno la funzione di illustrare. Lo Ps. Alex. , 38, 11-16 e l'Anonym. , 10, 29-11, 5 (sul quale utilmente richiama l'attenzione Bonghi: cfr. pp. 563-564) leggono in modo simile questi esempi, analizzati attentamente da Tommaso, Egidio, Scoto, Ockham, Nifo. E' possibile utilizzare come punto di riferimento sufficientemente solido la ricostruzione che del primo esempio fa già lo Ps. Alex. (cfr. 38, 4-5), con la seconda premessa invertita rispetto al dettato letterale aristotelico (εἰ ὁ Κορίσκος ἕτερον ἀνθρώπου, 166b32) ma in armonia con il senso concettuale del luogo: ὁ Κορίσκος ἀνθρώπος, ὁ ἀνθρώπος ἕτερος Κορίσκου, ὁ Κορίσκος ἕτερος ἀνθρώπου. Questa ricostruzione è identica a quella dell'Anonym. , che infatti, come

lo Ps. Alex. , rivolge la sua attenzione verso i diversi ruoli categoriali che il concetto di uomo, indicato dal termine ἄνθρωπος, riveste nella prima e nella seconda premessa, senza far cenno qui a qualche forma di polivocità nella *dictio* del termine in questione. Secondo questa lettura del testo, infatti, nella prima premessa ἄνθρωπος indica ciò che Corisco è nella concretezza del suo essere sostanza individuale (nella terminologia dei due greci συγκατατεταγμένον), nella seconda invece indica la specie, che sussiste anche prima e dopo che Corisco esista (ἀκατάτακτον). Sia l'Anonym. , che comunque avverte in questo esempio qualche elemento problematico, proponendo altri esempi a suo avviso più chiari (σαφέστερα, 10, 37), sia lo Ps. Alex. (38, 14-16) mostrano di proporre la loro interpretazione come l'indicazione di una condizione strutturale dei paralogismi fondati sulla *fallacia accidentis*, perché, se il sofista vuol realizzare il paralogismo nei termini della descrizione di Aristotele, non può non proporre le due premesse recanti all'interno lo stesso predicato nei due diversi ruoli sopra indicati dai due interpreti. Il predicato di volta in volta in gioco, poi, può essere tanto generico o specifico (come ἄνθρωπος) quanto accidentale, come nel caso del cigno, che è un colore, perché è bianco e il bianco è un colore (cfr. Anonym. , 10, 37-11, 1). Queste osservazioni non sono prive di interesse: Tommaso infatti è portato a dire: *Et ideo quando est fallacia accidentis, semper est diversa acceptio medii* (*De fallaciis*, §679), facendo notare successivamente che *fallacia vero accidentis est deceptio proveniens ex eo quod aliquid significatur simile utrique eorum quae sunt aliquantulum per accidens unum. Ex quo patet quod in fallacia accidentis semper inveniuntur tres termini, sicut in syllogismo: quorum duo per accidens aliquo modo coniunguntur, qui quidem se habent sicut medium et minor extremitas; tertium vero quod assignatur utrique inesse, est maior extremitas. Causa vero apparentiae in hac fallacia est unitas quaedam et identitas eorum quae per accidens quodammodo coniunguntur; causa vero non existentiae est diversitas eorumdem: nam sicut dicit Philosophus in primo Elenchor. , fallacia accidentis fit ex eo quod aliquis non potest iudicare idem et diversum, unum et multa* (*ibid.* , §680). Diversa la posizione di Ockham, critico nei confronti dell'interpretazione ora illustrata (anche se sembra che il bersaglio diretto della sua critica sia Egidio: cfr. le indicazioni di Del Punta in *Expositio*, p. 50): *Et ideo nihil valet quod dicitur quod semper fallacia accidentis est ex variatione medii. Non plus enim variatur medium in fallacia accidentis, quando non est alia fallacia in dictione, quam variatur in optimo syllogismo; nam nulla potest ibi intelligi variatio nisi quia de pluribus praedicatur; sed frequenter in optimo syllogismo medium de pluribus praedicatur* (*Expositio*, p. 50). E' proprio Tommaso, però, che propone uno spunto di riflessione, che comunque non articola ampiamente, nella direzione di una possibile considerazione di elementi connessi alla *dictio* per leggere in tutti i loro aspetti questi paralogismi (*De fallaciis*, §684), riferendosi in particolare, e significativamente, data la situazione logica sopra illustrata, alla *fallacia ex figura dictionis*, che Aristotele, appunto, considera fra quelle παρὰ τὴν λέξιν (cfr. *supra*, cap. 4, 166b10-19). La suggestione di Tommaso, che sembra aver attratto la critica attenzione di Scoto (*Quaestiones*, XLI), è accolta da Ockham (*Expositio*, pp. 247-248) e anche da Egidio

(*Expositio*, p. 17), che così suscita il dissenso di Agostino Nifo (*Expositiones*, p. 17), il quale considera i paralogismi dell'accidente dotati di una natura logica chiaramente distinguibile e non riconducibile ad alcuna altra forma, legata o no alla *dictio*. L'idea per cui il primo esempio avrebbe una natura fondamentale *in dictione* sembra essere riproposta da Dorion (p. 235-236), che al suo riguardo, facendo riferimento ad ἄνθρωπος, parla di *ambiguïté*, termine da lui usato per indicare in generale la polivocità semantica. A proposito dei commentatori greci sopra citati dice quanto segue (p. 236): *Il semble que seul le respect dû à l'autorité d'Aristote ait empêché les commentateurs grecs d'affirmer que le paralogisme de l'accident était en fait un sophisme fondé sur une ambiguïté. Un seul commentateur, le Byzantin Nicéphorus Blemmydes (1197/98-c. 1272), a clairement suggéré d'interpréter le paralogisme de l'accident comme une variété de sophisme qui tient à l'ambiguïté.* Assumendo però, per così dire, un punto di vista aristotelico, questo rilievo nei confronti di Aristotele, che passa dall'analisi di un esempio alla valutazione complessiva del tipo di paralogismo, appare meno accettabile, visto che Aristotele stesso all'interno del capitolo dedicato alla soluzione di questi sillogismi apparenti (cfr. *infra*, cap. 24 *cit.*), prende in considerazione e critica una loro soluzione che è ritenuta erronea proprio perché fondata sul fatto di vedere il loro fondamento nella polivocità di uno dei termini recati al loro interno. Se si tiene conto di quanto detto finora, diventa particolarmente significativo l'esame del secondo esempio, anch'esso ricostruibile, per generale accordo, nel seguente modo: *Corisco è diverso da Socrate; Socrate è uomo, quindi Corisco è diverso da uomo.* Qui si può vedere che la struttura è la stessa, osservando il sussistere dello stesso errore concettuale, costituito dal ritenere che ciò che appartiene al predicato (qui a *diverso da Socrate*, o meglio a una sua parte, *Socrate*), cioè *uomo*, necessariamente stringa con esso identità, cioè sia ad esso sostituibile e quindi attribuibile a ciò a cui il predicato si attribuisce, per cui se a *Socrate* appartiene *uomo*, allora *diverso da Socrate* diventa *diverso da uomo* e come tale può essere attribuito a *Corisco*, a cui era attribuito *diverso da Socrate*. Qui gli errori sono quelli indicati da Aristotele, anche se da osservare in un contesto complicato dal tipo di operazione che viene compiuta su un predicato relativo quale *diverso da Socrate* (a questo proposito cfr. , come esempio di analisi dialettica di un predicato relativo e anche come spunto per una riflessione sul ruolo del relato all'interno del predicato relativo, il contenuto generale di *Top.* , III), mentre non vi sono aspetti *in dictione* a contribuire all'apparenza. Questo esempio, quindi, sembra confermare quanto afferma Aristotele nel luogo sopra citato del cap. 24 e segna la via di una corretta lettura, che è tale in quanto proposta da Aristotele stesso, di questo tipo di paralogismi.

2) **166b37-167a20.** La trattazione qui è svolta per mezzo di esempi, probabilmente ritenuti sufficienti sia per illustrare le possibili diverse forme assumibili dalle varie argomentazioni apparenti del tipo preso qui in considerazione sia per chiarire la distinzione, che sta alla loro base, fra la predicazione ἀπλῶς e la predicazione che tale non è. Infatti c'è soltanto, prima degli esempi, in 166b37-39, l'affermazione secondo la quale il sofista tende a

confondere i due tipi di predicazione, senza ulteriori chiarimenti sulla loro natura, che neppure il cap. 25, dedicato alla soluzione di queste argomentazioni apparenti, illustra con chiarezza, pur non limitandosi nella sua parte iniziale (cfr. 180a23-31) a proporre soltanto esemplificazioni. Peraltro, la distinzione di cui si tratta risulta piuttosto problematica, anche dal punto di vista strettamente terminologico. Infatti, esaminando comparativamente il luogo ora citato del cap. 25 e quello del cap. 5 a cui si riferisce la presente nota, si può osservare che si propone una connessione molto stretta, si direbbe quasi un'equivalenza, fra due termini come ἀπλῶς e κυρίως, che invece non si presenta nell'ambito delle indicazioni programmatiche che, come s'è visto, concludono il cap. 4, in 166b22-23, dove si può osservare soltanto la contrapposizione fra ἀπλῶς e μὴ ἀπλῶς. Il confronto tra i luoghi ora citati è significativo anche perché si vede che ciascuno di essi, per quanto riguarda i concetti che determinano e articolano il significato di μὴ ἀπλῶς e di μὴ κυρίως, presenta delle differenze rispetto agli altri. Sono molto simili 166b22-23 e 180a23-31 (πῶς nel secondo costituisce una variazione rispetto al ποτέ che si trova nel primo) mentre il luogo a cui si riferisce la presente nota si limita a πῆ, nel quale sembrano doversi considerare sinteticamente compresi gli altri concetti, proponendo però, nell'ambito delle esemplificazioni, un dire ἐν μέρει contrapposto all'affermare ἀπλῶς (166b38) e un εἶναί τι contrapposto all'εἶναι ἀπλῶς (167a2), che negli altri luoghi considerati non sono presenti, almeno esplicitamente. Questi sono gli elementi di fatto proposti dal testo dei *Soph. el.* in relazione a una distinzione concettuale che il sofista trova recata nel linguaggio ordinario - il che è provato, se non altro, dal fatto che il sofista può normalmente servirsene nel rivolgersi, anche se ingannevolmente, al suo interlocutore - utilizzandola ai suoi fini sfruttandone le virtualità apatetiche, ma che presenta un'altra caratteristica, che la differenzia da altre particolari situazioni enunciative di cui il sofista si serve, cioè quella di essere una distinzione che Aristotele stesso non solo osserva nella sua realtà di aspetto del linguaggio storico e nel suo essere sfruttata dai sofisti, ma che acquisisce anche come elemento vivo del suo pensiero, modificandone e articolandone la portata e il significato, e utilizzandola in modo molto notevole nella sua riflessione sulla natura delle possibili relazioni fra soggetto e predicato, sia ponendola a tema della sua ricerca sia usandola in più occasioni e in vario modo come strumento per sviluppare le sue riflessioni, come risulta non solo dai *Soph. el.*, ma anche da altre opere. Cfr. in questo senso, ad es., *An. post.* I 1, 71a24-b8 ma anche *De int.*, 11, 21a5-33, notevole, dal nostro punto di vista, soprattutto per le esemplificazioni, nonché *An. pr.* I 37 in particolare 49a9-10, dove Aristotele, riferendosi fra le altre cose anche al problema della distinzione fra la predicazione ἀπλῶς e la predicazione πῆ, affermando che ἐπισκεπτόν δὲ ταῦτα καὶ διοριστέον βέλτιον, per quanto riguarda, appunto, tale distinzione, sembra indirizzare proprio verso il luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota, il quale, anche se propone una trattazione costituita perlopiù da esempi, risulta essere, comunque, insieme con il cap. 25 nel suo insieme che ne costituisce un'appendice, l'unico luogo esplicitamente dedicato a una trattazione specifica del problema in questione, anche se, come già nella tradizione interpretativa è stato

notato, il problema del rapporto fra ciò che è e può dirsi ἀπλῶς e ciò che è ed è detto con varie forme di limitazione viene affrontato, sia pure in contesti diversi e in connessione con diverse questioni, anche all'interno dei *Topici* e del *De int.*. Infatti, a partire dallo Ps. Alex. (cfr. in part. 40, 13-18 e 41, 11-15), che lo prende in considerazione per primo, il fatto di tener conto di *De int.*, 11, 20b31-21a32 è comune fra i commentatori. Cfr. infatti ad es. Nifo (p. 17) che, dopo aver citato direttamente Ps. Alex., si riferisce esplicitamente al luogo del *De int.* in questione, ma cfr. anche Alberto Magno, Tommaso, Pietro Ispano, Scoto, Egidio e Ockham, i quali, pur senza farvi esplicito cenno, mostrano comunque di tenerne conto usando tutti, anche se in modo e misura diversi, gli stessi esempi esplicativi, palesemente tratti dal luogo in questione che, inoltre, proprio in base all'esemplificazione mostra la sua connessione stretta con *Soph. el.*, 5, 167a1 recando in 21a32-33 un esempio incentrato proprio sul concetto di δοξαστόν. Qualcosa di simile accade con *Top.* II 11, 115b3-35: cfr. infatti ad es. l'Anonym. che, pur senza una citazione diretta, vi si riferisce chiaramente, usando, come poi anche Pietro Ispano (p. 93), nel corso del commento (cfr. 12, 35-36) l'esemplificazione incentrata sul popolo tracico dei Triballi, che Aristotele usa proprio in *Top.* II 11, 115b22-24, ma cfr. anche Alberto Magno, il quale impostando il suo commento il nostro luogo chiama in causa esplicitamente il luogo dei *Topici* in questione (cfr. p. 866: . . . *praenotandum est, quod sicut dicit Arist. in secundo Topicorum.* . . .). E' interessante tenere presente, anche perché in qualche modo sintetizza gli apporti della tradizione interpretativa brevemente richiamati finora, l'asciutto inquadramento concettuale che viene proposto da Tommaso per la questione: "*Simpliciter*" autem hic dicitur quod nullo modo addito dicitur, ut cum dicitur: Socrates est albus, vel Socrates currit; "*secundum quid*" autem dicitur quod cum aliquo addito dicitur, ut: iste currit bene, vel Socrates est albus secundum dentem. Hoc autem quod additur, dupliciter se habet ad id cui additur: nam quandoque non diminuit de ratione eius cui additur, et tunc potest procedi ab eo quod est secundum quid ad hoc quod est simpliciter, ut cum dicitur: Iste currit velociter, igitur currit: velocitas enim nihil diminuit de ratione cursus. Et est in praedicto argumento locus a parte in modo. Quandoque vero id quod additur diminuit aliquid de ratione eius cui additur; ut cum dicitur: Aethiops est albus secundum dentem. Nam haec determinatio "dentem" diminuit aliquid de ratione eius quod dicitur albus: non enim potest dici albus, nisi quod totus est albus, vel secundum plures et principaliores partes. Et ideo si concludatur: Aethiops est albus secundum dentem, ergo est albus; est locus sophisticus, vel fallacia secundum quid et simpliciter, et est deceptio proveniens ex eo quod dictum secundum quid accipitur ac si esset dictum simpliciter. Causa apparentiae in hac fallacia est convenientia eius quod est secundum quid, ad id quod est simpliciter; causa vero non existentiae est diversitas eorumdem. Tenendo conto di quanto detto finora, sembra comunque opportuno aggiungere alcune considerazioni. In primo luogo va osservato il rapporto fra ἀπλῶς e κυρίως. Anche se a prima vista, per il modo in cui si propongono nel testo, possono sembrare equivalenti, si tratta comunque di due termini diversi, e quindi è certamente opportuno tentare di cogliere in essi qualche elemento di distinguibilità. A questo fine si può

usare in primo luogo, in funzione esemplificativa, il concetto di triangolo (per l'utilizzabilità di questo esempio cfr. *infra*, cap. 6, 168a40-b4 e nota relativa): di esso si può dire ἀπλῶς che è dotato di tre angoli interni uguali a due retti, perché questo non è un predicato accidentale e quindi l'unico punto di vista assumibile nell'attribuirlo è quello consistente nella volontà di indicare l'essenza del soggetto. Non è pertanto possibile che un altro predicato dello stesso tipo (indicante cioè un rapporto fra lati e angoli volto a definire tecnicamente una figura geometrica, come *dotato di quattro lati e quattro angoli* oppure *non dotato di tre angoli*) appartenga μὴ ἀπλῶς a questo stesso soggetto, perché o appartiene ἀπλῶς o non appartiene affatto. Cfr. in questo senso ad es. anche quanto Aristotele ha modo di affermare a proposito del sillogismo in *An. pr.* I 23, 41a4-5 o in relazione ai πρότερα καὶ γνωριμώτερα in *An. post.* I 2, 72a1-4. Diverso sembra il caso di κυρίως: il termine sembra indicare soprattutto un appartenere in senso principale, che proprio in quanto tale ammette un appartenere secondario, naturalmente in riferimento a predicati dello stesso tipo, come nel caso degli esempi, riportati nel luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota, incentrati sull'Indiano e sull'Etiopio, che sono neri ma μὴ κυρίως sono bianchi, cioè quanto ai denti. Ecco dunque la possibilità di distinguere, pur nella loro strettissima connessione, ἀπλῶς da κυρίως: il loro significato in parte coincide, quando si tratta di indicare predicati che appartengono in modo principale, distintivo, caratterizzante, cioè predicati accidentali legati alla natura intrinseca del soggetto, come l'essere nero di cui sopra, carattere distintivo dell'Etiopio e dell'Indiano, tanto da essere attribuito ἀπλῶς, senza ulteriori determinazioni, proprio in quanto appartiene κυρίως. Il coincidere dei due termini in questione sembra avere un limite nel fatto che ἀπλῶς ha un'ampiezza semantica maggiore, visto che può essere usato per indicare l'appartenere dei predicati essenziali, dei quali, secondo quanto detto sopra, solo impropriamente si può dire che appartengano κυρίως. Su questa base possono essere fatte alcune ulteriori osservazioni, direttamente inerenti agli esempi recati nel luogo a cui si riferisce la presente nota, presentando i quali Aristotele, proprio per il fatto di contrapporre μὴ κυρίως ad ἀπλῶς (166b37-38), sembra proporre una sostanziale equivalenza fra quest'ultimo e κυρίως. Bisogna comunque distinguere gli esempi di 167a1-4 da quelli di 167a7-14, per vari motivi. Il concetto a cui fanno riferimento gli esempi di 167a1-4, l'essere, viene presentato come dotato di un significato principale, che non è l'unico (cfr. *Metaph.* IV 2, 1003a33-b10), ma è comunque quello a cui viene fatto riferimento quando la proposizione si limita a indicare l'esistenza del soggetto, senza ulteriori specificazioni, come avviene in enunciati del tipo "l'essere è" oppure "l'uomo è" (cfr. *De int.* 10, 19b12-19). Tale predicazione, che Aristotele indica come fatta ἀπλῶς, indica il semplice essere dell'ente, cioè il suo originario distinguersi dal nulla, che è il modo principale, originario, e non specifico, né tantomeno accidentale, di essere. Con questo tipo di predicazione, che, come s'è detto, non si identifica né con una predicazione sostanziale né con una predicazione accidentale, abbiamo un coincidere effettivo di ἀπλῶς e κυρίως. Infatti, qui Aristotele si riferisce anche a un modo secondario, ma niente affatto improprio, di essere, e cioè un modo d'essere che presuppone

come sua condizione il semplice appartenere all'essere: si tratta dell'essere qualcosa, che viene qui proposto come una parte, cioè un'articolazione interna, del semplice essere, qualcosa che rispetto ad esso risulta, appunto, ἐν μέρει λεγόμενον (166b37). Va notato che il problema si propone sempre sia nei termini dell'analisi ontologica sia nei termini dell'analisi dell'enunciazione. A prescindere dal fatto che a costituire il soggetto di queste proposizioni sono τὸ ὄν e τὸ μὴ ὄν, fatto, questo, nel quale è forse possibile rinvenire la traccia di un riferimento gorgiano (cfr. in questo senso Prantl, *Geschichte der Logik* cit. , p. 15, nota n. 35, con rif. a *Rhet.* II 24, 1402a5-7), è comunque importante notare che le proposizioni nelle quali εἶναι ha la funzione di connettere il soggetto a un predicato (δοξαστόν, ἄνθρωπος) vengono presentate come forme per mezzo delle quali il significato semplice dell'essere viene articolato in parti, quasi che tutti i possibili predicati non fossero che articolazioni interne, modi, di quell'essere primario, principale, che semplicemente distingue l'ente dal nulla. Attribuire l'essere ἀπλῶς significa quindi anche attribuirlo κυρίως, perché prima si è e poi si è qualcosa, e quindi qualsiasi predicato appartiene μὴ κυρίως e μὴ ἀπλῶς se lo si confronta al modo in cui appartiene l'essere nel senso detto sopra. Ma, a prescindere da questo aspetto, è indubbio che secondo Aristotele è comunque possibile attribuire ἀπλῶς e κυρίως dei predicati. Le condizioni generali sono quelle già illustrate sopra. Da questo punto di vista è utile esaminare le esemplificazioni di 167a7-20. L'esser nero dell'Etiopio e dell'Indiano qui viene indicato come da dirsi ἀπλῶς, anche se, a ben guardare, l'Etiopio e l'Indiano sono neri quanto alla pelle, non neri ἀπλῶς, nel senso in cui, ad esempio, Socrate è uomo ἀπλῶς. Il fatto è che l'essere nero è strettamente legato all'essere etiopio o indiano, mentre l'essere bianco non lo è, perché l'essere bianco quanto ai denti non è specifico dell'Etiopio e dell'Indiano, in virtù del fatto che anche chi non è etiopio o indiano ha i denti bianchi, mentre non è etiopio chi non ha la pelle nera. In questo senso, dunque, sembra che nero si possa dire ἀπλῶς dell'Etiopio e dell'Indiano. In base a quanto detto si comprende anche la scelta di evitare, traducendo ἀπλῶς, il riferimento diretto all'assolutezza, visto che ἀπλῶς sembra poter significare *assolutamente* solo quando ad essere attribuito è un predicato essenziale, mentre nel caso di *nero* per l'Etiopio e l'Indiano non si tratta di absolutezza ma di prevalenza perché quanto al colore il nero è il principale nei soggetti in questione, e quindi tale da poter essere attribuito senza ulteriori specificazioni. In questo senso, l'espressione, riferita all'Indiano, di 167a8, ὅλος μέλας ὢν, pur recando in sé tutta la carica totalizzante di ὅλος, non indica una presenza assoluta del nero nel corpo dell'Indiano, ma soltanto un prevalere, perché altrimenti anche i suoi denti sarebbero neri. Questa prevalenza, per così dire, superficiale, quantitativa, del predicato in questione, è soltanto un riflesso, peraltro non necessario, del motivo fondamentale della predicabilità ἀπλῶς del colore nero in relazione all'Indiano, e cioè il suo stretto legame con la natura intrinseca del soggetto in questione, e cioè l'Indiano in quanto tale. Per inciso, possono essere tenuti presenti a questo proposito termini che all'interno dei testi aristotelici si propongono come affini ad ὅλος, in virtù della dimensione prevalentemente, ma certo non solamente, quantitativa della loro semantica, e del loro avere a che fare su questa

base con il rapporto soggetto-predicato aristotelicamente inteso, quali ὅλως, πάντως e soprattutto καθόλου, in grado di proporsi in modo per molti versi notevole in connessione con i problemi posti dall'analisi di ἀπλῶς, dei quali ci si sta occupando con la presente nota. E' possibile continuare a seguire questo filo conduttore prendendo in considerazione 167a16-20: di fronte al quesito posto da Aristotele in questo ambito, precisamente in 167a19-20, ci possono essere risposte di diverso tipo, a seconda dei casi. Facciamo degli esempi: nel caso in cui si parli di una falda di neve sporcata per metà della sua estensione si deve dire che solo il bianco appartiene comunque alla neve ἀπλῶς, in quanto ha a che fare con la natura specifica della neve ed è cioè il colore che le appartiene φύσει (per questo concetto di colore appartenente per natura in relazione a un esempio, quello della neve, caro ad Aristotele, cfr. *Cat.* 10, 12b37-38, ma anche *Top.* I 11, 105a3-9); nel caso di una zebra, nessuno dei due predicati appartiene ἀπλῶς perché ἀπλῶς appartiene soltanto il fatto di avere il manto con quei due colori disposti in quel particolare modo; nel caso di un oggetto qualsiasi dipinto a caso di bianco e di nero in parti uguali nessuno dei due predicati appartiene ἀπλῶς perché, appunto, nessuno dei due ha a che fare più dell'altro con la natura intrinseca del soggetto, proprio nella misura in cui si tratta di colori che solo casualmente si trovano ad essere sulla superficie dell'oggetto in questione. Quanto detto ora vale in generale per tutti le esemplificazioni presenti in 167a7-20. Prima di esaminarle sotto altri profili, è utile, proprio in relazione a quanto detto ora sull'inganno sofistico, aggiungere alcune osservazioni sul *dire* ἀπλῶς, dopo che finora s'è parlato sempre dell'*appartenere* ἀπλῶς. Questi due aspetti sono connessi e insieme distinguibili. Infatti, è possibile dire ἀπλῶς nel senso che si vuol rispecchiare un appartenere ἀπλῶς ma è possibile anche, variando il punto di vista, che il dire ἀπλῶς sia tale perché si attribuisce semplicemente un predicato a un soggetto, rispecchiando immediatamente la natura intrinseca di quella che Aristotele chiama ἀπόφανσις (cfr. *De int.* 5, 171a20-24, in part. 23-24: . . . φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ εἶ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει, ὡς οἱ χρόνοι διήρηνται, espressione, questa, che ha tutte le caratteristiche di una definizione della natura intrinseca del concetto in questione), per cui risulta possibile dire ἀπλῶς in questo senso, riprendendo da un altro punto di vista l'esempio già proposto sopra, che la neve è nera. Qui abbiamo un'ἀπόφανσις ἀπλή in quanto pienamente rispondente alla definizione dell' ἀπόφανσις ἀπλή che Aristotele propone nel luogo sopra citato del *De int.* , ma non si può dire che ci sia un'appartenenza ἀπλῶς del predicato al soggetto perché, se il predicato appartiene, appartiene *secundum quid* (questa neve, in questo momento è stata sporcata da questa cosa), se non appartiene, il problema del modo di appartenenza cade, visto che, essendoci *in rebus* un μὴ ὑπάρχειν che contrasta con un proposizione affermativa, la proposizione è falsa. Si può notare che, in base a quanto detto, questo distinguersi di piani innanzitutto risulta comunque confermare l'insieme di connotazioni concettuali sopra riferite ad ἀπλῶς, e si può aggiungere che esso consente di comprendere meglio l'atteggiamento del sofista che cerca di attuare questo tipo di sillogismo apparente. Infatti egli, con l'intento di impedire qualsiasi inserimento nell'enunciato di elementi che abbiano la funzione di indicare

il *come* dello ὑπάρχειν, cerca di imporre all'interlocutore l'idea per cui l'unica possibile ἀπόφανσις sia quella ἀπλή, cioè il puro relazionarsi, per mezzo del verbo essere, di soggetto e predicato, e ogni possibile ὑπάρχειν debba essere ἀπλῶς nel senso non del tutto equivalente a κυρίως di cui s'è detto sopra. E' la complessità dell'essere a venire, per così dire, tradita dal sofista, il quale tenderebbe a racchiuderla, al solo scopo di avere un valido strumento per creare sillogismi apparenti, in un'unica, rigida, e in effetti non sempre sufficiente, forma. Da questo punto di vista si può tenere conto di 167a4-6, dove significativamente, in base a quanto detto, si propone il problema della λέξις, cioè del rapporto fra i contenuti concettuali e la struttura effettiva della lingua che serve per esprimerli. Qui in generale Aristotele sembra sottolineare che la lingua greca possiede una complessità che, se osservata bene, costituisce un utile strumento per rendersi conto dell'operato del sofista, ma, più in particolare, visto che Aristotele richiama l'attenzione non, come altrove, su un'insufficienza della lingua ma piuttosto sulla sua capacità di esprimere correttamente le distinzioni concettuali qui considerate, ci si può rendere conto che qui è da Aristotele ribadito il carattere *extra dictionem* di questo tipo di sillogismi apparenti. Tornando agli esempi di 167a7-20, va notato in primo luogo che essi vengono presentati come casi nei quali si manifesta con chiarezza la contrapposizione fra ἀπλῶς e πῆ mentre nei precedenti si trattava della contrapposizione fra ἀπλῶς ed ἐν μέρει. Qui infatti non ci si trova di fronte a un legame fra predicati dei quali l'uno può essere inteso come parte dell'altro, come nel caso dell'essere opinabile o dell'essere uomo dei quali, secondo quanto sopra s'è detto, si può dire che siano modi di essere parziali rispetto all'essere in generale, ma si ha che fare con un limite che il soggetto pone alla sua possibilità di essere rappresentato per mezzo del predicato. Può essere questa, forse, la ragione dell'uso delle due differenti espressioni in questo contesto: l'una, τὸ ἐν μέρει, indica il rapporto parte-tutto nell'ambito del predicato, mentre l'altra, πῆ, lo indica nell'ambito del soggetto. Sempre a proposito degli esempi di 167a7-20, si possono fare alcune osservazioni sulla loro struttura argomentativa. Per quanto riguarda il primo, va esplicitato un passaggio intermedio che nell'esposizione di Aristotele rimane implicito, quello per cui il sofista fa ammettere esplicitamente all'interlocutore, il quale sostiene la tesi per cui l'Indiano è nero, che l'Indiano stesso, in quanto è nero, è non bianco, la qual cosa gli consente di costruire la contraddizione nella formulazione recata nel testo (cfr. 167a8-9: λευκὸς ἄρα καὶ οὐ λευκός ἐστίν), la quale, nella sua formulazione immediata, è reale, ma non giustificata dalle premesse ottenute dal sofista, che sono state concesse a diverso titolo, l'una semplicemente, l'altra limitatamente: è indebito, quindi, formulare la contraddizione in tal modo, visto che così la sua enunciazione non coincide affatto con quella delle premesse concesse. Si tenga presente che subito sotto, in 167a11-14, viene proposta una situazione molto simile: cambia il soggetto, che non è più l'Indiano ma l'Etiopio, e anche qui vi è un passaggio intermedio non esplicitato da Aristotele, quello per cui, se l'Etiopio è bianco quanto ai denti, allora è non nero. La cosa va notata, perché giustifica il proporsi di due esempi che a prima vista, a parte il variare del soggetto, sembrano uguali, ma in realtà non lo sono. Infatti,

nel primo caso (*l'Indiano è nero, quindi non bianco, ma quanto ai denti è bianco, e quindi è bianco e non bianco*) si ricava *non bianco* da *nero* sfruttando il predicato attribuito ἀπλῶς, cioè *nero*, mentre nel secondo caso (*l'Etiopio è nero, ma quanto ai denti è bianco, e quindi non nero, perciò è nero e non nero*) si ricava *non nero* dal predicato attribuito πῆ, cioè *bianco*. Si può osservare quindi che la didattica evidenza del contenuto di questi esempi potrebbe avere la funzione di rendere più facile l'identificazione delle differenze strutturali sopra illustrate, che sembrano costituire l'aspetto principale che gli esempi in questione hanno il compito di mettere in chiaro. Tra i due esempi citati c'è 167a9-10, che propone un caso per il quale non vengono addotte esemplificazioni. Questo passaggio del testo, però, è molto importante, perché con l'ἀμφω di 167a9 indica con chiarezza che in queste strutture argomentative le premesse sono due, secondo un rispetto della struttura sillogistica che è forse da attribuire più alla schematizzazione aristotelica che all'effettiva pratica sofistica, probabilmente caratterizzata dal tentativo di rendere meno immediatamente percepibile il carattere fondativo delle due premesse in questione. Ciò va posto in relazione con la presenza di ἐρώτησιν, evidentemente singolare, in 167a13: questo termine sembra doversi intendere qui come insieme di domande, cioè come il domandare complessivo del sofista. E' chiaro infatti che le domande del sofista possono due o più di due, non certamente una sola, visto che ciò non consentirebbe di argomentare, soprattutto volendo attuare questo tipo di paralogismo. Va notato che questo secondo esempio, il quale, come sopra detto, ha la stessa struttura argomentativa di quello incentrato sulla figura dell'Indiano, viene proposto da Aristotele per illustrare un caso facile. Questo fatto crea qualche perplessità, perché ciò che differenzia l'esempio dell'Etiopio da quello dell'Indiano non è tale da rendere più perspicuo quello rispetto a questo. Rimane comunque indiscutibile il fatto che l'esempio dell'Etiopio non può essere inteso come illustrazione della situazione in cui in entrambi i casi, cioè in entrambe le premesse, c'è limitazione. Per quanto riguarda il caso recato in 167a14-15, introdotto da ἐπ' ἐνίῳν δὲ λανθάνει πολλάκις (167a14), si può osservare che non solo, come sopra s'è detto, è privo di esempio, ma anche che è caratterizzato da una formulazione piuttosto vaga. E' utile in questo senso il ricorso, suggerito da Ps. Alex. , al cap. 25: qui l'esemplificazione viene proposta, e aiuta a capire. Lo Ps. Alex. (42, 28-36) fa riferimento a 180a34-35 (in connessione con 180a38-b1) mentre è forse più utile prendere in considerazione 180b2-7, un esempio incentrato sul rapporto fra ψεύδεσθαι e ἀληθεύειν che, con una certa sintonia rispetto a 167a14-15, Aristotele, mettendone in evidenza la difficoltà, definisce δύσκολον (180b5). Per un'analisi di questo esempio e per la comprensione della sua utilità per l'interpretazione di 167a14-15, cfr. pertanto la nota del cap. 25 relativa al luogo in cui compare.

3) **167a21-35**. Per quanto riguarda il testo, va notato che la presenza di ἄλλως in 167a22 è dovuta solo a Ross, che lo inserisce nonostante i codici (BCD), che recano un ἀλλά, che risulta accolto in Bekker ed espunto in Strache-Wallies, che segue Boezio ed i (Laurentianus 72. 15), con scelta probabilmente migliore, sul piano strettamente

interpretativo, di quelle, nell'ordine, di Ross e Bekker, data la scarsa rilevanza di ἄλλως e la sostanziale incongruità di ἀλλά. Elemento fondamentale del luogo è la definizione del concetto di ἔλεγχος. In sede di commento si può parlare di *definizione* secondo il significato ampio che questo termine ha assunto ormai nella lingua italiana, ma nella traduzione si è preferito porre *nozione* in corrispondenza di λόγος recato in 167a22, perché si tratta in questo caso di un'enumerazione, proposta come esaustiva, di tutte le proprietà del concetto, mentre è la formulazione presente *supra*, in cap. 1, 165a2-3 che, nella sua sinteticità, può considerarsi più rispondente all'idea aristotelica della definizione, in quanto costituita solo dal genere prossimo, συλλογισμός, e dalla differenza specifica, μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος, in cui a ben guardare sono implicite tutte le altre proprietà qui enumerate. Per una equivalenza stretta fra questa occorrenza di λόγος e il concetto aristotelico di ὄρισμός, cfr. Ps. Alex. , 43, 27-28. Come già si è avuto modo di notare (a questo proposito, e in generale per le prime riflessioni sul concetto, cfr. *supra*, cap. 1, 164a20 e nota relativa), si tratta sicuramente della definizione migliore fra quelle recate nei *Soph. el.* , e non solo nei *Soph. el.* , perché in essa sono presenti esplicitamente tutte le proprietà che costituiscono il concetto o, meglio, tutti i modi in cui si realizzano quelle due proprietà fondamentali e distintive che si trovano anche nelle altre definizioni e nei vari cenni presenti nel testo (cfr. , per le indicazioni in proposito, la già citata nota a cap. 1, 164a20), che sono il carattere sillogistico, cioè formalmente rigoroso, della struttura argomentativa, e la reale contraddittorietà della conclusione rispetto alla tesi che si vuole confutare. E' proprio rispetto a questa esplicita completezza che va inteso il παρὰ τὴν ἔλλειψιν di 167a22, da intendersi non in riferimento a un'assenza totale, ma piuttosto a un'imperfezione o a una carenza: cfr. ad es. , per una situazione analoga, *Eth. nic.* II 6, 1107a3. La maggiore esplicitezza che caratterizza il luogo a cui si riferisce la presente nota è dovuta essenzialmente al fatto che la conoscenza di ogni aspetto del concetto di ἔλεγχος, nella misura in cui è uno strumento di cui il sofista si serve, in chiave negativa, per proporre gli elenchi apparenti nelle loro varie forme, è anche lo strumento che è necessario usare perché quest stessi elenchi apparenti possano essere risolti (cfr. *infra*, cap. 26). Il riferimento esplicito al sillogismo (τί ἐστι συλλογισμός, 167a21), che può dare l'impressione di essere superfluo (visto che, come si è appena ricordato, fin dal cap. 1 Aristotele ha evidenziato che συλλογισμός è il genere di cui ἔλεγχος è una specie, e che quindi la nozione del primo è costitutiva di quella del secondo) qualora si tenga conto dell'intento di esaustiva precisione che sembra animare questo luogo e del fatto che in esso vi è una sola definizione ed è quella dell'elenco, sembra potersi intendere soprattutto come un richiamo all'imprescindibile presenza in un autentico elenco della necessità del concludere, peraltro poi ancora ribadita con altre parole come una delle proprietà costitutive della definizione proposta qui (ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης, 167a25: da notare l'uso di δίδωμι, che rappresenta una variazione rispetto ai già usati τίθημι e κείμαι, a proposito dei quali cfr. *supra*, cap. 1, 165a1-2; cfr. comunque Ps. Alex. 43, 30-44, 1, ma anche, per l'ultimo aspetto citato, 44, 26-28). Osservando questa definizione dell'ἔλεγχος si

nota, com'è inevitabile dato il suo dichiarato intento di completezza, quella che in effetti appare evidentemente come una ripresa della tematica costituita dai sillogismi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν: μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος*, 167a23-24. A questo proposito cfr. *supra*, cap. 4, e inoltre, per la coincidenza terminologica e concettuale e a conferma dell'importanza della tematica, cfr. anche *Metaph.* Γ, 4, 1006b18-22 nonché, per il proporsi di questo tema in ambito platonico, *Soph.* 218b-c. Questo modo di connettere ὄνομα e πρᾶγμα va chiarito. Le argomentazioni, infatti, apparenti e non, hanno sempre a che fare con i nomi, non direttamente con le cose (cfr. *supra*, cap. 1, 165a4-19). Affinché la mediazione fra il pensiero e le cose operata dai nomi e dal loro connettersi sia efficace occorre che nomi e connessioni siano univoci, cioè che significhino un'unica cosa: è questo l'unico modo, al quale si riferisce qui Aristotele, in cui l'argomentazione e la contraddizione sono *della cosa*, perché non v'è dubbio su quale sia la cosa a cui il nome, attraverso il suo significato univoco, si riferisce. In questi casi è come se la cosa stessa, il πρᾶγμα appunto, fosse presente nel discorso. Ciò però non avviene necessariamente: i casi in cui non avviene sono, come s'è visto, quelli illustrati da Aristotele nel cap. 4. Segue direttamente un aspetto, la sinonimia (*καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ*, 167a24-25), che non è oggetto di alcuna specifica trattazione all'interno dell'opera. La sinonimia qui è presentata con immediatezza e con notevole continuità dopo il cenno evidentissimo, or ora illustrato, alle difficoltà legate alla λέξις: va osservata dunque prima di tutto la sinonimia come aspetto linguistico, anche se Aristotele, come noto, mostra altrove di intendere il termine συνώνυμον anche in un'altra maniera, molto diversa (cfr. soprattutto *Cat.* 1, 1a6-12), di cui ci si occuperà sotto, formulando una seconda ipotesi di lettura, che si affiancherà a quella che ora segue. Ciò che in effetti offre materia di riflessione è proprio l'assenza di una considerazione di questo aspetto della λέξις nel cap. 4, che costituisce, come s'è visto, una trattazione che pretende esplicitamente di essere esaustiva della tematica dei sillogismi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν* (cfr. *supra*, cap. 4, 165b24-30). Della sinonimia come caratteristica della λέξις si può dire che essa costituisce una situazione della lingua il cui studio, nell'ambito della filosofia greca e, più specificamente, della tradizione sofistica, si associa soprattutto al nome di Prodicò di Ceo (cfr. Diels-Kranz, 84), la cui tesi in proposito consiste nel definire i sinonimi come termini diversi che designano non la stessa cosa ma cose diverse anche se simili o molto simili, da scoprire attraverso quell'accurata analisi semantica fatta di sottili distinzioni in cui consiste, appunto, la sinonimica per la quale Prodicò stesso era famoso (cfr. ancora, per la chiarezza con cui pone i termini della questione a questo proposito, A. Momigliano, *Prodicò di Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*, in *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, 65 (1930), pp. 95-107). Per quanto riguarda il pensiero di Aristotele in merito, cfr. in primo luogo *Rhet.* III 2, 1404b39-1405a2: qui come esempi di συνώνυμα sono addotti i verbi πορεύεσθαι e βαδίζειν. Questo luogo è significativo perché, similmente a quanto accade in 167a23-25, la sinonimia viene posta in relazione con l'omonimia, però secondo una distinzione maggiormente esplicitata, in base alla quale è l'omonimia a essere utile ai sofisti mentre la sinonimia è utile ai poeti.

Questa affermazione recata nella *Retorica* sembra congruente con il fatto che la sinonimia non è trattata nel cap. 4 dei *Soph. el.*, come già ricordato. Dunque, se ne può inferire che Aristotele non considera la sinonimia un difetto linguistico, perlomeno non un difetto linguistico capace di stare a fondamento di un sillogismo apparente *παρὰ τὴν λέξιν*. Questa situazione si può forse spiegare chiamando in causa due luoghi platonici piuttosto illuminanti. Il primo è *Euthyd.*, 277e-278a, che risulta essere particolarmente significativo in quanto parte di un dialogo, come noto, vicinissimo tematicamente ai *Soph. el.*: qui Prodicò viene citato da Socrate come esponente paradigmatico di quel sapere relativo ai nomi che permette di conoscere la *ὀνομάτων ὀρθότης*, strumento utilissimo, secondo Socrate stesso, per difendersi dagli inganni degli eristi. Questo sapere è di fatto la già ricordata sinonimica (anche se il termine *συνώνυμον* non compare né qui né altrove da Platone), e infatti viene ricondotto al sinonimo *συνιέναι* uno dei significati distinguibili all'interno dell'area semantica di *μανθάνειν*, il termine omonimo usato da Eutidemo per mettere in difficoltà Clinia (cfr. a questo proposito anche *supra*, cap. 4, nota 5). La sinonimica, dunque, è documentata come un possibile strumento di soluzione nei confronti dell'omonimia e di ciò che ne consegue in termini argomentativi: ciascuno dei significati di un omonimo avrebbe così un sinonimo che lo esprime direttamente e univocamente e quindi, attraverso questa *διαίρεσις*, la polivocità dell'omonimo verrebbe di fatto a dissolversi insieme all'inganno che da essa deriva. Si può dire pertanto che la sinonimica, secondo Prodicò, ma, in base al luogo citato dell'*Euthyd.*, anche secondo Platone, risulterebbe essere in questo senso uno degli strumenti utili in funzione dell'ottenimento di un linguaggio sempre più preciso e inequivoco. Pertanto, in questa prospettiva, il sinonimo è da considerarsi in un certo modo il contrario dell'omonimo, visto che l'omonimo, per come è presentato dal sofista, è un termine apparentemente corretto ma in realtà difettoso (*una* parola con *molti* significati, con tutti i problemi argomentativi che ne conseguono) mentre i sinonimi sono termini solo apparentemente difettosi, tanto da poter essere efficacemente usati per dissolvere semanticamente l'omonimia. A sostegno di questa prospettiva può essere preso in considerazione anche il *Protagora*. Qui c'è un altro riferimento a Prodicò che va nella direzione sopra descritta. Socrate (339e-340c) chiama in suo aiuto Prodicò, che è presente sulla scena del dialogo, sostenendo che i due termini oggetto della discussione, *ἔμμεναι* e *γενέσθαι*, non hanno lo stesso significato, come pretende Protagora cercando di dimostrare che il poeta Simonide, dicendo di essi cose diverse, cade in contraddizione. In questo caso i due sinonimi vengono proposti da Protagora come termini diversi dotati dello stesso significato, ma ciò in realtà non sussiste, perché, ribadiscono anche qui Socrate e Prodicò, essi non hanno realmente lo stesso significato, nel contesto oggettivo, storico, della lingua, che va conosciuto, proprio attraverso la sinonimica, in tutta la sua articolata complessità. E' notevole, poi, che il luogo citato del *Protagora* prenda in considerazione la tematica dei sinonimi in riferimento al problema del sussistere o meno di una reale contraddizione, che è lo stesso problema oggetto del luogo dei *Soph. el.* di cui ci stiamo occupando. Risulta problematica, a questo punto, l'affermazione di Aristotele recata

nel luogo sopra citato della *Retorica*, secondo la quale la sinonimica non è utile al sofista, infatti il sofista Protagora, nel luogo sopra citato, sembra puntare l'attenzione proprio sui due sinonimi per sostenere l'esistenza di una contraddizione che poi, dopo le critiche di Socrate e Prodicò, si rivela apparente. Per fornire una spiegazione è opportuno assumere ora un altro dato, che risulta dalla lettura di *Top.* II 6, 112b 21-26. Qui Aristotele, a giudicare dalla nettezza del suo modo di esprimersi, sembra considerare i sinonimi a cui si riferisce (ἡδονή, χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη) come termini diversi che indicano proprio la stessa cosa. Non compare il termine συνώνυμον, ma c'è comunque un'esplicita attribuzione di questa διαίρεσις terminologica a Prodicò. Appare molto probabile che Aristotele tenga presente in qualche modo il già citato *Protagora* (cfr. 337c) dove è proprio Prodicò a distinguere come sinonimi, che però non hanno lo stesso significato, ma significati distinti anche se molto vicini, i verbi ἡδεσθαι e εὐφραίνεσθαι, corrispondenti ai sostantivi ἡδονή e εὐφροσύνη facenti parte del gruppo di sinonimi presenti in *Top.* II 6. Cfr. inoltre un'altra probabilissima fonte platonica di *Top.* II 6, e cioè *Phil.*, 11b e 19c, luoghi nei quali non è citato direttamente Prodicò ma è presente, anche se in modo non perfettamente corrispondente (manca l'εὐφροσύνη in entrambi i luoghi e in 11b c'è χαίρειν anziché χαρά), la distinzione che Aristotele gli attribuisce in *Top.* II 6, senza che però si possa sapere con certezza come essa debba essere intesa quanto ai rapporti fra i termini distinti. Pare quindi esservi una tendenza, avviata principalmente da Prodicò e riconosciuta in qualche modo da Platone a Prodicò stesso come un merito (cfr. *Prot.*, 340e-341a ma anche, ad es., *Men.* 96d), verso una progressiva rigorizzazione del linguaggio, ma sembra anche che essa, nei tempi corrispondenti alla stesura di *Top.* II 6, che non può non considerarsi collegato alle fonti platoniche citate, non abbia raggiunto ancora un pieno compimento costituito da risultati univoci e definitivi. In realtà l'analisi linguistica ancora in Aristotele è un'attività in pieno svolgimento, non tanto per quanto riguarda la definizione concettuale delle caratteristiche strutturali della lingua (come s'è già avuto modo di vedere riflettendo sul cap. 4), quanto piuttosto sul piano della ricerca di ciò che in particolare va ricondotto all'interno di queste categorie concettualmente definite. Cfr. ad es. in questo senso, e ancora in relazione all'area semantica collegata a ἡδονή, *Eth. nic.* VII 14, 1153b33-1154a1, ma cfr. anche *Top.* I 15, dove (come già ricordato *supra*, cap. 4, nota n. 5) troviamo una vera e propria metodologia per la ricerca e l'identificazione sistematica degli omonimi, permessa proprio dalla chiarezza relativa al concetto generale ma evidentemente ancora in pieno svolgimento per quanto riguarda i singoli nomi a tale concetto riconducibili. Aristotele, valorizzando a modo suo la mediazione platonica, sembra ampliare e complicare la ricerca semantica che Prodicò ha incentrato solo sui sinonimi, e di ciò sembra essere testimonianza, oltre a *Top.* I 15, il contenuto del cap. 4 dei *Soph. el.* nel suo insieme e nelle sue articolazioni. Concettualmente, dunque, nella situazione ora documentata facendo riferimento in particolare al caso del gruppo formato da ἡδονή e dagli altri termini sopra citati, si può pensare che la situazione delle conoscenze linguistiche relative ai sinonimi fosse piuttosto fluida e quindi che essi fossero considerati, con possibili diverse letture in relazione

allo stesso gruppo di termini e con definizioni diverse a seconda dei gruppi di termini considerati, sia nomi diversi con lo stesso significato sia nomi diversi che indicano cose molto simili ma comunque diverse e distinguibili. A questo punto, se si pone mente al fatto che l'elemento normativo ideale del concetto del significare è per Aristotele il σημαίνειν ἔν (cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1b), dal suo punto di vista i sinonimi, se intesi come termini dotati di diversi significati, risultano essere termini correttamente significanti, anche se più difficili da cogliere come tali rispetto ad altri in quanto la differenza fra le cose che indicano è minima, ma non per questo meno reale; se i sinonimi si intendano invece come termini diversi indicanti la stessa cosa, non c'è comunque violazione del σημαίνειν ἔν, perché *ognuno* di loro significa *una* cosa anche se, confrontandoli, ci si accorge che significano *la stessa* cosa. Quanto detto può essere verificato prendendo in considerazione la già citata critica di Protagora a Simonide a proposito di γενέσθαι e ἔμμεναι. Se hanno significati diversi ha torto Protagora, come sostengono Prodicò e Socrate, e non c'è difetto linguistico, visto che si tratta di termini diversi con significati diversi, e quindi non c'è neanche contraddizione; se hanno lo stesso significato, ha torto Simonide, ma comunque non c'è oggettivamente un difetto linguistico, perché entrambi i termini significano *una* cosa, anche se significano *la stessa* cosa, e quindi c'è effettivamente contraddizione anche se sembra che non ci sia, e ciò in virtù del fatto che i due termini significano, appunto, *una* cosa, anche se è la stessa. Il confronto con l'omonimo è ancora illuminante: sempre partendo dal principio linguistico sopra ricordato, se si crede che esso significhi una sola cosa ci si sbaglia, perché *oggettivamente* l'omonimo significa più cose pur sembrando significarne una sola, e quindi ciò che si ignora in questo caso è un difetto reale sotto un'apparente correttezza, mentre nel caso dei sinonimi siamo in presenza o di una reale correttezza rivelata come tale anche dai termini o, quando i due termini diversi significano effettivamente la stessa cosa, di un apparente difetto che nasconde una reale correttezza, visto che quella stessa cosa è una per ciascuno di loro. Si può spiegare dunque così il richiamo al συνώνυμον di 167a24, da cui questa analisi è partita: volendo fornire una definizione dell'ἔλεγχος e soprattutto dell'ἀντίφασις quanto più precisa ed esaustiva possibile, Aristotele ritiene necessario e sufficiente un semplice cenno alla sinonimia in quanto a suo avviso essa, nel presentarsi all'interno di un'ἀντίφασις, creerebbe solo qualche difficoltà in più all'analisi, e di ciò è esempio il *Protagora*, senza celare, come s'è visto, alcun reale difetto rispetto al fondamentale principio del σημαίνειν ἔν. Si può passare ora alla seconda ipotesi di lettura a cui sopra si faceva cenno, che prende spunto dalla possibilità di fare riferimento al concetto aristotelico di συνώνυμον che troviamo presente, come già sopra ricordato, in *Cat.* 1, 1a6-12, ma anche in *Cat.* 5, 3a33-34 e 3b5-9, nonché, in una prospettiva dialettica, in *Top.* IV, in part. 3, 123a28-29 e 6, 127b5-7. Su questa base la sinonimia è da intendersi in modo radicalmente diverso rispetto al precedente, cioè come necessario rapporto semantico di predicazione secondo il quale la nozione del genere deve potersi attribuire alla specie e poi, insieme a quella della specie, all'individuo facente parte della specie stessa. Questo concetto di sinonimia potrebbe in qualche modo essere posta in

relazione con ciò che Aristotele afferma subito dopo il richiamo al *συνώνυμον*, in 167a25-26: *μὴ συναριθμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ*. Con la traduzione di τὸ ἐν ἀρχῇ con *ciò che sta al principio* si è ritenuto, con una resa pressoché letterale, di non svolgere in alcun modo l'espressione recata nel testo, anche perché questa soluzione non ne oscura comunque il senso. Infatti, *ciò che sta al principio* è la proposizione che, appunto, al principio della discussione il sofista si è impegnato a provare, e cioè la contraddittoria della tesi sostenuta da chi, nella discussione attraverso cui si sviluppa l'argomentazione, ha il compito di rispondere. Aristotele ci dice che tale proposizione non può essere annoverata fra le premesse dell'argomentazione, e l'atto di annoverarla è stato tradizionalmente denominato *petitio principii* (non con Boezio, che usa *id quod erat in principio sumere*, ma cfr. ad es. Tommaso, *De fallaciis*, 15, 700, o anche Egidio Romano, *Expositio*, 20; per un approfondimento cfr. inoltre *infra*, 167a36-39, dove è recata la trattazione specifica di questo argomento, e nota relativa). Quanto detto ora brevemente a proposito di τὸ ἐν ἀρχῇ va inteso tenendo conto di *Top.* VIII, 13, 162b34-163a1, luogo nel quale la sinonimia viene considerata nello stesso senso in cui viene presentata nei luoghi delle *Categorie* e dei *Topici* in precedenza citati, cioè come concetto indicante una condizione per cui la predicazione è del tutto univoca. Il contributo specifico che i *Soph. el.* danno al tema consiste nel mettere in evidenza come questo tipo di predicazione sia sfruttabile secondo modalità *extra dictionem* dal sofista. Cfr. a questo proposito *infra*, 167a36-39 e nota relativa. Da questo punto di vista, il riferimento alle problematiche legate alla λέξις sarebbe rappresentato soltanto dall'espressione μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος. Il successivo riferimento al nome (ὀνόματος, 167a24) è da intendersi come diretto al nome in quanto esente da difetti quali quelli illustrati nel cap. 4, cioè in quanto atto a svolgere correttamente la sua funzione di rappresentare univocamente il πρᾶγμα, che infatti, in quanto tale, come già ricordato sopra, non può entrare nel discorso (cfr. per questo aspetto *supra*, cap. 1, 165a6-10). Questo ὄνομα pertanto non deve essere sinonimo, cioè non deve essere un termine che, previamente assunto su istanza del sofista all'interno di una premessa, si predichi in forma sinonima del soggetto della proposizione che il sofista stesso vuole provare apparentemente, perché questa è una delle situazioni che si creano quando viene attuato il λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ, come è dimostrato dal luogo di *Top.* VIII, 13 sopra citato. Il nesso ora ipotizzato tra il questo concetto di sinonimo e il tema del λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ potrebbe giustificarsi anche considerando il fatto che con l'ἐκ τῶν δοθέντων di 167a25 Aristotele fa esplicito riferimento alle premesse dell'ἐλεγχος, sulla natura delle quali verrebbe ad esserci in questo modo una precisazione importante. E' notevole poi il cenno di 167a27-28 allo ψεύσασθαι, che si è preferito intendere come *ingannarsi*. E' chiaro infatti che, nel contesto sofistico in questione, il non considerare tutte le proprietà della definizione dell'ἐλεγχος è tanto una scelta (quella del sofista, che vuol avere l'apparenza di confutare, e quindi *con competenza* inganna) quanto un errore (quello dell'inesperto, che, rispondendo, subisce un elenco apparente, e quindi, *per ignoranza*, è ingannato). L'effetto che deriva da questo insieme di fattori, voluto dal sofista e subito dal suo interlocutore, è che qualcuno,

appunto, si inganna. Ciò accade di fatto, e perlopiù. Ma potrebbe anche non accadere mai, se tutti gli interlocutori di tutti i sofisti conoscessero perfettamente la nozione completa di ἔλεγχος. Quanto detto ora è per sottolineare che quello che conta, per Aristotele, è mettere in luce i modi in cui ciò non può non accadere quando e se accade. E' questo il piano su cui si dispone la sua analisi. Ciò va notato: la definizione dell'ἔλεγχος è un *fatto* logico, la cui razionalità costituisce un'indiscutibile oggettività; l'errore è solo un fatto possibile, legato alla ἀπειρία, che è una proprietà accidentale di un soggetto empirico. Se si tiene presente ciò, risulta in tutta la sua importanza l'espressione τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον, che introduce lo ψεύσασθαι: gli errori possibili sono tanti quanti le parti costitutive della definizione di ἔλεγχος, qualunque sia (περὶ τίνος) l'argomento su cui verte l'argomentazione, e sono qualitativamente corrispettivi, in forma di negazione, a ciascuna di esse. Secondo una concezione già analizzata in un altro contesto (cfr. supra, cap. 4, note 1-4), Aristotele sottolinea che la forma logica detta anche le condizioni possibili della sua violazione. L'errore, fatto accidentale appartenente alla sfera della storicità, in quanto di pertinenza di un singolo soggetto *che accade e agisce* nel tempo, viene riportato in questo modo nella sfera ferma e atemporale della razionalità e quindi risulta pienamente *conosciuto*. Con le espressioni ora analizzate, dunque, Aristotele completa e arricchisce notevolmente il senso del riferimento iniziale alle oggettive carenze della definizione (μὴ διωρίσθαι, 167a21) dell'ἔλεγχος, mettendone in luce nel modo visto il versante soggettivo. Risulta più facilmente spiegabile, peraltro, sulla base della lettura ora proposta, la valorizzazione di questo aspetto sia da parte di Aristotele (cfr. supra, cap. 4, 166b24 e infra, cap. 6, 168a18, luoghi nei quali per designare l'argomentazione apparente in questione ci si riferisce, con variazione significativa, alla τοῦ ἐλέγχου ἄγνοιαν) sia da parte della tradizione, che parla perlopiù di *fallacia secundum ignorantiam elenchi*: cfr. ad es. i già citati S. Tommaso, 14, 692, ed Egidio Romano, 25. Passiamo agli esempi di 167a29-34. Nel primo esempio (che riguarda il πρὸς ταῦτό) ciò a cui il sofista vuole arrivare è affermare che la stessa cosa è doppia e non doppia provando che due è doppio e non doppio, confutando così la tesi dell'avversario, secondo la quale è impossibile che la stessa cosa sia doppia e non doppia. Facendosi concedere prima che è doppio di uno e poi che non è doppio di tre, il sofista arriva alla conclusione desiderata, cioè che due è doppio e non doppio. Essa però è costituita da una contraddizione che è soltanto apparente: due infatti è doppio *di uno*, ma non è doppio *di tre*, e quindi non c'è la condizione del πρὸς ταῦτό, con il che la contraddizione si vanifica. La natura dell'apparenza della contraddizione recata nella conclusione si evidenzia soprattutto se si tiene conto della natura delle premesse, che sono state concesse ponendo διπλάσιον di volta in volta in relazione a cose diverse. Ciò fa sì che l'argomentazione consista essenzialmente nel concludere giustapponendo ἀπλῶς *doppio e non doppio*, eliminando le condizioni alle quali *doppio e non doppio* erano stati detti nelle premesse concesse. Dunque non c'è contraddizione esattamente nella stessa misura in cui non c'è sillogismo, cioè proprio per questo. Comunque, la contraddizione in questione, per come è formulata, oltre ad essere apparente nel senso ora

indicato, dal punto di vista aristotelico è comunque, a prescindere da qualsiasi argomentazione che vi si possa connettere, un enunciato scorretto, in quanto non verificabile. Infatti *doppio* è un πρὸς τι, un concetto relativo (cfr. *Cat.*, 7, 6a36-b2) predicando il quale non si può mai prescindere dal concetto relato: se si dice che due è doppio di uno e non doppio di uno, si ha una contraddizione, e quindi un enunciato falso, se invece si dice che due è doppio di uno e non doppio di tre, non si ha contraddizione e l'enunciato è vero. Mancando i relati *uno* e *tre*, il valore di verità non è decidibile, e ciò proprio in virtù della natura relativa del predicato *doppio*. In questo modo sembra configurarsi una situazione decisamente notevole: l'opposizione fra *due è doppio e non doppio* e *due non è doppio e non doppio*, in base a quanto detto, si configura come una contraddizione nella quale non c'è alternativa di vero e di falso, proprio perché entrambe le proposizioni sono scorrettamente formulate. Ciò, dato il contesto, è sicuramente da imputare all'azione del sofista, che induce fin da subito l'interlocutore a formulare scorrettamente la sua tesi, per aver poi facile l'attacco, per il quale ha pronto lo schema, che è quello che si vede illustrato nel testo. Dalle osservazioni fatte finora, dunque, risulta che abbiamo una contraddizione apparente, che è quella recata *nella* conclusione tratta dal sofista, che è apparente per i motivi visti sopra, e un'altra contraddizione, quella che oppone la conclusione del sofista *alla* tesi del suo interlocutore, che possiamo dire apparente in quanto entrambe le proposizioni che la costituiscono recano al loro interno l'attribuzione ἀπλῶς di un predicato la cui natura consiste nell'essere πρὸς τι e che quindi deve essere formalmente attribuito come tale. Queste considerazioni aiutano a notare, più in generale, un aspetto importante del rapporto fra gli esempi (questo e i seguenti) scelti da Aristotele e la definizione generale di ἔλεγχος: gli esempi mostrano argomentazioni sofistiche che hanno come conclusione una contraddizione apparente, ma la definizione di ἔλεγχος prevede, con un campo di applicazione più ampio rispetto a quello rivelato dagli esempi, anche situazioni nelle quali vi sia una contraddizione apparente fra la conclusione o affermativa o negativa del sofista e la tesi dell'avversario opposta ad essa. Anche il secondo esempio è incentrato sul concetto di *doppio*, la cui natura relativa però in questo caso serve a chiamare in causa non due relati, com'erano *uno* e *tre* nell'esempio precedente, ma un unico relato, visto però secondo aspetti diversi, illustrando così l'andar contro non più al πρὸς ταῦτό ma al κατὰ ταῦτό (per un confronto con un altro modo, comunque sofistico, di utilizzare il concetto di *doppio*, cfr. *infra*, capp. 13 e 31). Il breve cenno recato in 167a33-34, chiaramente incentrato, nonostante la variante terminologica costituita dallo ἄμα di 167a34, sulla condizione ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, non ha al suo interno esplicitamente διπλάσιον, che comunque va considerato sottinteso, e indica come esaudita, fra le altre, ma senza averla illustrarla, la condizione indicata dall'avverbio ὁσαύτως (167a34 e *supra* 167a26) la cui specificità, contrariamente all'ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, sembra la più difficile da definire, e da esemplificare, tra le altre indicate da Aristotele. Non volendo sciogliere l'espressione avverbiale, si è tradotto con *ugualmente*, intendendo uguaglianza di *modo*, in linea con l'indicazione che proviene in questo senso dalla maggior parte delle traduzioni moderne (nelle

quali ricorrono termini come *manner, manière, façon, weise*) e variando rispetto al *similiter* di Boezio accolto dalla tradizione latina fino a Silvestro Mauro. Per *modo* è da intendersi qui non un aspetto della cosa o una relazione di essa con qualcos'altro ma piuttosto il *come*, variabile, dell'accadere di azioni indicabili con lo stesso verbo. Interessante in questo senso l'esplicazione del concetto da parte di Tommaso: *Caelum movetur circulariter, et non movetur sursum et deorsum. Ergo movetur et non movetur. Non sequitur: quia omissio huius particulae, "similiter", tollit contradictionem.* Lo segue Ockham: *Sortes currit velociter; et non currit ardentem; igitur currit et non currit.* Va tenuto presente che l'avverbio ὡσαύτως svolge un ruolo importante anche nell'ambito della descrizione dell'elenco apparente παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως (cfr. *supra*, cap. 4, 166b11, ma anche *infra*, cap. 22, 178a4): qui indica senza dubbio l'uguaglianza del modo in cui si dicono cose categorialmente diverse. Ciò conferma, sia pure indirettamente, data la diversità degli ambiti, la traduzione proposta sopra. Per quanto riguarda ciò che all'interno dei *Soph. el.* si può intendere per *modo* come aspetto della realtà indicabile nella λέξις per mezzo di un avverbio, cfr. *infra*, cap. 22, 178a36-b7, anche se in questo contesto l'utilizzazione sofistica che ne viene fatta è diversa. Va notato inoltre che gli esempi addotti da Aristotele sono concettualmente legati ai sillogismi apparenti trattati in precedenza, sempre all'interno del cap. 5, in 166b37-167a20. In entrambi i casi, infatti, il nodo centrale è rappresentato dalla distinzione tra la predicazione ἀπλῶς e quella condizionata, secondo le varie forme viste. C'è però una variante: negli esempi di 167a29-34 la predicazione ἀπλῶς è solo nella conclusione e non serve per argomentare, mentre in quelle di 166b37-167a20 è presente tanto nelle premesse quanto nella conclusione. Nonostante questa differenza, è da ritenersi che siano tutte riconducibili concettualmente alle indicazioni proposte da Aristotele in 167a26-27. E' importante, infine, l'osservazione che Aristotele propone per concludere in 167a35, secondo la quale τοῦτον (sott. ἔλεγχον) potrebbe essere considerato da qualcuno come facente parte del novero degli elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξιν. Ps. Alex. (46, 33-37) intende questo τοῦτον come riferito all'elenco illustrato in 167a21-34 nel suo insieme, mentre sembra più plausibile riferirlo agli esempi di 167a28-34, che trovano una loro omogeneità nell'essere incentrati tutti sul concetto di διπλάσιον e sulle modalità, diverse ma strettamente legate fra loro, di violare le condizioni dettate da Aristotele in 167a26-27, che rappresentano, nel loro insieme, un settore concettualmente ben definito. Il τις di 167a35 non dà nessuna indicazione su chi sia colui al quale si riferisce Aristotele. E' molto difficile farsene un'idea precisa, anche perché potrebbe essere un *qualcuno* del tutto ipotetico, nel contesto della considerazione di una possibilità teorica, che evidentemente Aristotele, che si astiene comunque da commenti espliciti, non accetta affatto, data la chiara collocazione ἔξω τῆς λέξεως che ha assegnato ai sillogismi apparenti a cui si riferiscono gli esempi in questione, che non consente di mettere in discussione l'univocità della classificazione generale proposta. Entrando nel merito, si può ipotizzare che, secondo questa prospettiva, gli esempi di 167a28-34 sarebbero da intendersi come fondati su una presunta polivocità di διπλάσιον. Il punto di vista di Aristotele, che dovrebbe fondare il rifiuto della

prospettiva in questione, probabilmente può essere inteso tenendo presente che le condizioni dettate in 167a26-27 non sono elementi del significato di una determinata classe di termini ma sono punti di vista applicabili in linea di principio a qualunque concetto. Infatti διπλάσιον è un predicato relativo il cui contenuto semantico è univoco: col variare, del tutto strutturale, dei referenti e dei relati e delle altre condizioni, tale contenuto semantico non cambia affatto, essendo proprio ciò che rimane costante nel variare di tali condizioni, alle quali si riconduce interamente la responsabilità dei cambiamenti del significato complessivo delle proposizioni di volta in volta formulate nel contesto dell'elenco apparente. Ciò costituisce una situazione affatto diversa rispetto a quella del termine omonimo, col quale invece è proprio il significato, a causa della sua intrinseca, oggettiva polivocità, a essere inteso di volta in volta in modo diverso all'atto della concessione delle premesse. Considerando chiarito questo aspetto, può essere utile inquadrare tanto le questioni legate a questi esempi quanto il contenuto generale del luogo finora analizzato in una problematica più ampia, proponibile fin d'ora, che è quella del rapporto fra gli elenchi apparenti fondati sull'ignoranza relativa alla nozione dell'elenco e tutti gli altri elenchi apparenti di cui si occupa l'opera. Si tratta, peraltro, di una questione posta esplicitamente da Aristotele stesso: cfr. *infra*, cap. 6, 168a17-20. Qui Aristotele propone la possibilità di ricondurre tutte i sillogismi e gli elenchi apparenti εἰς τὴν τοῦ ἐλέγχου ἀγνοίαν, facendo di essa la loro ἀρχή, nel senso che la definizione di elenco proposta qui nel cap. 5 dimostra la sua efficacia e la sua esaustività nel momento in cui, ed è quel che fa Aristotele nel cap. 6, si metta in evidenza che tutti i possibili tipi di argomentazione apparente sono previsti da ciascuna delle sue parti, naturalmente come infrazioni rispetto alla loro normatività (cfr. comunque a questo proposito le note relative al cap. 6). Tenendo conto anche di ciò, ci si può dapprima chiedere, in generale, in che cosa consista l'autonomia dell'*ignorantia elenchi*, visto che ognuno degli altri elenchi apparenti risulta essere un modo della sua attuazione. Va tenuto presente poi, più in particolare, che, come già si è notato, gli esempi forniti da Aristotele per l'*ignorantia elenchi*, a ben guardare, sono sempre (cfr. anche *infra*, capp. 25 e 26) molto simili a quelli proposti da Aristotele stesso per un altro elenco apparente, quello, già preso in considerazione, fondato sulla mancata distinzione fra ἀπλῶς e πῆ (per la quale cfr. *supra*, 166b37-167a20 e nota relativa). Ciò non risulta del tutto perspicuo, se si considera che ignorare, o non conoscere perfettamente, la definizione dell'elenco non dovrebbe, in linea di principio, avere come unico esito la mancata considerazione di quegli aspetti (il predicare semplicemente o a certe condizioni, l'identità di relazioni, di punti di vista, di modo, di tempo) con cui, appunto, ha a che fare l'elenco apparente ora richiamato, la cui stretta connessione con l'*ignorantia elenchi*, d'altro canto, è documentata poco oltre dal testo stesso, alla fine del cap. 7, in 169b9-12, luogo in cui i due elenchi apparenti in questione vengono trattati insieme da un certo punto di vista e in questo contesto ricondotti entrambe alla stessa spiegazione. I due aspetti problematici ora proposti possono essere risolti insieme, mettendo a confronto due forme di ignoranza, da un lato quella relativa alla definizione dell'elenco e, d'altro lato, quella che si manifesta in occasione del

proporsi di tutti gli altri tipi di elenco apparente. D'altra parte, che l'ignoranza sia in generale un elemento costitutivo del realizzarsi concreto dell'ἐλέγχος lo si apprende fin dal cap. 1, col suo cenno all'ἀπειρία di 164b26. In sostanza, ignorare la definizione dell'elenco, cioè possederne una nozione imperfetta, significa non sapere esattamente *che cosa* si debba fare quando si tratta di attuare un autentico elenco. Contribuire con la propria ignoranza alla buona riuscita di un elenco apparente, invece, non significa necessariamente non conoscere la definizione dell'elenco, ma può significare anche non avere un'idea sufficientemente precisa (per un qualsiasi motivo, carenza di dottrina, o anche limiti di esperienza) a proposito di *come* si debbono applicare, e si possano disattendere, i dettami contenuti nella definizione. Ad esempio, si può sapere *che* l'elenco deve dimostrare la sua natura sillogistica procedendo secondo necessità dalle premesse poste, ma si può non essere in grado di vedere *come* si contravvenga a questa norma, ad esempio, rimanendo nell'ambito a cui si riferisce questo cap. 5, non riuscendo a scorgere la natura παρὰ τὸ συμβεβηκός di quel particolare elenco che il sofista con cui si discute può proporre. Dunque, da un punto di vista oggettivo in senso stretto, cioè per quanto riguarda esclusivamente la sua dimensione logico-linguistica, la *fallacia secundum ignorantiam elenchi* non sembra avere alcuna vera autonomia, perché le modalità del suo proporsi a questo livello si possono identificare di volta in volta con una delle altre forme di elenco apparente. La sua autonomia sembra essere soltanto di carattere psicologico, cioè relativa a ciò che non è noto all'interlocutore del sofista, perlomeno nel momento in cui dal sofista stesso è interrogato. Dunque, mantenendo come punto di riferimento l'esempio usato sopra, qualora, ma è ben difficile in concreto, l'interlocutore non sappia che un elenco deve procedere con necessità dalle premesse, si ha un elenco *secundum ignorantiam elenchi*, se invece non sa riconoscere il modo (che è uno dei modi) in cui si propone l'apparenza di questa necessità in una concreta struttura argomentativa, allora si verifica una *fallacia accidentis*. Da questo punto di vista, ci si può spiegare perché Aristotele all'inizio del cap. 6, in 168a18, pone il problema della riconduzione di tutte le confutazioni apparenti alla τοῦ ἐλέγχου ἀγνοια. Egli fa riferimento non tanto a questo tipo di elenco apparente nel suo insieme, quanto piuttosto alla sua base oggettiva, che, essendo la definizione di ἐλέγχος (e di ἀντίφασις), non può non fornire un principio per una "deduzione" dei vari tipi di elenco apparente, dato che la loro qualità e la loro quantità risultano giustificate dalla qualità e dalla quantità degli elementi costitutivi della definizione di elenco, rispetto ai quali si propongono come trasgressioni. Per quanto riguarda gli esempi, invece, o meglio la loro problematica vicinanza, sopra evidenziata, a quelli usati da Aristotele per illustrare l'elenco apparente basato sulla confusione di ἀπλῶς e πῆ, è possibile, sempre in base a quanto detto sopra, darne una spiegazione facendo riferimento all'aspetto psicologico dell'elenco *secundum ignorantiam elenchi*, o meglio al modo concreto, storico, di attuarsi di quel particolare tipo di ignoranza che, al di là della sua base oggettiva, di tale elenco apparente consente il proporsi di fatto. C'è un punto di riferimento testuale abbastanza utile in questo senso: quella che la tradizione ha sempre denominato genericamente *ignorantia*, con

probabile riferimento ai luoghi in cui, dovendo indicare con la massima brevità l'argomentazione apparente di cui ci si sta occupando, Aristotele usa il termine ἀγνοια (cfr. in part. cap. 4, 166b24 e il già citato cap. 6, 168a18), è in realtà precisata qui (167a22), ma anche altrove (cfr. cap. 6, 168b19, nonché cap. 7, 169b10) da un termine come ἐλλειψις, che fa pensare non a un'ignoranza totale, ma al possesso di una nozione incompleta, non in sé, come prodotto di un falso sapere, ma in relazione a chi ne dispone senza conoscerla completamente. Definire quest'ultima situazione non è più un compito di pura analisi concettuale, perché si tratta di constatare quali parti della nozione dell'elenco di fatto, *storicamente*, si tende di più a dimenticare o a non conoscere *tout court*, perché è principalmente così che si può vedere quando si attua un elenco apparente davvero basato sul fatto che non si conosce abbastanza la definizione di ἐλεγχος e non solo il modo in cui la si rispetta o meno, cioè è soltanto così che si può dare uno spazio effettivamente autonomo all'elenco *secundum ignorantiam elenchi*. E' da questo tipo di indagine, dunque, che, molto probabilmente, è risultato ad Aristotele il fatto che a riuscire *perché* l'interlocutore non conosce tutte le caratteristiche della definizione di elenco sono soprattutto gli elenchi apparenti basati sulla mancata distinzione di ἀπλῶς e πῆ, la quale di esse costituisce dunque il fondamento oggettivo logico-linguistico, che svolge comunque la sua funzione anche quando l'elenco apparente non riesce perché non si conosce la definizione dell'elenco, ma perché non si sa riconoscere come essa contravviene a una definizione che pure è nota, motivo, questo, che fa sì che, sulla stessa base logico-linguistica, si abbia *fallacia secundum quid et simpliciter*. La stessa argomentazione sofistica, dunque, qualora si guardi alla condizione soggettiva dell'interlocutore, e quindi a ciò che di fatto egli sa e non sa, può essere classificata in due modi diversi, che non costituiscono due ipotesi possibili di lettura contrapposte fra di loro e proposte da Aristotele come alternative, ma piuttosto sono i due possibili punti di vista, perfettamente congruenti fra di loro, dai quali è consentito vedere lo stesso fatto, l'ἐλεγχος φαινόμενος. Ciò costituisce un motivo per far pensare che qui, nel contesto dei *Soph. el.*, la storicità può entrare a far parte della teoria logica senza contrapporsi ad essa, ribadendone anzi la completezza formale, che viene confermata proprio dalla sua capacità di fissare i confini e le forme di tutti i comportamenti razionali, anche di quelli erronei.

4) **167a36-39.** Aristotele in questo luogo prende direttamente in considerazione il λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ, e cioè la *petitio principii*, alla quale ha già fatto cenno enumerando le caratteristiche dell'autentico elenco: cfr. *supra*, 167a25-26. Qui in 167a36-39, però, non viene proposta una descrizione completa di tutte le caratteristiche di questo procedimento sofistico, ma viene fatto soltanto un cenno molto sbrigativo, che indica comunque due elementi importanti, cioè l'esistenza di un numero definito di modi di attuazione del procedimento in questione (τοσαυταχῶς ὅσαχῶς ἐνδέχεται) e la ragione per cui tali modi danno l'impressione di confutare, costituita dall'incapacità, che caratterizza l'interlocutore del sofista, di συνορᾶν τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον, che quindi va pensata come ciò su cui conta il

sofista nel momento in cui mette in atto quello che ritiene più utile di volta in volta fra i modi di cui sopra. A questo proposito, come già suggerisce Ps. Alex. , 45, 9-11, cfr. *An. pr.* , II, 16, ma cfr. anche *Top.* VIII 13, luogo dal quale trae spunto Tommaso per le chiare spiegazioni che propone per il luogo a cui fa riferimento la presente nota, che riportiamo di seguito. *Primus modus* (cfr. *Top.* VIII 13, 162b34-163a1) *est quando definitum petitur ad definitionis probationem, vel e converso, ut si debeat probari quod homo currit, et petatur concedi quod animal rationale mortale currat, quo concesso, arguatur sic: animal rationale mortale currit: igitur homo currit. Haec nulla probatio est, quia similiter dubitatur de praemissa et conclusione. Secundus modus* (163a1-5) *est quando universale petitur ad probationem particularis; ut si debeat probari quod omnium contrariorum eadem est disciplina, et assumatur ista: omnium oppositorum est disciplina. Ergo omnium contrariorum eadem est disciplina. Haec praemissa non est magis nota quam conclusio. Tertius modus* (165a5-8) *est quando petuntur omnia particularia ad probationem universalis, ut si debeat probari quod omnium oppositorum est eadem disciplina, et assumatur ista: omnium contrariorum est eadem disciplina. Omnium privative oppositorum eadem est disciplina, et sic de aliis: igitur omnium oppositorum est eadem disciplina. Haec etiam conclusio in praemissis petitur. Quartus modus* (165a8-10) *est quando petitur divisim quod debet probari coniunctim; ut si debeat probari quod medicina est scientia sani et aegri, et sumatur ita: medicina est scientia sani, et medicina est scientia aegri. Ergo medicina est scientia sani et aegri. Hic etiam petitur id quod deberet probari. Quintus modus* (165a10-13) *est quando petitur unum correlativorum ad probationem alteris; ut si debeat probari quod Socrates sit pater Platonis, et sumatur ita: Plato est filius Socratis: igitur Socrates est pater Platonis. Hic etiam petitur quod deberet probari aliis verbis. Questi dunque sono i modi ai quali Aristotele si riferisce col suo breve cenno e, esaminandoli, si comprende che, sempre secondo le parole di Tommaso, *causa ergo apparentiae in hac fallacia est diversitas conclusionis ex praemissis; causa vero non existentiae est identitas earundem* e quindi *patet autem ex praedictis quod haec fallacia provenit secundum "idem et diversum", prout non discernitur inter ea* . Inoltre, per concludere la definizione delle condizioni concettuali entro cui va posto questo tipo di argomentazione, cfr. ancora Tommaso: *et est sciendum quod haec fallacia non peccat contra vim illativam argumentandi, quia bene sequitur conclusio, datis praemissis, cum servetur debita habitudo inferentis ad illatum; sed peccat contra probationem argumenti, nam probatio debet esse magis manifesta, quod hic non observatur; unde hic non accidit deceptio ex eo quod conclusio non infertur ex praemissis, cum illationes praedictae sint secundum locos dialecticos, sed accidit deceptio ex eo quod petitur idem concedi ac si esset diversum.**

5) **167b1-3.** Va notato in primo luogo l'uso, rilevante nella sua singolarità, di ἔλεγχος senza alcuna ulteriore aggettivazione (φαινόμενος o simili) per indicare un tipo di argomentazione che Aristotele qui propone esplicitamente come apparente e sofistico. Se, dunque, va escluso che il termine indichi qui un elenco reale, non resta che segnalarlo come

significativa testimonianza di quanto in Aristotele possa risultare incerto, a volte, il confine tra la concisione e l'oscurità. Per quanto riguarda ἑπόμενον (Bonghi e Zanatta *conseguente*, Nobile *sussequente*, Colli *conseguenza*) si è pensato di tradurre con *sequente*, proponendo in questo modo una soluzione che, rispetto a quelle ora citate, sembra essere più fedele alla semplicità del termine greco (cfr. in questo senso Mignucci, anche se per *An. pr.* I 27, 43a17, e Zadro, per *Top.* IV 6, 127a27-28, rispettivamente con *ciò che segue, le cose che seguono*, ma cfr. anche Boezio, che traduce lo ἑπόμενον di 167b1 con *consequens*, mutando poi prospettiva per il διὰ τὸ ἕπεσθαι di 167b5, che viene reso con *eo quod sequitur*) ma anche più adatta a rispecchiare la realtà del testo che molto più oltre, all'inizio del cap. 28, nel quale viene proposta la soluzione per questo tipo di argomentazioni apparenti, in 181a22 fa registrare, per consenso unanime degli editori, παρεπόμενον in luogo di ἑπόμενον, proponendo così, senza che vi sia un'autentica variazione di significato, una variazione terminologica per rappresentare la quale si è pensato di riservare a παρεπόμενον la traduzione con *conseguente*, che, radicando più chiaramente ciò che segue in ciò che è seguito, sembra far sentire di più quell'idea di maggiore vicinanza che, rispetto a ἑπόμενον, παρεπόμενον, che è un *sequire da presso*, propone in modo forse più deciso (per un'altra occorrenza, che però non è altrettanto sicura, di παρεπόμενον, cfr. *infra*, cap. 6, 168b31 e nota relativa). Il senso di questi due termini diversi ma equivalenti per significato (o, meglio, proposti come tali in quest'opera da Aristotele) va inteso qui facendo riferimento ad ἀκολουθήσις, il termine che Aristotele stesso usa per indicare il rapporto fra il seguente e ciò a cui esso segue. In primo luogo, una riflessione sulla traduzione: tranne la Nobile, che, piuttosto incongruamente, propone *conclusione*, tutti gli interpreti sopra citati hanno tradotto ἀκολουθήσις con *conseguenza*, certamente in omaggio a *consequentia*, soluzione adottata a suo tempo da Boezio e abbastanza generalmente apprezzata (cfr. ad es. Tricot, *conséquence*, o Pickard-Cambridge, *relation of consequence*). Questa soluzione, però, stabilisce in italiano una parentela etimologica fra *conseguente* e *conseguenza* che non rispecchia la differenza che da questo punto di vista sussiste nel greco fra ἑπόμενον e ἀκολουθήσις, per rispettare la quale si è pensato a *connessione*, di cui inoltre, considerando i significati, si può dire che in italiano, come ἀκολουθήσις in greco, indica abbastanza genericamente la presenza di un legame, la cui particolare natura, poi, può essere determinata e compresa sulla base del contesto in cui di volta in volta il termine compare. Nel luogo a cui si riferisce la presente nota la coppia costituita da ἀκολουθήσις, che è il legame, e da ἑπόμενον, che è ciò che in virtù di questo legame dipende da qualcos'altro, viene connotata dalla presenza, davvero rilevante, dei concetti di ἀντιστρέφειν e di ἀνάγκη. Per quanto riguarda ἀντιστρέφειν, si può osservare che la soluzione adottata, *convertire* (solo il Bonghi, diversamente, propone *reciprocare* , che appare però lontano dal termine greco), ha un limite, che però sembra difficilmente superabile con altre soluzioni, consistente nel far sentire l'esito dell'operazione che il verbo indica, e cioè l'equivalenza tra la proposizione da cui si parte e quella a cui si arriva, ma non il modo del suo attuarsi, che in ἀντιστρέφειν è evidenziato da ἀντί e che consiste nello scambio dei ruoli

all'interno della proposizione di partenza. Meglio, comunque, *convertire* piuttosto che *invertire*, perché in questo caso si evidenzia l'operazione ma non il suo esito, e ciò sicuramente costituisce in questo caso un difetto peggiore. All'interno dei *Soph. el.* il verbo in questione è presente soltanto nel luogo a cui si riferisce la presente nota: può essere utile, pertanto, per definire l'interpretazione, tenere presenti i vari significati tecnici che, nelle opere facenti parte dell'*Organon*, ἀντιστρέφειν mostra di possedere. Si può notare che esso, molto diversamente rispetto a quanto si rileva qui nei *Soph. el.*, può designare un modo di operare sul sillogismo nel suo insieme, tanto che si può parlare a questo proposito di conversione *del sillogismo* (cfr. *An. pr.* II 8-10, ma anche *An. post.* I 17), o anche indicare, mantenendo, anche se in modo diverso, la connessione col concetto di ἀκολουθήσις (cfr. *De int.*, 13, in part. 22a15-16 e 22a34-b10), alcuni aspetti, che sembrano consistere in altrettante forme di equivalenza, delle relazioni fra proposizioni recanti al loro interno concetti modali (cfr. a questo proposito anche *An. pr.* I 3). Nell'ambito dei *Topici* il significato di ἀντιστρέφειν risulta piuttosto oscillante: in *Top.*, II 1, 109a10-20 sembra riferirsi alla struttura interna della proposizione, da un punto di vista molto particolare, quello che considera la possibilità che una proposizione della forma "*b* ὑπάρχει τῷ *a*" possa convertirsi, cioè, qui, invertire la sua struttura senza mutare il suo significato e neanche i termini che la compongono, in una proposizione della forma "*a* ἐστὶ *b*". Aristotele dichiara che una siffatta conversione è di difficilissima attuazione (χαλεπώτατον) quando la proposizione rechi in sé un predicato accidentale, cosa, questa, piuttosto interessante qualora si tenga presente la connessione che Aristotele stabilisce tra il concetto di ἐπόμενον e quello di συμβεβηκός *infra*, nell'ambito del cap. 6, in 168b27. Più oltre, in *Top.* IV 4, 125a5-13 e VI 12 149b4-12, ἀντιστρέφειν, pur continuando a essere riferito alla struttura interna della proposizione, assume un altro senso, del tutto simile a quello che si riscontra in *Cat.* 7, 6b28-7b14, connesso a una proprietà dei termini relativi, per la quale, se, ad esempio, lo schiavo è tale del padrone, il padrone, reciprocamente, è tale dello schiavo. Successivamente, in *Top.* VII 5, 154a37-b3, ἀντιστρέφειν, sempre in relazione alla struttura proposizionale, indica lo scambio di ruoli fra soggetto e predicato che, nel caso del rapporto fra il predicato definitorio e il soggetto a cui esso si riferisce, deve necessariamente realizzarsi (cfr. anche, a proposito dell'identità fra soggetto e predicato che qui si propone, *Top.* VII 2, 152b39-153a1), mentre, se il predicato non è una definizione, ma, come in *Cat.* 5, 2b19-21, una specie o un genere, non si realizza. Infine, in *Top.* VIII 14, 163a29-36, ἀντιστρέφειν esce dalla struttura proposizionale per riferirsi alla struttura del sillogismo, secondo la prospettiva già segnalata sopra facendo riferimento ad *An. pr.* II 8-10 e ad *An. post.* I 17. Tenendo presente quanto detto finora, si può dire che il significato che ἀντιστρέφειν dimostra di avere qui nei *Soph. el.* può essere avvicinato a quello riscontrato nei luoghi citati delle *Categorie* e in *Top.* VI 5, per cui, data una proposizione di una forma qualsiasi, si opera invertendo i ruoli dei termini che la costituiscono e determinando quale forma la proposizione che ne risulta debba avere perché la si possa considerare correttamente ricavata da quella di partenza, cioè da quest'ultima

derivante con necessità: le regole fondamentali che costituiscono le forme valide dell'instaurarsi di queste relazioni logiche, in virtù della loro utilità per l'analisi delle varie figure sillogistiche, sono proposte da Aristotele in *An. pr.* I 2-3 e poi applicate coerentemente e con grande frequenza lungo tutto lo svolgimento dell'opera. Il concetto di ἀνάγκη costituisce l'elemento concettuale che in questo contesto collega l'ἀκολουθήσις con l'ἀντιστρέφειν, perché Aristotele mette in evidenza che, se effettivamente si dà che l'ἀκολουθήσις è necessaria (ed è appunto questa la situazione a cui si riferisce qui Aristotele: cfr. l'uso di ἐξ ἀνάγκης in 167b1, che però, dato che il punto di riferimento è l'atteggiamento del sofista, non va inteso escludendo che a volte la necessità in questione, anziché essere autentica, possa essere semplicemente presentata come tale dal sofista stesso, come nell'esempio che si incontra *infra*, in 167b9-12), cioè se ad *a* segue necessariamente *b*, in virtù di ciò non è affatto necessario che, operando l'ἀντιστρέφειν sull'ἀκολουθήσις nel modo più immediato, e cioè invertendo i ruoli di soggetto e predicato mantenendo intatta la forma della proposizione, risulti che *b* debba seguire necessariamente *a*. Vanno notati i vari modi del proporsi del concetto di necessità in questo contesto: vi è infatti la necessità dell'ἀκολουθήσις di partenza, la necessità soltanto pretesa dell'ἀκολουθήσις che risulta dalla conversione e, come causa della natura soltanto apparente di quest'ultima necessità, la necessità, anch'essa soltanto pretesa, del legame che connette le due ἀκολουθήσεις. Può accadere che una conversione di questo tipo venga operata legittimamente, come nel caso di una proposizione definitoria vera (cfr. il già citato *Top.* VII 5, 154a24-b3), ma, e ciò giustifica la negazione della sua necessità fatta da Aristotele, vi sono moltissimi altri casi in cui essa è impossibile, come quando, avendo a che fare, ad es. , con un predicato generico (cfr. *Top.* IV), si vede che, se, ad esempio, *uomo* segue necessariamente *animale*, e ciò è vero perché ogni uomo lo è, non per questo ad *animale* deve seguire necessariamente *uomo*, e infatti non ogni animale è uomo. Va osservato comunque che, prescindendo da qualsiasi considerazione relativa alla qualità dei predicati, del tipo di quelle richiamate ora, cioè ponendo fra parentesi il punto di vista caratteristico dei *Topici*, Aristotele propone in *An. pr.* I 2, 25a7 la regola per cui una proposizione universale affermativa - cioè la proposizione che traduce in termini quantitativi, e quindi, comunque, non in modo veramente esaustivo, la condizione dell'appartenenza necessaria, che appunto ha in sé qualcosa di più della semplice universalità - si converte necessariamente solo con una proposizione affermativa particolare, che non può mai essere l'espressione quantitativa di un'appartenenza necessaria. L'assunzione di questo punto di vista non è gratuita, visto che è Aristotele stesso a suggerircelo: cfr. infatti *infra*, 167b17-18, nell'ambito dell'esempio che chiama in causa Melisso (cfr. nota n. 8), al cui proposito si può peraltro notare che, con l'esempio successivo, quello incentrato sul rapporto fra il caldo e la febbre (cfr. 167b18-20), Aristotele ritorna a riferirsi al concetto di ἀνάγκη. Comunque, si può osservare che, rispetto alla regola di *An. pr.* I 2 sopra chiamata in causa, la necessaria conversione della proposizione definitoria non si costituisce come un'eccezione, poiché, se è vero che, a prescindere da qualsiasi considerazione relativa alla qualità dei predicati, l'unica

conversione che risulta necessaria a partire da una proposizione universale affermativa è quella con una proposizione affermativa particolare, è altrettanto vero che, se a fare da predicato in una universale affermativa è un predicato definitorio, è necessario che essa si converta in una proposizione della stessa forma perché altrimenti, in base alla nozione della definizione, questa proposizione, pur potendo continuare ad essere vera, non può essere vera come definizione. E' questo un caso, per nulla sorprendente in Aristotele, in cui l'aspetto strettamente formale e quello semantico si intrecciano: se, ad es. , la proposizione da cui si parte è *tutti gli uomini sono animali bipedi razionali*, l'unica proposizione che se ne può ricavare con necessità per conversione è *alcuni animali bipedi razionali sono uomini*, senza che ciò escluda che, nella dimensione semantica, si abbia che in effetti tutti gli animali razionali bipedi sono uomini, visto che ciò che è escluso è solo che lo si possa desumere dalla proposizione di partenza in base alla sua forma, una forma che appartiene anche alle proposizioni definitorie, le quali, se sono vere, non possono non convertirsi in proposizioni della stessa forma, pena la contraddizione rispetto alla loro funzione enunciativa, la quale, nel contesto dell'ἐρμηνεία aristotelica, ha il compito di esprimere un aspetto della realtà che si deve e si può esprimere, e cioè l'essenza. A questo punto, viste queste caratteristiche della situazione logica che il luogo di cui ci stiamo occupando propone, si può dire che il procedimento sofistico che da essa prende spunto consiste nello sfruttare l'ignoranza di coloro ai quali si riferisce τοῖονται di 167b3, dato che, ritenendo necessario ciò che non lo è, concedono all'argomentazione del sofista una necessità che in realtà essa non possiede (cfr. *supra*, cap. 1, 164b25-27). L'esame degli esempi che Aristotele propone fra 167b4 e 167b12 (per i quali cfr. anche, per altri aspetti, *infra*, note nn. 6 e 7) è molto utile per cogliere qualche altro aspetto dei concetti dei quali ci stiamo occupando. I primi due (165b5-8) vengono introdotti come casi in cui si manifestano ἀπάται (qui *inganni* intesi, sembra, più nel senso dell'ingannarsi che dell'ingannare) relativi alla δόξα fondata sull'αἴσθησις ed entrambi, in effetti, sono tali, ma ciascuno in modo diverso. Prendiamo il primo: sembra corretto pensare che si debba partire dall'αἴσθησις, che dovrebbe essere *questa cosa è gialla* ; se questo è il dato sensibile di partenza, allora la δόξα dovrebbe essere *questa cosa è miele*, e tale opinione è fondata sull'ἀπάτη per cui *se questa cosa è gialla allora è miele* , che è falsa, perché in realtà si tratta di fiele. La causa di questo errore, che è implicita in esso, è la convinzione che l'ἀκολουθήσις da cui si parte, *il miele è necessariamente giallo*, si possa convertire nella proposizione per cui *il giallo è necessariamente miele*. Qui si può osservare che l'ἀκολουθήσις viene espressa da un'unica proposizione, *il miele è necessariamente giallo*, e quindi lo ἐπόμενον rispetto a *miele* è *giallo*, tanto che sembra di poter dire che l'ἀκολουθεῖν (e quindi anche lo ἔπεσθαι dello ἐπόμενον, visto che qui lo ἐπόμενον è ciò che svolge l'azione che viene indicata da ἀκολουθήσις) possa essere qui avvicinato all'εἶναι, del quale risulta essere un approfondimento, o un'interpretazione, svolgendo una funzione simile a quella svolta dallo ὑπάρχειν, anche se, a differenza di quest'ultimo, mantiene inalterata la struttura della proposizione. Cfr. in questo senso Bonitz sia per quanto riguarda ἔπεσθαι

(*logice ἐπεσθαί τιμι, syn ἀκολουθεῖν, ὑπάρχειν τιμί, κατηγορεῖσθαί τινος*) sia a proposito di ἀκολουθεῖν (*sequi videtur causam effectus, propositiones conclusio, conditiones id quod ex iis suspensum est, substantiam accidens; de his rationibus ἀκολουθεῖν usurpaturr*). Quindi, in questo senso, e tenendo conto dell' ἐξ ἀνάγκης di 167b2, il giallo segue il miele, e lo segue sempre, perché, pur non facendo parte, in quanto predicato accidentale, della sua essenza, del miele è un elemento costitutivo, una proprietà caratteristica che gli appartiene, che contribuisce a far sì che sia quel che è e che, qualora l'essenza del miele sia nota, risulta spiegabile in base ad essa, risultando così caratterizzato da un'accidentalità che consiste molto più nel non far parte direttamente della nozione corrispondente all'essenza che nel suo poter appartenere o non appartenere, visto che il miele, nella misura in cui risponde alla sua essenza, non può che essere giallo. Diversa è l'ἀκολουθήσις che si presenta nel secondo esempio, che è la seguente: *se è piovuto, il terreno è bagnato*. Qui, interpretando l'esempio come s'è fatto sopra con l'altro, la sensazione è espressa da *il terreno è bagnato*, l'opinione consiste nel pensare che *è piovuto* e l'errore è *se il terreno è bagnato, allora è piovuto*, che è dovuto al fatto di ritenere direttamente convertibile l'ἀκολουθήσις di partenza. Qui si può notare che l'ἀκολουθήσις esce dalla struttura proposizionale, nella quale l'abbiamo trovata inserita nel primo esempio, per diventare, con una variazione di senso decisamente significativa, un legame, anch'esso da ritenersi necessario per via dell'esplicita indicazione di 167b2, tra proposizioni diverse, ben individuabili come tali in quanto recanti al loro interno soggetti diversi. Va osservato inoltre che qui l'ἀνάγκη è propria soltanto dell'ἀκολουθήσις così caratterizzata, non entrando all'interno delle proposizioni che essa connette, ciascuna delle quali parla di fatti accidentali, visto che può piovere come non piovere e che la terra può essere tanto bagnata quanto asciutta. Infine, si può notare che qui la coppia ἀκολουθήσις / ἐπόμενον si presenta in termini temporali diversi rispetto a quanto avviene nell'esempio precedente, perché, mentre il giallo si presenta sempre *insieme* al miele, qui si vede invece che *prima* piove e *poi* il terreno è bagnato, e ciò sembra coerente con il diverso rapporto che nei due esempi la coppia di termini in questione instaura con la struttura proposizionale. Il terzo esempio da considerare, quello dell'adultero (167b8-12) non ha più a che fare con le opinioni fondate sulle constatazioni empiriche, ma è tratto dall'ambito delle argomentazioni retoriche. Qui l'ἀκολουθήσις torna all'interno della struttura proposizionale, però è piuttosto difficile vedere in questo legame quella necessità a cui Aristotele ha fatto riferimento esplicitamente in 167b2: l'essere elegante e nottambulo, facendo parte delle scelte individuali, è quanto di più aristotelicamente accidentale si possa immaginare rispetto a un concetto che comprende soltanto la violazione del vincolo matrimoniale, nozione rispetto alla quale la coppia di predicati costituita da *elegante* e *nottambulo* non può essere pensata, in termini di necessità, neppure come il giallo rispetto al miele del primo degli esempi precedenti. Forse la spiegazione di un simile, evidente, affievolirsi della nozione di necessità può essere costituita dal fatto che questo esempio è tratto dall'ambito delle argomentazioni retoriche: può trattarsi

pertanto di un rafforzamento del nesso volto a renderlo più persuasivo e a trasferire, in termini psicologici, il senso della necessità anche alla sua conversione, per criticare la quale Aristotele sceglie, con una oscillazione già in precedenza notata, una significativa espressione quantitativa (πολλοῖς δὲ ταῦτα μὲν ὑπάρχει, 167b11-12), che sta a significare che, se anche si potesse dire che tutti gli adulteri sono eleganti e nottambuli, comunque non si può dire che tutti gli uomini eleganti e nottambuli sono adulteri perché questi predicati appartengono a molti che non sono adulteri, e quindi non è in base a questa conversione che si può dire, dopo aver ammesso che la persona di cui si parla è elegante e nottambula, che il κατηγορούμενον (167b12), cioè il predicato *adultero*, appartiene alla persona in questione. Va notato poi l'uso di ὑπάρχειν, che sembra confermare esplicitamente quanto detto sopra a proposito della sua vicinanza con ἀκολουθεῖν, e anche con ἔπεσθαι, nella funzione di approfondimento e interpretazione della connessione predicativa altrimenti espressa da εἶναι. Per ulteriori spunti di riflessione a proposito del concetto di ἀκολούθησις, cfr. , oltre al già citato *De int.* 13, anche *Cat.* 12-13 e *Top.* II 8.

6) **167b4-8.** Gli aspetti principali del rapporto fra questi esempi e i concetti fondamentali che hanno a che fare con l'argomentazione apparente παρὰ τὸ ἐπόμενον sono già stati presi in considerazione nella nota precedente. Ora si può aggiungere, per quanto riguarda il primo esempio, che esso non sembra suggerito ad Aristotele da una situazione ricorrente, essendo difficile immaginare come tale quella in cui una persona si trovi effettivamente a confrontare il miele con il fiele. Tutto sommato, sembra più probabile che Aristotele abbia voluto proporre una situazione limite, immaginaria, in cui la somiglianza di colore, rivelata da un senso, la vista, nasconde addirittura una contrarietà, che verrebbe rivelata invece dal gusto, dato che il miele è dolce e il fiele è amaro (cfr. in questo senso il brevissimo, ma stimolante, cenno di Ps. Alex. , 48, 19-23). Tenendo conto di ciò, risulterebbe proporsi un errore consistente nel limitarsi ad usare un solo senso, sostituendo con un ragionamento sbagliato, appunto quello παρὰ τὸ ἐπόμενον, gli altri sensi, in questo caso il gusto, necessari per una corretta comprensione empirica dell'oggetto. Cfr. in questo senso *De an.* III 1, 425a30-b3, luogo in cui sembra essere descritta proprio questa situazione, usando anche il riferimento al fiele per esemplificare, anche se il ragionamento, che comunque si intende come strutturalmente identico, segue una strada diversa, passando dall'osservazione di qualcosa di giallo (che potrebbe essere miele, ma Aristotele non lo dice) alla conclusione che si tratti di fiele. Per quanto riguarda τὸ ξανθὸν χρώμα (167b6), si è tradotto con *giallo* proprio per via del riferimento al fiele (che comunque può essere non solo giallo ma anche nero: cfr. *Hist. anim.* III 2, 511b10), ma non si può evitare di ricordare che questo aggettivo ha un'area semantica più ampia, potendo, ad esempio, essere usato, più nobilmente, per indicare il colore dei capelli di Menelao, biondi, non gialli (cfr. ad es. *Od.* IV 30, 59, 76 etc.). Infine, sembra opportuno segnalare che nella versione di Boezio si trova, curiosamente, *rubeus*. Per quanto riguarda l'esempio che si riferisce alla terra bagnata dopo la pioggia, cfr.

An. post. II 12, 95b38-96a7, luogo in cui tale esempio, anche se il contesto in cui è inserito è diverso (e tale anche da spiegare perché nel luogo ora citato degli *An. post.*, in 96a5, si usi βεβρέχθαι τὴν γῆν diversamente rispetto al τὴν γῆν. . . γίνεσθαι διάβροχον di 167b6-7, anche se si parla dello stesso fatto), compare con una funzione analoga, quella di indicare una coppia di fatti stretti da un rapporto caratterizzato dall'ἀνάγκη, concetto che nel luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota non compare direttamente in quanto compare in precedenza, in 167b2, dove si introduce in generale la tematica che l'esempio ha la funzione di illustrare, mentre nel luogo degli *An. post.* assunto come punto di riferimento compare in modo del tutto esplicito (cfr. 96a5).

7) **167b8-12.** Per quanto riguarda αἱ κατὰ τὸ σημεῖον ἀποδείξεις (non si deve pensare che qui il termine ἀπόδειξις indichi, secondo il significato che gli viene attribuito in *An. post.* I 2, 71b17-25, la dimostrazione intesa come strumento della scienza, cioè il λόγος διδασκαλικός chiamato in causa *supra*, nell'ambito del cap. 2, in 165b1-3, perché il significato corretto secondo cui intendere il termine in questione è piuttosto quello definito in *Rhet.* I 1, 1355a6, dove si qualifica l'ἐνθύμημα, cioè l'argomentazione retorica, come ἀπόδειξις ῥητορική), che Aristotele dice essere strutturalmente simili alle argomentazioni sofistiche del seguente, cfr. *Rhet.* II 24, 1401b9-14, luogo in cui viene trattato il τόπος retorico ἐκ σημείου (l'espressione qui è diversa, ma sembra designare il medesimo concetto), seguito a breve distanza, 1401b20-29, senza però che la distinzione fra i due τόποι sia indicata qui con chiarezza da Aristotele, da quello παρὰ τὸ ἐπόμενον, nel cui ambito, fra le altre cose, è recato, in 1401b23-24, proprio l'esempio incentrato sull'accusa di adulterio che si trova in 167b9-11. Per quanto riguarda il concetto di σημεῖον, ma anche le possibili forme che le argomentazioni che con tale concetto hanno a che fare possono assumere, cfr. inoltre *An. pr.* II 27, luogo nel cui ambito (cfr. 70a6-9) viene dapprima definito il concetto in questione (σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἢ ἀναγκαία ἢ ἐνδοξός· οὗ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὐ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι; cfr. comunque, per la definizione del σημεῖον, anche *Rhet.* I 2, 1357b1-21) e poi (cfr. 70a20-24) viene chiaramente indicata come sempre erronea la forma alla quale si può ricondursi l'argomentazione che fa da esempio nel luogo di cui si occupa la presente nota. Tale forma è erronea perché l'argomentazione in questione presenta in entrambe le premesse il medio come predicato, come avviene nei sillogismi di seconda figura, ma, e qui sta l'errore, ha entrambe le premesse affermative, contrariamente a quanto avviene nei sillogismi corretti di seconda figura, nei quali una delle premesse è sempre negativa (cfr. *An. pr.* I 5). Si può notare inoltre che, se fosse possibile l'ἀντιστρέφειν dell'ἀκολούθησις nella premessa maggiore, se cioè fosse possibile, una volta detto che tutti gli adulteri sono eleganti e nottambuli, dire anche che tutti coloro che sono eleganti e nottambuli sono adulteri, il medio della premessa maggiore, *elegante e nottambulo*, da predicato diventerebbe soggetto, facendo passare la forma dell'argomentazione da un'erronea

rispondenza alla seconda a una corretta rispondenza alla prima figura. Ma è appunto questo ciò che non è possibile e che rende apparente l'argomentazione sofisticata *παρὰ τὸ ἐπόμενον* e non sillogistico (*ἀσυλλόγιστον γὰρ καὶ τοῦτο*, *Rhet.* II 24, 1401b9-10) il *τόπος* retorico *ἐκ σημείου*, e anche quello, che, come sopra s'è ricordato, ad esso è collegato, *παρὰ τὸ ἐπόμενον*. Per alcune ulteriori considerazioni relative a questo richiamo all'ambito retorico, cfr. *infra*, nota n. 8.

8) **167b12-20**. L'espressione *ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς* è senz'altro notevole. Tenendo conto dell'esemplificazione con la quale viene chiamato in causa Melisso, è molto probabile, anche se appare difficile determinare con sicurezza la ragione di questa scelta terminologica, che Aristotele qui, dopo aver fatto riferimento in 167b8 a quanto avviene *ἐν τοῖς ῥητορικοῖς*, abbia voluto usarla per riferirsi in generale all'ambito della filosofia e delle scienze. Cfr. in questo senso Pacius: *ostendit idem contingere in syllogisticis orationibus, id est in philosophia, & scientiis*. Si può comunque tentare una spiegazione: Aristotele può essere stato indotto a usare l'espressione *ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς*, in sé molto generica, per indicare l'ambito ben determinato della filosofia e delle scienze in considerazione del fatto che in tale ambito l'unica argomentazione veramente legittima è quella che presenta tutte le caratteristiche della correttezza formale, cioè quella che è sillogistica in questo senso ristretto (cfr. ad es. *An. post.* I 2, 71b16-25). L'uso dell'espressione in questione, dunque, si propone in funzione di distinzione rispetto all'ambito, al quale Aristotele stesso si è riferito immediatamente sopra, delle argomentazioni retoriche, che sono mezzi utili allo scopo di ottenere la persuasione (cfr. *Rhet.* I 2, 1355b8-11 e 25-26) della cui trattazione fanno parte integrante gli entimemi apparenti (cfr. *Rhet.* II 24, 1401a1) in quanto asillogistici (cfr. ad es. *Rhet.*, I 24, 1401b9-10). Il problema è che nell'ambito dei discorsi scientifici, all'interno del quale dovrebbero esserci a buon diritto solo discorsi sillogistici, cioè formalmente perfetti, ci sono di fatto anche argomentazioni che tali non sono, potendo addirittura essere caratterizzate dallo stesso vizio formale che inficia certe argomentazioni retoriche, come questo *λόγος* di Melisso, che, anche se non esattamente nello stesso modo, è fondato sullo *ἐπόμενον* come l'argomentazione retorica relativa all'adultero di 167b9-12. Aristotele, quindi, sembra dire che l'argomentazione che si serve dei seguenti è *intenzionalmente* usata in ambito retorico per produrre la persuasione negli ascoltatori, ma può essere presente anche, sia pure *in forma di errore involontario*, nell'ambito in cui i sillogismi dovrebbero essere sempre e solo veramente tali, quello della scienza. Quanto detto può essere tenuto presente a proposito dell'esemplificazione incentrata sull'argomentazione di Melisso per cui *ἀπειρον τὸ ἅπαν* (167b13-14), al cui proposito cfr. *Phys.* I 2, in part. 185a7-12 e, ancor meglio, almeno per quanto riguarda l'esemplificazione di cui ci stiamo occupando, *Phys.* I 3, 186a10-13. Fra le altre cose, in 185a8 e in 185a10 Aristotele definisce l'argomentare di Melisso, coinvolgendo anche il suo maestro Parmenide, rispettivamente con gli aggettivi *ἐριστικός* e *φορτικός*, e cioè *eristico* e *rozzo*. Questa coppia di aggettivi propostaci dal testo della *Fisica* (Aristotele

comunque usa anche, per qualificare Melisso, ἀγροικώτερος, aggettivo dal significato analogo a quello di φορτικός: cfr. *Metaph.* I 5, 986b27) va analizzata per comprendere il senso della presenza, che potrebbe sembrare incongrua, del riferimento all'autore in questione qui nei *Soph. el.*: Aristotele non chiama in causa Melisso per il fatto di considerarlo un erista, poiché, anche dai luoghi sopra citati della *Fisica*, non risulta che gli attribuisca quella προαίρεσις fraudolenta che contraddistingue l'erista e il sofista (cfr. *Rhet.* I 1, 1355b17-18), prendendo di mira invece il suo συλλογισμός, che ha delle caratteristiche obiettive di erroneità (falsità delle premesse e mancanza di correttezza nel procedere, come si desume da *Phys.* I 2, 185a9-10, a prescindere dalla verità o meno della tesi che vorrebbe dimostrare, che non costituisce affatto, pertanto, lo spunto dell'accusa mossa da Aristotele) che gli conferiscono solo l'apparenza della verità, rendendolo quindi in questo senso strutturalmente simile a un ragionamento eristico. Melisso quindi è ἐριστικός in quanto è φορτικός, cioè è un filosofo che sbaglia e il suo essere eristico è un ingannarsi per incompetenza, non un volontario ingannare. Per quanto riguarda la legittimità, dal punto di vista aristotelico, dell'addurre come esempio all'interno di una teoria della discussione, quale è quella dei *Soph. el.*, una tesi filosofica e le argomentazioni che la fondano, cfr. *Top.* I 2, 101a34-37. L'argomentazione in questione può essere schematizzata nel modo seguente: 1) *tutto ciò che è generato ha un principio*; 2) *il tutto non è generato*; 3) *il tutto non ha un principio*, cioè è illimitato. Questa conclusione però non è necessaria, perché essa sarebbe ottenibile solo se la (1) fosse convertibile in *tutto ciò che ha un principio è generato* e ad essa equivalente, perché soltanto in questo modo, se poi si nega, come fa la (2), che il tutto sia generato, si può concludere, con un sillogismo di seconda figura (*camestres*), che esso non ha un principio. Tale conversione è però scorretta, perché, come si è già avuto modo di notare (cfr. *supra*, nota n. 5) una proposizione universale affermativa non si converte in un'altra proposizione universale affermativa, ma in una proposizione particolare affermativa (cfr. il già citato *An. pr.* I 2, 25a7). Del senso generale, e anche della valenza critica, di una siffatta operazione logica, si è potuto prendere atto proprio osservando il modo in cui una delle regole che la governano viene applicata a questo esempio melissiano da Aristotele, il quale ribadisce questo concetto con l'esempio seguente, recato in 167b18-20: sulla base della premessa per cui tutti quelli che hanno la febbre sono caldi non si può concludere che una persona, per il fatto di essere calda, necessariamente ha la febbre: questa conclusione infatti sarebbe corretta solo se la premessa per cui tutti coloro che hanno la febbre sono caldi fosse convertibile in quella per cui tutti coloro che sono caldi hanno la febbre. Mantenendo questa esemplificazione e coordinandola a quella relativa a Melisso, si può aggiungere che, a causa del fatto che la conversione di cui sopra non vale, non basta rilevare che un uomo non ha la febbre per poter dire che non può essere caldo. Comunque, riprendendo in considerazione l'esempio più importante, quello consistente nell'argomentazione di Melisso, si può fare qualche altra osservazione, riferita soprattutto all'affermazione di Aristotele relativa all'impossibilità della conversione della premessa maggiore, a proposito della quale si è citato *An. pr.*, I 2, 25a7. Va

notato, però, che, facendo riferimento al luogo ora ricordato, ci si appella a una regola di carattere formale (per quanto riguarda il rapporto fra tale regola ed alcuni altri aspetti del pensiero di Aristotele che vi si connettono, cfr. *supra*, nota n. 5) della quale, tenendo conto dell'ispirazione generale della logica di Aristotele, non si può pensare che non trovi una conferma nella dimensione semantica. Se questo è vero, l'erroneità della conversione (οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν, 167b17) di τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει in εἰ τι ἀρχὴν ἔχει, γέγονεν dovrebbe avere un riscontro (un riscontro *aristotelico*, naturalmente) nella falsità di quest'ultima proposizione, la quale, infatti, se fosse vera, potrebbe, indipendentemente dal fatto di non poter essere il prodotto di una corretta conversione dell'altra, venir posta a fondamento di un'argomentazione che correttamente conduce alla conclusione che Aristotele rifiuta. Dunque, se è chiaro che qui il punto di vista assunto da Aristotele non consiste nel criticare Melisso per la tesi che sostiene ma piuttosto nel criticarlo per il modo in cui la sostiene, è anche chiaro, comunque, che non può considerare vera una proposizione che, se fosse vera, costituirebbe la premessa di un ragionamento formalmente corretto capace di giustificare una tesi che noi sappiamo essere da lui considerata falsa. Se si accetta questo, si pone il problema, più di interpretazione che di traduzione in senso stretto, di intendere correttamente il senso che possiede in questo contesto ἀρχή. La traduzione non crea eccessive difficoltà: *principio* è una soluzione accettabile, perché mantiene in italiano una polivocità analoga a quella che caratterizza il termine greco, ed è proprio tale soluzione a far sì che ci si chieda in che senso vada inteso qui ἀρχή, cioè *principio*. C'è chi, come Kirchmann (*anfang*) o Forster e Pickard-Cambridge (*first beginning*) sembra essere orientato a dare ad αρχή il significato di *inizio* in senso prevalentemente temporale, ma questa è una scelta che, dal punto di vista proposto sopra, non sembra molto felice, benché si possa senz'altro dire che, comunque, nell'ambito dei *Soph. el.* ἀρχή compaia anche in questo senso (cfr. ad es., sempre nel cap. 5, 167a36): è difficile infatti negare verità a una proposizione come εἰ τι ἀρχὴν ἔχει, γέγονεν, perché è vero che tutto ciò che ha un inizio nel tempo è stato generato, cioè, intendendo γίνομαι nel suo significato più ampio, è in qualche senso venuto all'essere. Dunque, sembra più opportuno intendere ἀρχή in modo diverso, come principio nel senso di elemento costitutivo, causa, secondo una possibilità di intendere il termine in questione e l'espressione più significativa con cui Aristotele lo propone (ἐξ ἀρχῆς, 167b15) suggerita ad es. da *Metaph.* VII 7, 1032a13 e *Metaph.* IX 8, 1049b28, dove τὸ ἐκ τίνος, che serve indicare il rapporto fra un ente e il principio *da cui* è fondato sembra designare (cfr. *Metaph.* VII 7, 1033a5-6 e segg.) la materia, cioè, appunto, un elemento costitutivo che, proprio mentre fonda, limita. A sostegno di questa impostazione può essere chiamato in causa il cap. 28: cfr. infatti *infra*, 181a27-29, luogo in cui viene chiamata nuovamente in causa l'argomentazione di Melisso di cui s'è discusso finora, ma in una forma molto contratta sia perché manca una completa enunciazione dei suoi elementi costitutivi sia perché, tenendo conto della prima apparizione dell'argomentazione nel cap. 5, quello che sembra doversi considerare il suo soggetto (τὸ πᾶν) è lasciato sottinteso. Infatti, τὸ οὐρανός che si trova in 181a29 dopo τὸ ὄσπ'

non sembra affatto essere il soggetto dell'argomentazione di Melisso, il quale, stando alle fonti per noi disponibili (cfr. Diels-Kranz, 30), non risulta essersi mai occupato di questo oggetto, ma è piuttosto ciò intorno a cui verte l'obiezione di Aristotele, proposta nella forma di conseguenza inaccettabile: stando all'argomentazione di Melisso, infatti, il cielo, per il fatto di essere ἀγένητος, dovrebbe essere anche ἀπειρος, e invece non è così, ed è Aristotele a dirlo, così come è sempre Aristotele a scegliere il cielo come controesempio. Il cielo, infatti, è per Aristotele ingenerato (cfr. *De cael.* I 10-12; *Metaph.* XII 8, 1073a23-b1) ma non illimitato, non, quindi, nel senso per cui avrebbe dei limiti temporali, ma nel senso che, essendo un corpo finito (cfr. *De cael.* I 5-6), ha almeno un principio, che, in accordo con quanto sopra s'è detto, può essere inteso come ἕκ τινος che contribuisce a costituirlo e quindi lo limita (nella fattispecie τῆς αἰθέρος: cfr. *De coel.* I 3, ma anche *Metaph.* IX 8, 1050b20-27). E' Aristotele stesso, quindi, in questo luogo del cap. 28, a indicarci il controesempio della conversa scorretta (cfr. in questo senso anche un fugace cenno a τὰ οὐράνια καὶ θεῖα σώματα di Ps. Alex. 50, 3-4, che sembra andare nella stessa direzione interpretativa): τὸ οὐρανός ha una ἀρχή con la quale sta in una relazione esprimibile con ἕκ ed è ἀγένητος. Ma se è Aristotele stesso a pensare al cielo per poter fare un'obiezione a Melisso, è chiaro, in base alla concezione aristotelica del cielo, che ἀρχή in questo contesto non può essere inteso in senso temporale.

9) **167b21-36.** Il procedimento sofistico illustrato qui da Aristotele consiste nell'indebita congiunzione, operata dal sofista, di una proposizione - la tesi sostenuta dal suo interlocutore - alle premesse di un'argomentazione che conduce a una conclusione impossibile. Attraverso tale indebita congiunzione la tesi dell'interlocutore viene fatta passare come causa della conclusione impossibile senza che essa possieda effettivamente questo ruolo, e quindi viene apparentemente confutata come se fosse da essa che la conclusione impossibile derivi. E' la tesi dell'interlocutore quindi che costituisce τὸ ἀνάτιον, ciò che non è causa, e la prova di ciò la si ha osservando che, in sua assenza, l'argomentazione che porta all'impossibile è ugualmente conclusiva, come sottolinea Pacius: *verum igitur est, in propositionibus sumptis esse causam absurditatis: sed falsum est, eam propositionem esse causam, quam sophista impugnat: quoniam hac propositione dempta, nihilominus sequetur absurditas.* Cfr. a questo proposito il contenuto generale di *An. pr.* II 17. Per quanto riguarda l'esempio addotto da Aristotele, si può vedere che la tesi dell'interlocutore, secondo la quale l'anima e la vita sono la stessa cosa, non ha un ruolo nell'argomentazione, che è conclusiva senza averla come premessa: il sofista però, che, nell'avviare l'argomentazione, la deve aver fatta oggetto della prima domanda - ottenendo, naturalmente, risposta affermativa -, la aggiunge alle altre premesse, che sono causa della conclusione, come se fosse una di esse, anzi come se fosse la più importante, in quanto apparentemente, a causa dell'aggiunzione surrettizia del sofista, l'argomentazione parte da essa. Quanto detto vale come inquadramento generale del tema; è possibile aggiungere alcune osservazioni più particolari. In primo luogo va notato il proporsi

di συμβαίνειν in 167b22, 25, 31: si vede abbastanza chiaramente che ciò che il verbo indica in 167b25, 31, cioè il risultare necessario di una conclusione da premesse poste, non coincide con ciò che indica in 167b22, cioè l'accadere di un fatto, registrato come tale, senza l'ostensione immediata delle sue ragioni, comunque esistenti, anche se non sempre necessitanti. Il proporsi di un sillogismo sofistico fondato sull'ἀναίτιον infatti non è necessario come, in questo caso, il discendere dell'ἀδύνατον dalle premesse poste, ma è un fatto soltanto possibile, la cui attuazione è dovuta all'intenzione del sofista, alla sua volontà di ingannare, ragione sufficiente perché il fatto sussista, ma non tale da farlo considerare inevitabile. I sillogismi che conducono all'impossibile (εἰς τὸ ἀδύνατον, 167b23) costituiscono oggettivamente l'ambito formale entro il quale è possibile realizzare più facilmente questo tipo di argomentazione sofistica: dipende dal sofista, poi, la trasformazione di questa possibilità in un fatto, la cui effettiva storicità trova dunque il suo fondamento in una scelta umana fondata su ragioni adeguate a uno scopo. I due piani, logico e storico sono entrambi presenti, ad un tempo distinti e legati, nelle considerazioni che Aristotele svolge nel luogo di cui ci si sta occupando ma, se si tiene conto, come si è cercato di fare qui, della complessità semantica di συμβαίνειν, risultano abbastanza agevolmente distinguibili. Riprendendo in considerazione come punto di riferimento il già citato *An. pr.* II 17, c'è poi l'opportunità di notare che l'ἀδύνατον che costituisce il punto d'arrivo di queste argomentazioni che da esso traggono la loro denominazione non è un obiettivo esclusivo, essendo un caso interno al più ampio concetto di falso. Cfr. infatti, all'interno del capitolo degli *An. pr.* sopra citato, in particolare 65b13-16, collegato al luogo dei *Soph. el.* del quale ci si sta occupando da un ὅπερ εἴρηται καὶ ἐν τοῖς Τοπικοῖς che soltanto ad esso sembra potersi riferire: qui infatti i concetti di ἀδύνατον e ψεῦδος si propongono in connessione strettissima. Il primo sembra realizzare la migliore fra le possibilità previste dal secondo, dato che lo scopo delle argomentazioni di cui ci si sta occupando è quello di giungere a una proposizione la cui falsità possa essere accettata senza ulteriori giustificazioni di carattere argomentativo. Questo aspetto è particolarmente significativo in relazione ai *Soph. el.* : l'azione del sofista non equivale a quella dell'uomo di scienza (il confronto con il quale non è affatto estraneo ai *Soph. el.* stessi: cfr. ad es. *infra*, cap. 6, 168b6-10), che si muove sempre all'interno del suo specifico ambito conoscitivo, entro il quale vero, falso, impossibile possono essere definiti oggettivamente come tali. L'ambito d'azione del sofista sono le discussioni, e quindi i concetti di falso e impossibile possono variare in relazione all'interlocutore e all'uditorio con i quali il sofista si trova di volta in volta ad avere a che fare. Va notato poi, anche tenendo conto di quanto detto ora, che l'argomentazione usata da Aristotele come esempio, con il suo strutturarsi per opposizioni di ἐναντία, ha un andamento dialettico tipico, previsto in termini normativi in varie occasioni e con varie forme dalla vasta casistica dei *Topici*: cfr. ad es. *Top.* I 15, 106a9-12 e *passim*, ma, comunque, questo procedimento ricorre in vario modo come un elemento costante comune a vari ambiti tematici (cfr. ad es. II 7, 112b27-30 e segg. ; IV 3, 123b1-12 e segg. ; V 6, 135b7-16; VI 9, 147a29-b12; VII 3,

153a29-b24). Infatti, Aristotele non considera questa argomentazione e le altre dello stesso tipo non sillogistiche ἀπλῶς (167b34) ma soltanto da un certo punto di vista, cioè esse, pur essendo formalmente corrette, non sono realmente attinenti all'oggetto (cfr. a questo proposito anche *Top.*, VIII 12, 162b5-8), cioè l'impossibile a cui giungono non è realmente ricavato dalla tesi del loro interlocutore e quindi non può essere ritorto contro essa al fine di confutarla. Infatti l'apparenza in questi casi è tale proprio del legame fra la tesi attaccata dal sofista e le premesse da cui parte l'argomentazione. Ma non solo: infatti, per giungere in un modo che Aristotele considera corretto al falso o all'impossibile bisogna che ci sia all'interno dell'argomentazione una premessa falsa, la quale però deve essere ammessa dall'interlocutore del sofista, che quindi deve sapere quale proposizione possa, senza esserlo davvero, apparire vera a chi gli risponde, di volta in volta per motivi che possono essere diversi. La ricostruzione dettagliata dell'argomentazione quindi diventa importante in primo luogo per comprendere il modo in cui si propone effettivamente l'apparenza del legame fra la tesi dell'interlocutore e le premesse di cui il sofista effettivamente si serve per ottenere il falso o l'impossibile, in secondo luogo per comprendere quale errore il sofista si aspetta che il suo interlocutore faccia nel concedergli le premesse. Da ciò è possibile farsi un'idea del sapere di entrambi. Appare molto convincente la ricostruzione di Tommaso: *Putasne anima et vita sunt idem? quo dato proceditur sic: Anima et vita sunt idem, et mors et vita sunt contraria, et generatio et corruptio sunt contraria. Sed mors est corruptio. Ergo vita est generatio. Igitur vivere est genrari; quod est impossibile: nam qui vivit, non genratur, sed iam genratus est. Ergo et primum fuit impossibile, scilicet quod anima et vita sint idem. Non sequitur, quia ista propositio: Anima et vita sunt idem, quae accipiebatur in praemissis, non fuit causa conclusionis impossibilis: quod ex hoc patet, quia ea remota, adhuc sequitur conclusio. Unde per hoc quod conclusio est impossibilis, non potest ostendi quod praedicta propositio sit impossibilis, sed quod magis ista sit impossibilis ex qua sequitur, quae est ista: Mors et vita sunt contraria; ex huius enim falsitate sequitur falsitas in conclusione: mors enim et vita non sunt contraria, sed opponuntur ut privatio et habitus.* Tommaso, proponendo secondo l'articolazione ora riportata i nessi logici che costituiscono l'argomentazione, rende abbastanza perspicuo il fatto che il legame apparente che connette la tesi dell'interlocutore del sofista con l'argomentazione è il concetto di vita, che compare sia in tale tesi, che costituisce la prima domanda, sia nella premessa immediatamente successiva, con la quale inizia la vera e propria argomentazione, la quale, in sé stessa (ἀπλῶς!), è corretta. Fra le due proposizioni non c'è alcun nesso concettuale, se non, appunto, la presenza in entrambe del termine *vita*, e ciò fa sì che la conclusione impossibile non abbia attinenza con la tesi dell'interlocutore, o, meglio, abbia con essa un legame soltanto apparente. La cosa veramente singolare, e perciò notevole, di questo tipo di paralogismi è che qui il sofista, per rendere efficaci le due forme di apparenza ora indicate, pone fra loro un'argomentazione corretta, che, nelle sue mani, diventa quindi strumento sofistico. Comunque, nell'argomentazione l'errore c'è, anche se non *in forma* ma *in materia*, e Tommaso lo indica, senza però puntare l'attenzione su una cosa che invece è

di notevole importanza, cioè il fatto che il sofista dev'essere consapevole di proporre una premessa falsa proprio perché il suo scopo è quello di far sì che essa contribuisca alla deduzione corretta di una falsa conclusione. Questo aspetto è importante perché se ne può trarre un'immagine del sofista, cioè del suo sapere, all'interno del quale, se l'interpretazione di Tommaso è corretta, infatti, bisogna pensare che ci sia la conoscenza della differenza tra l'opporli dei contrari e quello di possesso e privazione, perché è proprio con questa differenza che ha a che fare il modo di essere falsa di questa proposizione, da lui proposta all'assenso dell'interlocutore al quale, d'altro canto, bisogna pensare che la differenza in questione sia ignota, potendo quindi scambiare per vera la proposizione falsa - *la morte è il contrario della vita* - che il sofista, proprio perché non si sbaglia ma inganna, conosce nella sua vera natura. Ma la differenza tra le due forme di opposizione sopra indicate è parte del pensiero logico-ontologico di Aristotele (cfr. *Cat.* 10, 12a26-b25 nonché *Metaph.* V 20, 22), nota, ma non per questo condivisa, quanto piuttosto semplicemente usata dal sofista *per il fatto che* ha di fronte a sé un interlocutore che, come sopra s'è detto, il sofista stesso sa essere ignorante in materia. Quanto detto finora deriva dall'aver trovato convincente l'interpretazione di Tommaso: può essere più importante, comunque, il concetto interpretativo generale, per il quale, a seconda di quella che si ritiene essere la premessa falsa nell'argomentazione, si ha, data la natura dell'argomentazione stessa, un'idea diversa tanto del sapere del sofista quanto di quello del suo interlocutore. Per un'identificazione diversa della proposizione falsa recata nell'esemplificazione di 16727-34, cfr. ad es. Ps. Alex. 51, 22-52, 4 e Anonym. 16, 26-35, ai quali sembra ispirarsi, nella sua lettura dell'esemplificazione, Pacius. Tenendo conto di quanto detto ora, si può notare che l'*ἀναίρειν* di 167b14 assume un significato particolare, perché in questo caso il verbo non sembra poter indicare l'evidenziazione della falsità di una delle premesse (per questo significato di *ἀναίρειν*, cfr. *infra*, cap. 18, 176b29-36 e nota relativa) quanto piuttosto il disvelamento del carattere puramente apparente del legame fra la tesi dell'interlocutore del sofista e l'argomentazione che il sofista costruisce, che si traduce nell'atto di qualificare tale tesi come *ἀνάτιον* dimostrando che l'argomentazione risulta fondata anche senza averla come premessa, cioè, concretamente, nell'operazione di distinguerla dalle premesse reali e non apparenti dell'argomentazione. Tale operazione, il distinguere, o il dividere, normalmente è espressa da un altro verbo, *διαίρειν*, che nel sopra citato cap. 18 viene chiaramente distinto da *ἀναίρειν*, il cui uso da parte di Aristotele nel contesto dei *Soph. el.* non può considerarsi dunque rigorosissimo, dovendosi intendere piuttosto qui l'*ἀναίρειν* in senso ampio, come indicante un colpire o un attaccare, a prescindere poi dai modi, che possono essere diversi, nei quali si possa effettivamente realizzare tale azione. Il cap. 18 è stato chiamato in causa in questo contesto perché in esso Aristotele espone in modo articolato il suo concetto di soluzione corretta e il cenno di 167b24 al fatto che *ἀναγκαῖον ἀναίρειν τι τῶν κειμένων* sembra proporsi piuttosto chiaramente come un'anticipazione, che può considerarsi tutto sommato abbastanza esauriente, della soluzione di questi paralogismi che verrà proposta *infra*, all'interno del cap. 29.

10) **167b37-168a1**. Cfr. *De int.* 11, in particolare 20b12-15: τὸ δὲ ἐν κατὰ πολλῶν ἢ πολλὰ καθ' ἑνὸς καταφάναι ἢ ἀποφάναι, εἰ μὴ ἐν τι ἢ τὸ ἐκ τῶν πολλῶν συγκείμενον, οὐκ ἔστι κατάφασις μία οὐδὲ ἀπόφασις. Questa è la regola logica che consente ad Aristotele di considerare un artificio sofistico la sua intenzionale violazione. Per quanto riguarda le modalità di applicazione di questo artificio, cfr. le esemplificazioni addotte in seguito da Aristotele. Cfr. anche *De int.* 8, 18a12-13.

11) **168a1-3**. A proposito di questo luogo sono interessanti le considerazioni di Pacius, il quale dopo aver detto che Aristotele *inquit ergo quandoque perspicuam esse multiplicitem interrogationis*, e aver riportato l'esempio - *dat exemplum, utrum terra sit mare, an terra sit coelum* -, prosegue notando che *ita explicandum est hoc exemplum secundum vulgatam lectionem, in qua est ἡ οὐρανός "vel coelum", sine articulo*. Questa *vulgata lectio* è stata del tutto rovesciata dagli editori moderni, Bekker, Strache-Wallies, Ross, i quali accolgono (come del resto il Poste, il quale, lapidario ma poco esplicativo, osserva semplicemente, p. 110, che *there must be something corrupt here*), indicando a suo fondamento una cospicua tradizione, la lezione, caratterizzata dalla presenza di ὀ prima di οὐρανός, che Pacius segnala come accolta da Ps. Alex. (cfr. 53, 14-15): *in quodam manuscripto legitur cum articulo, ἡ ὀ οὐρανός, quam lectionem sequitur Alexander, & ita interpretatur, ut una interrogatio sit, utrum terra sit mare; altera vero sit, utrum coelum sit mare*. Pacius conclude le sue osservazioni in proposito nel seguente modo: *utrovis modo legamus, et interpretemur, parum interest. Semper enim sunt duae interrogationes coniunctae sed discrimen est: quia secundum primam interrogationem unum est subiectum, terra; duo vero attributa, mare et coelum. Secundum alteram interpretationem duo sunt subiecta, terra et coelum: unum attributum, mare*.

12) **168a3-11**. Molto chiaro a questo proposito Silvestro Mauro. *Primum exemplum est, cum plures interrogationes interrogantur per numerum singularem, ut cum dicitur: "Socrates et Plato sunt homo, an non?" Si enim respondens affirmet, redarguitur ex absurdo, dicendo: "ergo si percusseris Socratem et Platonem, percussisti hominem, non autem homines". Si vero negaverit, redarguitur dicendo: "ergo nec Socrates nec Plato est homo", quod pariter est absurdum. Secundum exemplum est, cum plures interrogationes interrogantur per numerum pluralem; ex. gr. , si ponatur, quod aliqua frumenta sint bona, aliqua non, potest quis interrogare: "haec frumenta suntne bona, an non?" Si respondens affirmaverit, vel redarguitur vel videtur dicere frumenta, quae non sunt bona, esse bona; si negaverit, vel redarguitur vel videtur negare esse bona frumenta, quae sunt bona*.

13) **168a11-16**. Questo esempio si discosta dagli altri finora proposti da Aristotele, perché, come Aristotele stesso afferma in 168a11-12, esso si riferisce a un caso di ἐλεγχος

ἀληθινός, e cioè di autentico elenco. Questa affermazione di Aristotele impone alcune riflessioni, delle quali la prima è la seguente: questo ἔλεγχος ἀληθινός che, a certe condizioni (προσληφθέντων τινῶν, 168a11), può essere ottenuto, non può essere un elenco basato sul fatto di fare di più domande una sola domanda, perché in questo caso sarebbe un elenco apparente, esattamente come quelli finora analizzati. Questa situazione fa sì che nasca il problema di comprendere quale sia la relazione, che dev'essere al massimo di affinità e non di uguaglianza, fra questo esempio e la tematica, quella costituita dal fare di più domande una sola domanda, alla quale Aristotele lo ha collegato. Sembra esserci la possibilità di riferirsi utilmente a *Metaph.* IX 3, in part. 1047a7-10, e anche a *Cat.* , 10, 12a31-34: in entrambi questi luoghi infatti si nota che l'uso dell'esempio fondato sul riferimento alla cecità è connesso alla tematica aristotelica della potenza e dell'atto e, fra questi due luoghi, il primo, quello recato in *Metaph.* IX 3, riserva un ulteriore motivo di interesse, perché ha al suo interno uno dei diversi elenchi operati da Aristotele nei confronti dei megarici, alla polemica con i quali relativamente alla dottrina della potenza e dell'atto è appunto dedicato *Metaph.* IX. Queste osservazioni possono forse suggerire la possibilità (solo la possibilità, naturalmente) di considerare l'esempio recato nel luogo dei *Soph. el.* ora in esame come una variazione sul tema, proposto da *Metaph.* IX 3, costituito dalla polemica nei confronti di chi, come i megarici, non riconosce la dottrina della potenza e dell'atto, o non la riconosce nella giusta misura, esponendosi così agli elenchi di Aristotele, che consistono nel mostrare le assurdità che derivano dal mancato riconoscimento della dottrina in questione (cfr. *Metaph.* IX 3, 1046b32-33: οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν). Da questo punto di vista, che consentirebbe di considerare il nostro esempio dei *Soph. el.* costituito da un elenco svolto da Aristotele nei confronti di una dottrina altrui da lui ritenuta falsa, risulterebbe chiarito il motivo per cui Aristotele stesso parla a questo proosito di ἔλεγχος ἀληθινός e inoltre, inquadrando l'esempio in questione nella polemica sul tema della potenza e dell'atto, c'è forse la possibilità di darne la seguente interpretazione, fondata sull'ipotesi per cui la tesi da confutare sia *è cieco colui che non ha la vista pur essendo nato per vedere*, e articolata nelle varie domande sotto riportate, tutte con risposta affermativa. *Se è cieco colui che non ha la vista pur essendo nato per vedere, allora sono ciechi ugualmente anche coloro che non hanno la vista pur essendo nato per vedere? Consideriamo allora un cagnolino appena nato e un uomo che non vede a causa di una lesione (σκυλάκιον ε τὸ διὰ πῆρωσιν μὴ ἔχον ὄψιν sono gli esempi recati in Ps. Alex. , 54, 6-36, dove è presente una ricostruzione dell'esempio in questione, riferita anch'essa ai concetti di potenza e atto, ma non soddisfacente, perché definisce come σόφισμα l'argomentazione, mentre secondo Aristotele essa costituisce un ἔλεγχος ἀλήθινος): in base a quanto si è ammesso sono entrambi ugualmente ciechi, visto che non vedono pur essendo nati per vedere? Poniamo che il cagnolino apra gli occhi e veda: a questo punto si hanno due ciechi dei quali uno vede (poiché s'è detto che sono entrambi ciechi nello stesso modo) o, in alternativa, due che vedono dei quali uno è cieco (se erano ciechi allo stesso modo, al vedere dell'uno deve corrispondere il vedere dell'altro): ma tutto*

ciò è impossibile. Infatti la tesi è falsa: secondo Aristotele infatti non è cieco chi non vede pur essendo nato per vedere, ma piuttosto chi non vede e non ha neppure (o non ha più) la potenzialità di vedere. Dunque il cagnolino (che ha la potenzialità di vedere) non è cieco nello stesso modo di chi non vede e non ha la potenzialità di vedere (il cieco per lesione), anzi il cagnolino non è affatto cieco, ma semplicemente non vede perché non è ancora giunto il tempo dell'attuazione della sua potenzialità di vedere (cfr. *Cat.*, 10, 12a26-34, e in part. 33-34: τινὰ γὰρ ἐκ γενετῆς οὔτε ὄψιν οὔτε ὀδόντας ἔχει, ἀλλ'οὐ λέγεται νωδὰ οὐδὲ τυφλά). Questa argomentazione, dunque, non è basata sul fatto di fare di più domande una sola domanda, ma è solo richiamata dalla trattazione di questo procedimento sofistico, perché il suo svolgimento è permesso dal richiedere l'estensione dell'attribuzione del predicato da un soggetto singolo a più soggetti, e in questo senso va intesa anche l'espressione προσλεφθέντων τινῶν di 168a11, *aggiungendo determinati elementi*, da intendersi come un chiedere all'interlocutore di passare dal soggetto singolare al soggetto plurale, ma tale richiesta non è sofistica, perché non fa di due domande una sola domanda. Per quanto riguarda gli altri due termini, λευκά e γυμνά di 168a13, sui quali non si sofferma, è possibile svolgere analoghe considerazioni.

Note al capitolo 6.

1) **168a17-20.** Quanto afferma Aristotele in questo luogo ha l'importante funzione non solo di introdurre l'argomento del nuovo capitolo, ma anche di gettare nuova luce sul capitolo precedente. Qui infatti si attribuisce all'ἀγνοια τοῦ ἐλέγχου una posizione centrale fra i motivi ispiratori degli elenchi apparenti. Aristotele afferma infatti che tutte le forme di elenco apparente descritte nei capp. 4 e 5 possono essere considerate altrettante violazioni di uno o più dei precetti contenuti nella complessa definizione dell'elenco proposta da Aristotele nel cap. 5 in 167a21-28, definizione, questa, che, come Aristotele stesso dichiara esplicitamente, dev'essere integralmente rispettata in tutte le sue parti perché si possa considerare autentico un elenco. In tanto l'elenco è apparente, dunque, in quanto è apparente la sua rispondenza alla definizione completa dell'elenco, mentre è reale il suo venir meno in qualche modo ad almeno uno dei precetti della definizione stessa. In questo senso dunque per la soluzione delle confutazioni apparenti la conoscenza della definizione completa dell'elenco risulta assolutamente necessaria, ma non sufficiente, perché ad essa bisogna aggiungere la conoscenza dei modi in cui concretamente la definizione in questione può non essere rispettata in una o più delle sue parti, e i capp. 4 e 5 sono volti, appunto, a fornire una siffatta conoscenza. A questo proposito, un'osservazione: nell'ambito del cap. 5 la definizione dell'elenco non viene indicata come punto di riferimento per la comprensione delle varie forme di paralogismo, ma viene proposta in connessione con una particolare forma di paralogismo - quella basata sull'ignoranza dell'elenco o sull'incompletezza della definizione per esso proposta - quasi fosse a fondamento soltanto di essa (cfr. *supra*, 167a21-22). Questa

situazione può essere compresa rilevando, come si avrà modo di fare analizzando il contenuto di questo capitolo, che gli altri paralogismi descritti nei capp. 4 e 5, che in questo capitolo 6 vengono ripresi in considerazione da Aristotele, non violano, né considerandoli singolarmente né considerandoli nel loro insieme, tutte le norme recate dalla definizione dell'elenco, ma soltanto alcune di esse, ed è a queste, appunto, che essi vengono ricondotti, mentre vi sono anche altre norme della definizione la cui violazione comporta l'apparenza dell'elenco, cioè il suo essere un paralogismo, ed è appunto nella violazione di queste ultime norme che consistono i paralogismi che Aristotele riferisce direttamente all'ἀγνοια τοῦ ἐλέγχου e alla ἔλλειψις τοῦ λόγου, come si desume dagli esempi che Aristotele propone in 167a29-34, che si rifanno a parti della definizione diverse da quelle a cui vengono ricondotti gli altri paralogismi nell'ambito dello svolgimento di questo capitolo (cfr. le note seguenti e in part. la n. 13). Dunque, data la sua ricchezza di elementi costitutivi, la definizione dell'elenco, attraverso la sua violazione, che può assumere varie forme, è tanto fonte autonoma di certi tipi di paralogismo (quelli ai quali Aristotele si riferisce, come sopra ricordato, in 167a29-34) quanto concetto base a cui possono essere ricondotti, e in cui possono risolversi, gli altri paralogismi dei capp. 4 e 5 ripresi ora da Aristotele. Tale riconduzione, d'altronde, è inevitabile: posto infatti che un paralogismo è un elenco apparente, è necessario che esso non risponda perfettamente alla definizione dell'elenco reale, il che è impossibile.

2) **168a21-23.** Cfr. *supra*, cap. 5°, 167a25: . . . ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης. Si tratta del requisito fondamentale di un elenco autentico, e viene citato qui per primo, modificando l'ordine della definizione del cap. 5°, nell'ambito della quale si proponeva come quarta condizione, cioè in una posizione effettivamente non tale da evidenziare il suo carattere basilare.

3) **168a23.** Cfr. *supra*, cap. 5, 167a21-28. come sopra ricordato, infatti, anche la mancata rispondenza a una soltanto delle parti costitutive della definizione compromette la validità dell'elenco.

4) **168a23-28.** Aristotele si riferisce al contenuto del cap. 4, anche se, anziché usare l'espressione παρὰ τὴν λέξιν, utilizza qui l'espressione ἐν τῇ λέξει: queste due espressioni, comunque, proprio sulla base del luogo a cui è dedicata la presente nota, possono considerarsi sostanzialmente equivalenti. Per quanto riguarda la parte della definizione dell'elenco a cui Aristotele qui si riferisce, cfr. *supra*, cap. 5, 167a23-24: . . . μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος. Infatti i paralogismi connessi alla dizione sono caratterizzati, come s'è visto nel cap. 4, proprio dal fatto che il sofista opera sulla λέξις (e cioè sulle caratteristiche intrinseche, semantiche, morfologiche e sintattiche del linguaggio, alle quali nella definizione dell'elenco Aristotele succintamente allude usando il termine ὄνομα) al fine di far sì che l'elenco abbia l'apparenza, proprio a causa dell'utilizzazione della λέξις fatta dal sofista stesso, di avere lo stesso oggetto

(πρᾶγμα) della tesi dell'interlocutore, non avendolo in realtà, ed essendo proprio a causa di ciò un elenco apparente.

5) **168a28-33**. Cfr. *supra*, cap. 5, 167a24-25: . . . καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ. L'esempio recato in questo luogo, infatti, riferendosi al rapporto fra λῶπιον (mantello) e ἱμάτιον (vestito), può alludere al concetto di sinonimia di cui s'è parlato nella nota n. 3 del cap. 5. I due termini in questione hanno cioè due significati affini, così vicini da potersi anche identificare, tanto da far supporre la possibilità di un uso equivalente, e cioè che l'oggetto che designano sia lo stesso. Ma, se l'argomentazione ha cominciato a muoversi, per un qualsiasi motivo, assumendo l'uno anziché l'altro, occorre, affinché l'elenco sia autentico, che vi sia una domanda espressamente rivolta all'interlocutore affinché dica se per lui i due termini sono equivalenti. Solo ottenendo una risposta affermativa in questo senso l'elenco può essere ottenuto regolarmente. Naturalmente, una domanda quale quella a cui ci si è riferiti ora difficilmente può comparire in un'argomentazione sofistica.

6) **168a34-35**. Sembra opportuno intendere, con Tricot (cfr. la sua ampia traduzione del più secco testo aristotelico: *les paralogismes qui relèvent de l'accident rentrent manifestement, en vertu de la définition du syllogisme, dans l'ignorance de la réfutation*) che l'evidenza a cui si riferisce qui Aristotele (φανερὸν γίνονται, 168a35) sia quella che caratterizza la riconduzione delle argomentazioni apparenti παρὰ τὸ συμβεβηκός all'ignoranza dell'elenco qualora tale riconduzione venga attuata per mezzo della considerazione della definizione del συλλογισμός (per la quale cfr. *supra*, cap. 1, 164b27-165a2). Infatti, le modalità di attuazione di queste argomentazioni apparenti sono già state spiegate da Aristotele, cioè, appunto, rese evidenti, manifeste, nell'ambito del precedente capitolo (cfr. *supra*, cap. 5, 166b28-36 e nota relativa, ma cfr. comunque anche *infra*, cap. 24).

7) **168a35-37**. Cfr. *supra*, cap. 1, 164b27-165a3 e nota relativa.

8) **168a37-38**. L'argomentazione apparente connessa all'accidente, infatti, è un sillogismo che non conclude realmente, e quindi è un elenco privo di quel requisito fondamentale, già proposto come tale, che è l'autentica forza sillogistica (cfr. *supra*, 168a21-23 e cap. 5, 167a25), proprio perché attuato sulla base della violazione di una regola logica, quella proposta da Aristotele all'inizio del cap. 5, in 166b28-32. Se dunque un'erronea considerazione del συμβεβηκός, tanto volontaria nel sofista quanto dovuta ad ignoranza nell'interlocutore, fa sì che non ci sia realmente sillogismo, l'elenco che su tale apparente sillogismo si fonda è apparente perché la sua conclusione, pur potendo effettivamente costituire l'ἀντίφασις della tesi sostenuta dall'interlocutore, è solo apparentemente provata. A questo proposito cfr. anche *infra*, cap. 10, 171a1-11.

9) **168a38-40.** E' possibile, in considerazione di quanto Aristotele afferma *supra*, in cap. 5, 166b28-32, svolgere questo abbozzo di esempio nel seguente modo: *la pagina è un foglio di carta; il foglio di carta è bianco; dunque la pagina è bianca.* Il predicato accidentale *bianco*, per il fatto di appartenere a *foglio di carta*, che si predica di *pagina*, non necessariamente appartiene a *pagina*, e quindi non è in virtù di questo sillogismo che si può dire che necessariamente la pagina è bianca. Cfr. a questo proposito Ockham, *Exp.*, I, 13, §6, 3-5: *Primum exemplum est quod quando aliquid necessario praedicatur de aliquo, non oportet quod omne illud quod praedicatur de praedicato praedicetur de subiecto.* Cfr. inoltre *infra*, 168b28-35 e nota relativa.

10) **168a40-b5.** Per quanto riguarda la traduzione, in 168b1 ἴσας si riferisce a un sottinteso γωνίας, gli angoli interni del triangolo. Successivamente, in 168b2, il τοῦτό ἐστιν è un essere *questa cosa*, cioè *possessori di tre angoli interni uguali a due retti*, che dovrebbe caratterizzare figure, principi ed elementi in base all'erronea argomentazione che costituisce l'esempio. Si può notare che la fallacia illustrata da questo esempio non è costituita tanto dalla pretesa che le proprietà del predicato appartengano tutte necessariamente anche al soggetto (cfr. cap. 5, 166b28-32), ma da quella per cui tutte le proprietà del soggetto debbano appartenere anche al predicato. L'argomentazione apparente infatti conclude stabilendo che la figura (o il primo elemento o il principio) ha tre angoli interni uguali a due retti sulla base delle premesse per cui (1) il triangolo ha i tre angoli interni uguali a due retti e (2) il triangolo è una figura (o un primo elemento o un principio). Per un possibile confronto con le argomentazioni apparenti basate sul conseguente cfr. *supra*, cap. 5, 165b1-3, nonché *infra*, 168b27-35 e note relative. A creare apparenza infatti contribuisce qui il falso presupposto della convertibilità di una delle premesse, la (2), per cui se ogni triangolo è una figura (o un primo elemento, o un principio), ogni figura (o primo elemento o principio) dovrebbe essere un triangolo, il che non si dà, perché solo alcune figure (o primi elementi o principi) sono triangoli. Ciò consente di osservare che la conclusione, fermo restando che essa è comunque illecitamente ricavata dalle premesse poste, è effettivamente falsa qualora si faccia riferimento alla figura *in quanto figura* (lo stesso dicasi per ἀρχή e πρῶτον) considerando cioè quel che in essa vi è di essenziale, che riguarda in questo senso *tutte* le figure, e non considerando la figura *in quanto triangolo*, visto che essa non è necessariamente triangolo, ma soltanto può esserlo. Mostra di tener conto di questo aspetto, significativo in quanto nell'esempio manca un'esplicita quantificazione, Silvestro Mauro, che infatti dell'esempio in questione fornisce la ricostruzione che segue, certo non molto idonea a riprodurre la *facies* sofistica dell'argomentazione (peraltro solo ipotetica, dato che il concetto sul quale è imperniata, come nota Bonitz, costituisce un *usitatum Aristoteli exemplum*, il che rende plausibile l'idea per cui sia stato scelto da Aristotele per la sua perspicuità più che per una sua *storica* sofisticità) quanto piuttosto a esplicitare le condizioni alle quali essa può dirsi non valida: *Triangulus, in*

quantum triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; triangulus est figura, est primum et est principium quoddam; ergo figura in quantum figura habet tres angulos aequales duobus rectis; primum quatenus primum, et principium quatenus principium habet tres angulos aequales duobus rectis. E' notevole comunque il fatto che entrambe le premesse siano vere e interne alla geometria. Se ne può tenere conto non solo in considerazione di un riferimento ai τεχνίται e agli ἐπιστήμονες che compare successivamente (cfr. *infra*, 168b6 e nota relativa), ma anche nel momento in cui si nota che Aristotele usa in questo contesto un termine come ἀπόδειξις (168b3), la cui presenza qui può forse essere spiegata proprio tenendo presente che l'argomentazione, che è formalmente erronea, è comunque fondata su premesse vere e interne alla geometria, e quindi su premesse proprie (cfr. in questo senso *An. post.* I 2). Essa dunque ha in sé un errore che, in quanto errore puramente formale, da un lato può essere rilevato anche da chi, come il sofista, non è ἐπιστήμων e, d'altro lato, può involontariamente essere compiuto dall'ἐπιστήμων stesso, che può incorrervi sia autonomamente, sia in quanto indottovi dal sofista nel corso di una disputa. Cfr. per queste tematiche *infra*, cap. 11. Per quanto riguarda poi l'affermazione di 168b2-4, nel cui contesto si propone la presenza, ora analizzata, di ἀπόδειξις, si può osservare che la relazione tra l'ἀπόδειξις e il triangolo in quanto tale non è fondata sul fatto che il triangolo è l'oggetto della dimostrazione quanto sul fatto che esso costituisce il termine medio sul quale la dimostrazione stessa vorrebbe potersi fondare. E' la figura, infatti (o principio o primo elemento), non il triangolo, ad essere presente come soggetto della conclusione, nella quale si attribuisce ad essa la proprietà che caratterizza il triangolo in quanto tale e che sostiene in questo contesto il suo ruolo di termine medio: è infatti la presenza del triangolo in quanto triangolo, cioè connotato in una proposizione con la sua proprietà essenziale, che consente il proporsi illusorio della conclusione. Da questo punto di vista, cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-20 e note relative. Per quanto riguarda la funzionalità di questo esempio alla chiarificazione del concetto fondamentale che Aristotele tratta in questo capitolo, cfr. ancora Silvestro Mauro: *Conclusio non sequitur necessario ex positis praemissis, adeoque non fit syllogismus; sed omnis elenchus est syllogismus; ergo neque fit elenchus; ergo in fallacia accidentis peccatur contra definitionem elenchi.*

11) **168b6-10.** Per quanto riguarda il testo, è interessante, come già notato all'interno della nota precedente, il comparire di un termine come τεχνίτης, che in Boezio è *artifex*, come in chi lo segue, come ad es. Ockham, mentre Pacius preferisce *peritus*, al quale ci si ispira per *esperto*. Da notare che Boezio fa puntualmente sentire la differenza fra ἐπιστήμων (*sciens*) ed εἰδώς (*sapiens*), termini che, pur distinguibili in altri contesti, qui danno l'impressione di non proporre una differenza concettuale corrispondente alla differenza lessicale, apparendo di fatto equivalenti. Per quanto riguarda il contenuto di questo luogo, cfr. più ampiamente *infra*, oltre al già richiamato contenuto generale del cap. 11, anche cap. 8, 169b20-29. Più in particolare, si può dire che la situazione dell'uomo di scienza viene

configurata specificamente come quella di colui che, in quanto detentore di uno specifico sapere, conosce ciò che sta all'interno di principi propri in quanto enunciabile con proposizioni deducibili da essi (cfr. il già citato *An. post.* I 2). Posto ciò, le osservazioni di Aristotele possono essere valutate prendendo spunto direttamente dall'argomentazione esemplificativa sopra proposta in 168a40-b4 che, come già si è osservato nella nota precedente, parte da premesse vere e interne alla geometria riguardanti il triangolo, e quindi ha a che fare con un argomento, le proprietà del triangolo, di cui il sofista può discutere con un uomo di scienza, cioè con un γεωμέτρης. Tenendo conto di ciò, ci si può rendere conto del fatto che l'assentire (168b9) posto in relazione col distinguere (οὐ δυνάμενοι διαίρειν, 168b8) non riguarda le premesse, che il geometra non può non concedere, in quanto vere e proprie, ma deve riguardare la conclusione, che potrebbe essere respinta sulla base delle distinzioni che Aristotele propone in 168b2-4, che ne metterebbero in luce la gratuità, ma che il geometra può non saper fare, potendo non avere per quanto riguarda il συλλογισμός in generale la stessa competenza che ha in geometria. Questo spiega le considerazioni finali di Aristotele: il geometra si trova costretto o ad accettare senza obiezioni la conclusione, risultando sconfitto (anche se in realtà non è dimostrata la sua incompetenza: cfr. *infra*, cap. 8, 169b27-29, ma cfr. anche, per il carattere apparente da attribuire all'ἐλέγχονται di 168b7, Ps. Alex. , 60, 25-26), o a respingerla senza saper giustificare il proprio rifiuto, dando modo al sofista di affermare che un tale rifiuto ingiustificato equivale dialetticamente a un assenso di fatto, il che comporta che anche in questo caso si giunga comunque all'elenco. L'uso di οἴονται (168b9) infatti può plausibilmente essere inteso come indicante l'atteggiamento dei sofisti, che ritengono, cioè, sofisticamente, *mostrano di sentirsi autorizzati a ritenere*, che l'assenso negato abbia indiscutibilmente il valore detto ora, oppure come indicante l'atteggiamento di coloro che assistono alla discussione, i quali tendono ad accettare ingenuamente l'interpretazione dell'assenso negato che il sofista propone (cfr. Ps. Alex. , 60, 31-37).

12) **168b11-16.** Per quanto riguarda questo tipo di paralogismo, cfr. *supra*, cap. 5, 166b37-167a20; per quanto riguarda la parte della definizione dell'elenco che non viene rispettata, cfr. *supra*, cap. 5, 167a23-24: ἐλεγχος μὲν γὰρ ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος ktl.

13) **168b17-21.** Qui l'uso di φανερόταται, riferito ai paralogismi παρὰ τὸν τοῦ ἐλέγχου διορισμόν (168b17-18), allude all'evidenza che caratterizza il loro legame con la definizione dell'elenco. Essi infatti sono i paralogismi che già nel cap. 5 (cfr. *supra*, 167a21-34) sono immediatamente collegati alla definizione dell'elenco in quanto direttamente basati sull'ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου, alla quale dunque qui Aristotele non li riconduce, come fa con gli altri paralogismi ripresi in considerazione da questo punto di vista nell'ambito di questo capitolo. Aristotele, nella trattazione che ne fa nel cap. 5°, mostra che i paralogismi fondati

sull'ἀγνοια τοῦ ἐλέγχου consistono nella violazione delle ultime parti della definizione dell'elenco (cfr. *supra*, 167a26-27: κατὰ ταῦτὸ καὶ πρὸς ταῦτὸ καὶ ὡσαυτῶς καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ), che non vengono prese in considerazione nelle risoluzioni che Aristotele stesso opera degli altri paralogismi all'ignoranza dell'elenco, come s'è visto finora e come si vedrà nel prosieguo del capitolo. In ciò sembra consistere dunque il loro legame diretto con la definizione dell'elenco e con l'ignoranza di essa.

14) **168b22-23.** Cfr. , per quanto riguarda il λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ, *supra*, cap. 5, 167a36-39 e, per l'ἀναίτιον ὡς αἴτιον τιθέναι, 167b21-36. L'essere chiare per mezzo della definizione, cioè l'essere queste argomentazioni chiaramente riconducibili alla definizione dell'elenco, va inteso in senso stretto, quello per cui, per comprendere tale chiara riconducibilità, è sufficiente indicare la parte della definizione dell'elenco a cui le argomentazioni apparenti in questione contravvengono, il che è appunto ciò che Aristotele fa successivamente in 168b23-26. Infatti, va tenuto presente che la tesi che sta alla base di questo cap. 6 è che tutte le argomentazioni apparenti si riconducono alla definizione dell'elenco con uguale chiarezza, quella del rigore logico. L'elemento differenziante consiste nel fatto che per queste non è necessaria alcuna mediazione esplicativa oltre la semplice indicazione di cui sopra.

15) **168b23-25.** Per quanto riguarda la citazione di 168b24, che Ross, come già Strache-Wallies, pone, come la successiva di 168b25, fra virgolette (τῷ ταῦτ' εἶναι), va notato che essa non è tratta dalla definizione dell'ἐλέγχος di cap. 5, 167a23-27 né dalla definizione del sillogismo di cap. 1, 164b27-165a2 né da quella di *Top.* , I 1, 100a25-27, quanto piuttosto, come puntualmente osserva già Waitz, da *An. pr.* , I 1, 24b20, trattandosi di una citazione testuale di una parte della definizione del sillogismo recata in 24b18-22. Tale citazione, comunque, in termini generalmente concettuali trova rispondenza nell'espressione ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης che si trova *supra*, in cap. 5, 167a25, ma, rispetto a questa, quella del luogo citato degli *An. pr.* (cfr. in part. 24b20-22: λέγω δὲ τὸ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἕξωθεν ὄρου προσδεῖν πρὸς τὸ γένεσθαι τὸ ἀναγκαῖον) sottolinea in modo più formalmente esplicito l'aspetto costituito dal fatto che la conclusione deve risultare solo ed esclusivamente sulla base delle premesse poste.

16) **168b25-26.** Cfr. *supra*, cap. 5, 167a25-26. Aristotele del luogo ora richiamato sembra voler fare in 168b25 una citazione testuale. Si possono fare delle osservazioni: in 167a25 compare un συναριθμουμένου incontestato nella tradizione mentre qui in 168b25 compare ἐναριθμουμένου, di tradizione più incerta: Bekker, ma anche Didot, gli preferiscono ἀριθμουμένου, presente nei manoscritti, ma nessuno pensa di preferirgli συναριθμουμένου, che Ross segnala presente solo nella *Sophoniae paraphrasis* (S). Dunque, se la differenza

terminologica fra i luoghi sembra unanimemente accettata, proprio in base a ciò si ottiene da questa comparazione fra luoghi un'informazione significativa, cioè la sostanziale identità di significato in Aristotele fra i due verbi, almeno per quanto riguarda il loro significato logico. Analoga la situazione (differenza terminologica, sostanziale identità di senso) del τὸ ἐξ ἀρχῆς che si propone subito dopo, che è una citazione del τὸ ἐν ἀρχῇ di 167a25-26, che si ripropone in questa forma subito sotto, in 168b26.

17) **168b27-28.** Si può notare in primo luogo che Aristotele non indica esplicitamente il modo in cui le argomentazioni apparenti del seguente si riconducono all'ignoranza della definizione dell'elenco, limitandosi a dichiarare che sono una parte di quelle dell'accidente e dedicandosi poi a giustificare ampiamente questa sua tesi con tutte le considerazioni che si sviluppano fino a 169a5. E' chiaro pertanto che secondo Aristotele questo tipo di argomentazioni si possono ricondurre εἰς τὴν τοῦ ἐλέγχου ἀγνοίαν nello stesso modo in cui vi si riconducono quelle dell'accidente, delle quali sono parte, e cioè facendo leva sul fatto che contravvengono alla parte della definizione dell'elenco indicata in cap. 6, 168a21-23 e in cap. 5, 167a25. Va osservato comunque che i due concetti fondamentali che caratterizzano il luogo di cui ci si occupa con la presente nota, quello per cui le argomentazioni apparenti del seguente μέρος εἰσὶ τοῦ συμβεβηκός e quello che ne costituisce la giustificazione, per cui τὸ γὰρ ἐπόμενον συμβέβηκε (168b28), nonostante la chiarezza che in essi riscontra lo Ps. Alex. (cfr. 62, 11-12), presentano qualche aspetto problematico. Una prima difficoltà è data dal fatto che Aristotele non si esprime qui in modo univoco, poiché da un lato fa riferimento a οἱ παρὰ τὸ ἐπόμενον, usando un'espressione che designa esplicitamente gli elenchi apparenti di questo tipo, e poi, dicendo che sono una parte τοῦ συμβεβηκός, usa invece un'espressione che non designa esplicitamente la struttura argomentativa ma più semplicemente il tipo di predicato di cui essa si serve. Successivamente, giustificando la sua tesi (τὸ γὰρ ἐπόμενον συμβέβηκε, 168b28), lascia οἱ παρὰ τὸ ἐπόμενον e usa direttamente τὸ ἐπόμενον, un'espressione che si pone sullo stesso piano di τὸ συμβεβηκός: per quanto riguarda il persistere di oscillazioni di questo tipo, variamente intese anche dagli editori, cfr. anche *infra*, 168b28-35 e nota relativa. Vi è poi il problema, che si connette a quanto detto finora, costituito dal termine μέρος, che significa inequivocabilmente *parte*: si può osservare preliminarmente che di un legame di questo tipo col συμβεβηκός non viene detto nulla in sede di presentazione delle argomentazioni apparenti παρὰ τὸ ἐπόμενον (cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-3 e nota relativa), ma, se si va a vedere quanto Aristotele dice in seguito in funzione esplicativa (cfr. *infra*, 168b28-35 e nota relativa), ci si accorge che Aristotele stesso propone due forme argomentative che non sembrano affatto l'una parte dell'altra, cioè l'una in qualche modo riconducibile all'altra come l'aspetto particolare alla regola, ma semplicemente l'una diversa dall'altra. Questo fa pensare che l'uso di μέρος non si riferisca tanto al rapporto fra le strutture argomentative, nonostante l'uso in 168b27 di οἱ παρὰ τὸ ἐπόμενον, quanto piuttosto alla qualità dei predicati che vengono presi in considerazione per

attuare, in accordo con l'uso di τὸ συμβεβηκός di 168b27 e di τὸ ἐπόμενον di 168b28: da questo punto di vista, si dovrebbe intendere che lo ἐπόμενον è μέρος del συμβεβηκός perché tutti i seguenti sono accidenti, altrimenti il seguente non sarebbe parte solo dell'accidente, come invece risulta da qui, ma non tutti gli accidenti sono seguenti. Ci sono però delle difficoltà. In primo luogo, non tutti i seguenti sono accidenti: infatti, prendendo come punto di riferimento la già richiamata definizione di 167b1-3, si può notare che, ad es. , anche il predicato generico rispetto alla specie a cui lo si attribuisce può rientrare nella nozione di seguente e consente lo stesso tipo di argomentazione apparente fondata sull'erronea conversione. Inoltre, si è visto (cfr. la già citata nota n. 5 a cap. 5, 167b1-3) che per seguente Aristotele non intende solo una proprietà che si accompagna sempre a un certo oggetto, cioè un predicato che segue con necessità al soggetto, ma anche un fatto che segue a un altro fatto, cioè una proposizione che ne segue sempre un'altra, come nell'esempio (167b6-8) che si riferisce al terreno bagnato dopo che è piovuto. Quest'ultimo problema si può risolvere tenendo conto dell'uso di un forma come συμβέβηκε, che è stato tradotto con *accade*, e che vale a indicare in generale l'accadere accidentale, che quindi può (non sempre: μέρος!) essere espresso correttamente da un predicato che si connette ἐξ ἀνάγκης (cfr. *supra*, cap. 5 , 167b2) a un soggetto, ma anche, altrettanto correttamente, da una proposizione che ἐξ ἀνάγκης si connette ad un'altra. Questo uso di συμβέβηκε sembra quindi consentire di mantenere la convinzione che Aristotele, proponendo la relazione parte-tutto della quale ci si sta occupando, non si riferisca ai rapporti fra le strutture argomentative ma piuttosto ai vari aspetti della realtà, e agli altrettanto vari aspetti del λόγος che la esprime, dai quali tali strutture argomentative traggono spunto. Per quanto riguarda la prima difficoltà, quella che nasce dall'osservazione per cui non tutti i seguenti sono accidenti, si può giustificare l'affermazione di Aristotele intendendola non nel senso stretto, ed erroneo, per cui tutti i seguenti sono accidenti, ma nel senso più ampio per cui di fatto tutte o la maggior parte delle argomentazioni sofistiche del seguente sono incentrate su predicati accidentali. L'affermazione di Aristotele, da questo punto di vista, non è strettamente logica, ma sembra rispondere all'impostazione dei *Soph. el.* , consistente nell'intento di analizzare le argomentazioni sofistiche anche per quel che di fatto, *storicamente*, sono. Ma questo *fatto* si basa anche su una ragione logica: i predicati non accidentali che si possono dire seguenti nel senso chiarito sopra e che non consentono la conversione sono, rispetto all'individuo, quattro (specie, differenza specifica, genere, definizione), rispetto alla specie, soltanto uno (genere), mentre i predicati accidentali con la stessa caratteristica possono essere in numero maggiore, e quindi offrire un maggior numero di spunti per le argomentazioni, le quali dunque, storicamente, ne sono maggiormente caratterizzate. Aristotele stesso, poi, mette in chiaro quale sia l'ambito in cui questo tipo di argomentazioni risultano essere più diffuse: si tratta dell'ambito retorico (cfr. *supra*, cap. 5, 167b8-9), dove ad essere παρὰ τὸ ἐπόμενον sono le argomentazioni che partono dai segni, cioè un'intera categoria di argomentazioni, mentre, volendo fare riferimento a quel che avviene ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς (167b13), Aristotele si

riferisce a un unico esempio, quello che chiama in causa Melisso (167b13-20), preso di nuovo in considerazione poco oltre (cfr. *infra*, 168b35-36 e 168b37-40), e poi ancora, nell'ambito del capitolo dedicato a questo tipo di argomentazioni apparenti (cfr. *infra*, cap. 28, 181a27-30). In campo retorico, infatti, è inevitabile una prevalenza dell'uso degli ἐπόμυνα accidentali. Si consideri l'esempio che viene proposto da Aristotele stesso, quello in cui si fa riferimento all'adultero (cfr. *supra*, cap. 5, 167b9-12): se il seguente fosse il predicato generico, la premessa maggiore potrebbe essere *tutti gli adulteri sono fedifraghi*, e quindi la minore dovrebbe essere *costui è fedifrago*, il che, nel concreto contesto di un'argomentazione retorica volta ad attribuire una responsabilità, non costituisce un segno, costituendo anzi una parte cospicua di ciò che si deve dimostrare e che solo molto improbabilmente, pertanto, nella situazione a cui stiamo facendo riferimento può proporsi come oggetto di constatazione, in quanto renderebbe quasi superflua, e sicuramente troppo facile, l'argomentazione. I seguenti accidentali, invece, reggono bene il ruolo di segni: *elegante e nottambulo* sono accidenti di *adultero* ed è il vederli in una certa persona che rende sensata, anche se formalmente erronea (si tenga presente comunque che non si può escludere che la conclusione di questa argomentazione, anche se ottenuta erroneamente, possa essere semanticamente vera. . .), l'utilizzazione di questa coppia di predicati come indizio e quindi come termine medio di un errato sillogismo di seconda figura che apparentemente conclude che la persona in questione è un adultero. E' plausibile pensare, dunque, che Aristotele non faccia alcun cenno ai seguenti non accidentali perché gli sembra poco utile parlarne nel momento in cui il suo scopo è quello di fornire gli strumenti concettuali essenziali per il riconoscimento delle strutture sillogistiche apparenti per come di fatto si presentano nella realtà delle forme effettivamente usate del λόγος.

18) **168b28-35.** Aristotele mette in chiaro qui in che cosa differiscono la struttura formale dell'argomentazione apparente dell'accidente e quella dell'argomentazione apparente del seguente. C'è un'osservazione da fare a proposito del testo: in 168b31 Ross legge τὸ δὲ παρὰ τὸ ἐπόμεινον, mentre Bekker e Strache-Wallies, seguiti da Forster, leggono τὸ παρεπόμεινον. Si è pensato di accogliere questa seconda lezione, traducendo παρεπόμεινον con *conseguente* (per le motivazioni di questa traduzione cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-3 e nota relativa). A questo proposito si può notare che παρεπόμεινον è attestato dalla tradizione, anche se Boezio traduce con *quod secundum consequens*, e che all'inizio del cap. 28, in 181a22, la sua presenza è addirittura attestata univocamente. Inoltre, proprio dal luogo ora citato si comprende che παρεπόμεινον ed ἐπόμεινον hanno qui nei *Soph. el.* un significato equivalente, perché il primo nel cap. 28 viene direttamente usato per indicare, nel momento in cui se ne propone la soluzione, la stessa argomentazione per parlare della quale, esponendone la struttura, nel cap. 5 e 6 si usa il secondo. Leggere παρεπόμεινον qui in 168b31 consente quindi, in assenza di variazioni concettuali, di sciogliere piuttosto agevolmente il dubbio relativo a ciò a cui possa riferirsi il τὸ che secondo Ross introduce παρὰ τὸ ἐπόμεινον ma

che contrasta abbastanza palesemente con lo οἶ di 168b27, e consente anche di far sì che vi sia una maggiore omogeneità con il τὸ συμβεβηκός di 168b29, anch'esso retto dal λαβεῖν, pure presente in 168b29, che si trova così ad avere due oggetti indicati esattamente nello stesso modo e quindi certamente più idonei a svolgere il ruolo di elementi del paragone che effettivamente il testo stabilisce fra loro. Come si è già avuto modo di osservare nella nota precedente, i due tipi di argomentazione proposti qui non sono l'uno parte dell'altro, ma si configurano come due strutture distinte fra loro sulla base del fatto che l'una è in grado di avere a che fare con un solo oggetto, l'altra con più di uno, fatto, questo, che comporta che esse abbiano strutture formali diverse. Ciò che qui va compreso meglio è il modo in cui questa situazione si realizza. Si osservi l'esempio che sfrutta il rapporto sussistente fra τὸ ξανθὸν e μέλι. Esso risulta particolarmente interessante in quanto è già stato utilizzato da Aristotele (cfr. *supra*, cap. 5, 167b5-6), ma in altro modo e non in relazione all'argomentazione apparente dell'accidente, come qui, ma in relazione a quella del seguente. Lo stesso predicato, dunque, posto in relazione allo stesso soggetto, può dare vita a due argomentazioni apparenti di diversa natura. Si manifesta in questo modo una proprietà dello ἐπόμενον che sia anche συμβεβηκός (non tutti lo sono: cfr. quanto detto a questo proposito nella nota precedente): traendo spunto da Ps. Alex. 68, 15-21, è possibile pensare che l'argomentazione dell'accidente possa essere quella per cui *se il miele è giallo e giallo è un colore, allora il miele è colore*, che riguarda una sola cosa, il miele, la cui natura può venire fraintesa (se è giallo ed è colore, è τὰυτό rispetto al colore giallo) facendo ricorso a questo schema argomentativo, diverso da quella per cui *al miele segue sempre il giallo, questa cosa è gialla, quindi questa cosa è miele*, mentre in realtà (cfr. *supra*, il già citato cap. 5, 167b5-6) è fiele, cosa, questa, che mette in evidenza che l'argomentazione riguarda due cose. Cfr. in questo senso anche Pacius: *ex his apparet, fallaciam accidentis consistere in uno, ut melle; fallaciam autem consequentis in duobus, ut melle & felle*. E' chiaro poi che τὸ ξανθόν, posto in relazione con un altro soggetto, ad esempio *uomo*, perde la proprietà appena osservata di dare vita a due argomentazioni, potendo dar vita soltanto a un'argomentazione dell'accidente, dato che nessuno concederebbe una maggiore per cui *a uomo segue sempre biondo*, necessaria per creare l'argomentazione del seguente. E' altrettanto chiaro inoltre che, qualora si assuma un predicato che sia un seguente senza essere accidentale, come un predicato generico, l'argomentazione del seguente sarebbe regolarmente attuabile (ad es. *a uomo segue necessariamente animale, questo è un animale, questo è un uomo*) mentre lo schema dell'argomentazione dell'accidente risulterebbe dare vita a un'argomentazione corretta, perché *se gli ateniesi sono uomini e l'esser uomo comporta l'essere animale allora gli ateniesi sono animali* (per le motivazioni di questo fatto, cfr. *supra*, cap. 5, 166b28-36 e nota relativa). Dopo queste osservazioni, risulta abbastanza comprensibile il motivo per cui Aristotele nel luogo a cui ci stiamo riferendo e nel precedente si esprime, come si è già avuto modo di notare, facendo riferimento prevalentemente ai predicati: non si tratta semplicemente di un'espressione brachilogica, ma piuttosto del fatto che sono proprio i predicati a dettare la

forma delle argomentazioni apparenti e l'ampiezza del loro raggio di azione, non solo per il loro contenuto semantico, ma soprattutto per il rapporto, semantico e formale, che instaurano con i soggetti a cui di volta in volta possono essere riferiti (τὸ ξανθόν segue sempre *miele* ma non segue sempre *uomo*, ed è accidente rispetto a entrambi). E' chiaro che l'elemento cardine di tutta questa tematica è il sussistere, che il sofista tenta di ignorare, della differenza tra i predicati accidentali e tutti gli altri, tema proposto in tutta la sua ampiezza e in relazione alle sue valenze argomentative nei *Topici* (cfr. in part. *Top.* , II-III), che costituiscono il punto di riferimento fondamentale anche dal punto di vista solutorio (cfr. *infra*, cap. 28). Sembra confermata anche l'idea espressa nella nota precedente a proposito della motivazione per cui lo ἐπόμενον possa considerarsi parte del συμβεβηκός, dato che si è avuto modo di osservare non solo che ci sono seguenti che non sono accidenti, ma anche che il seguente quando è accidente ha, rispetto all'accidente non seguente, una più ampia applicabilità. Per quanto riguarda l'esempio successivo, incentrato su τὸ λευκόν e κύκνος, si possono fare al suo riguardo considerazioni analoghe a quelle fatte per τὸ ξανθόν e μέλι, visto che il bianco rispetto al cigno è, in modo simile a quel che avviene al giallo rispetto al miele, accidente e seguente insieme. Da questo rapporto, quindi, può trarre spunto, come nell'altro caso, sia un'argomentazione παρά τὸ συμβεβηκός, che può essere ricostruita nello stesso modo, sia un'argomentazione παρά τὸ ἐπόμενον, che può essere anch'essa ricostruita nello stesso modo, non senza notare, però, che sembra abbastanza plausibile che per la sua ricostruzione non vada utilizzato il riferimento che viene fatto poco oltre alla neve (χιών, 168b29), che viene chiamata in causa in connessione con il cigno per illustrare l'erroneità dell'argomentazione del seguente, dopo che di tale argomentazione è stata indicata la pretesa che ne costituisce il fondamento (168b31-32) e il motivo per cui tale pretesa va considerata erronea (168b33-34): infatti, dato che il bianco è una proprietà sensibile come il giallo, si può ritenere che l'esempio incentrato sul rapporto fra il cigno e il bianco costituisca un altro caso di ἀπάτη περὶ τὴν δόξαν τῆς αἰσθήσεως (cfr. *supra*, cap. 5 , 167b4), per cui è possibile che il secondo elemento a cui questa argomentazione del seguente fa riferimento, coerentemente con la sua struttura, possa essere costituito da un altro volatile bianco che per questa sua bianchezza può essere scambiato per un cigno. Il riferimento alla neve dovrebbe avere quindi tutto un altro senso, e cioè quello di evidenziare con un esempio estremo quanto erronea possa essere l'operazione consistente nell'identificare due enti, come il cigno e la neve, che, pur avendo in comune il colore bianco, sono caratterizzati comunque da una sostanziale, radicale diversità, come risulta appunto da 168b34-35. Va notato poi che il fondamento dell'argomentazione apparente παρά τὸ ἐπόμενον che viene proposto da Aristotele in 168b31-32 è solo apparentemente diverso da quello in precedenza proposto in cap. 5, 167b1-3, poiché quest'ultimo risulta essere in sostanza l'enunciazione più strettamente formale dell'altro, cosa, questa, di cui ci si rende conto facilmente proprio facendo riferimento, come ci suggerisce Aristotele stesso, all'esempio del giallo e del miele: pensare che, dato che il giallo segue necessariamente il miele, se una cosa è gialla, allora è miele,

anche se in realtà è fiele, significa di fatto identificare due cose diverse per il fatto che sono uguali in qualcosa: in questa identificazione erronea proposta nel cap. 6, dunque, è implicita la struttura argomentativa erronea proposta nel cap. 5. E' significativo, inoltre, che, come elemento capace di vanificare la falsa pretesa che sta a fondamento di queste argomentazioni, venga chiamato in causa l'accidente, ma introdotto da un significativo *ad esempio* (ὄτιν, 168b33), che può far pensare che non si tratti secondo Aristotele dell'unico caso possibile: ciò si accorda con quanto sopra si è avuto modo di dire a proposito del fatto che questo tipo di argomentazioni apparenti possono essere attuate anche utilizzando altri tipi di predicato.

19) **168b35-169a3**. Il luogo ha una struttura abbastanza lineare: presentazione del primo esempio, esplicitamente riferito a Melisso (168b35-36); presentazione del secondo esempio, per così dire, anonimo, del quale non sembra potersi dire che si tratti di un'argomentazione di Melisso, dato che nella documentazione (cfr. Diels-Kranz, 30, ma anche Bonghi, p. 574, il quale, tentando un'attribuzione, fa, peraltro in forma dubitativa, un riferimento, effettivamente poco perspicuo, addirittura a Platone, *Euthyd.*, 301a) non ve n'è traccia (168b36-37); riflessioni sul primo esempio (168b37-40) e poi sul secondo (168b40-169a3). Entrambe queste riflessioni indicano nell'erronea pretesa di convertibilità della maggiore la radice della fallacia *παρὰ τὸ ἐπόμενον*, ribadendo abbastanza chiaramente il punto di vista già proposto quando questo tipo di paralogismo è stato presentato per la prima volta (cfr. *supra*, cap. 5°, 167b1-3). A proposito di questo luogo, comunque, è possibile proporre alcune considerazioni, da riferirsi prima di tutto al concetto di identità (τὸ αὐτό, 168b36; ταῦτά, 168b39) che caratterizza subito la presentazione dell'esempio relativo a Melisso, che può essere ricostruito, seguendo i suggerimenti di Pacius e Bonghi, mettendo in evidenza che non coincide, pur risultando rispetto ad esso coerente, con quello presente nel cap. 5, in 167b13-18, perché ora la proposizione che costituisce la conclusione sembra essere τὸ πεπερασμένον γεγονός, enunciata nella forma dell'identità, pretesa, fra i due termini che la costituiscono (ὡς ἀμφω ταῦτά ὄντα, 168b39) in quanto essi hanno in comune il fatto di avere un principio (τῷ ἀρχὴν ἔχειν, 168b39), che quindi risulta essere termine medio con posizione di predicato in entrambe le premesse affermative di un sillogismo (τὸ γεγονός ἔχει ἀρχήν e τὸ πεπερασμένον ἔχει ἀρχήν) che risulta erroneo secondo le modalità già viste in precedenza (cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-20 e note relative) e che sarebbe valido solo se la maggiore fosse convertibile in τὸ ἔχον ἀρχὴν γεγονός, il che non è possibile (168b37-38). Cfr. a questo proposito in generale l'Anonym., 19, 37-39: ἐπισκεπτόμενοι δὲ καὶ ἄλλως οἱ τοιοῦτοι παραλογισμοὶ τὸ ἀσύστατον ἔχουσιν. δύο γὰρ καταφάσεις ἐν δευτέρῳ λαμβάνουσι σχήματι. Sulla base di questa ricostruzione, è possibile osservare il duplice proporsi dell'identità in questo contesto: c'è infatti una prima identità, che sta alla base del sillogismo apparente, quella che si verificherebbe se fosse possibile la conversione della maggiore, operazione che viene qui per la prima volta esplicitamente proposta in questo senso, cioè come dotata della capacità di manifestare un'identità; ve n'è poi una seconda,

stabilita nella conclusione, che è il prodotto dell'argomentazione, ed è questa a costituire la falsa identità fra termini diversi a cui si riferisce la definizione del paralogismo *παρὰ τὸ ἐπόμενον* proposta sopra (cfr. 168b31-33). E' chiaro che questo aspetto, che la particolare terminologia usata per questo esempio ha rivelato, è caratteristico di tutte le argomentazioni di questo tipo: per quanto riguarda il concetto di identità, cfr. le importanti riflessioni che Aristotele propone in *Top.* VII 1-2. L'analisi di questo esempio porta a fare un'altra osservazione, relativa alle argomentazioni dell'accidente, giustificata dal legame che Aristotele stesso istituisce esplicitamente fra queste ultime e quelle del seguente: anche l'erronea idea per cui tutto ciò che appartiene al predicato appartenga anche al soggetto, che, come sopra s'è visto, sta alla base delle argomentazioni dell'accidente, stabilisce una falsa forma di identità, che viene poi sviluppata in termini argomentativi nel senso indicato da Aristotele *supra* in 168b29-31, e che ribadisce anche da questo punto di vista l'importanza di *Top.* VII 1-2 come punto di riferimento, data l'importanza, ora osservata, del tema dell'identità nell'ambito del problema generale dei rapporti fra l'accidente e gli altri tipi di predicato, così significativo in relazione alle argomentazioni di cui ci si sta occupando. Quanto detto finora a proposito dell'identità si riferisce anche al secondo esempio, quello per cui sarebbero la stessa cosa il diventare uguali e l'assumere la stessa grandezza, visto che il *τὸ αὐτὸ εἶναι* di 168b36 sembra valere concettualmente, a prescindere da qualsiasi paternità melissiana, anche per esso, che può forse essere ricostruito nel modo che segue, che appare coerente con le indicazioni di Aristotele considerate finora, ribadite, per quanto riguarda il carattere fondativo dell'erronea conversione della maggiore, in 168b40-169a2: *tutte le cose che assumono la stessa grandezza diventano uguali; tutti i triangoli equilateri sono uguali; tutti i triangoli equilateri sono cose della stessa grandezza*. Si possono aggiungere alcune osservazioni: in *Top.* VII, 1, 151b28-30 Aristotele fa capire che il concetto di identità può avere più significati, ma dichiara anche che quello che è veramente importante (*κατὰ τὸν κυριώτατον, κυριώτατα*), cioè il principale, anche se non l'unico, è il significato per cui l'identità è identità *τῷ ἀριθμῷ*, che quindi si verifica non nel caso in cui si hanno due cose distinte che, a parte l'essere distinte e quindi *due*, condividono tutte le proprietà, ma piuttosto quando due concetti indicano adeguatamente la stessa classe di enti, cosa che avviene nel caso del *definiens* e del *definiendum*, come Aristotele stesso sottolinea in *Top.* VII 2, e in particolare in 152b39-153a1. Appare abbastanza chiaro che i significati più deboli di *ταυτό*, cioè i significati che indicano un'identità che è tale *μὴ κυρίως*, sono quelli che si riferiscono a situazioni nelle quali ci sono enti che sono parzialmente gli stessi, avendo una o più proprietà in comune: cfr. *supra*, 168b31-32, luogo nel quale, da questo punto di vista, si afferma che non si può passare argomentando da un'identità che, in base al sopra citato *Top.* VII 1, 151b28-30, va considerata tale *μὴ κυρίως*, quale quella del cigno e della neve, che sono soltanto *τῷ λευκῷ ταυτό* (168b34-35), a un'identità *κυρίως*, quale è invece quella che si propone, ad es. , tra *uomo* e *animale razionale*, e che è anche in grado di costituire il caso in cui un'universale affermativa - forma nella quale può esprimersi la definizione - può convertirsi in un'altra universale

affermativa (cfr. in questo senso quanto detto all'interno della nota n. 5 del cap. 5 a proposito di 167b1-3). L'identità dunque è una relazione fra concetti, capace di determinare le connessioni fra significato e forma logica a cui s'è fatto ora cenno, per analizzare la quale, anche se non qui nei *Soph. el.*, Aristotele utilizza la distinzione fra *κυρίως* e *μη κύριως*, che è comunque presente nei *Soph. el.* stessi, in connessione con *ἅπλῳς*, e che è già stato preso in considerazione in precedenza (cfr. *supra* cap. 5, 166b37-167a20 e nota relativa), consentendo di notare come tale distinzione, sia pure variamente calibrata, debba considerarsi strumento sottile ed efficace della tematizzazione di Aristotele, che se ne serve proprio nel momento in cui ad essere oggetto della sua riflessione sono temi fondamentali quali la relazione fra soggetto e predicato e l'identità fra concetti in relazione alla definizione. Va messa in evidenza, poi, la presenza all'interno dell'esempio del quale si è appena proposta la ricostruzione di un concetto come *ἴσον*, che, in termini semantici, difficilmente può non essere posto a confronto con *ταὐτό*, anche per la possibilità che, in taluni contesti, offre di essere inteso in modo analogo, per mezzo di distinzioni simili a quella fra *κυρίως* e *μη κύριως*. Cfr. a questo proposito ad es. *Pol.*, III 13, 1283a27, ma, per un esplicito confronto fra *ἴσον* e *ταὐτό*, utilmente integrabile per mezzo dei luoghi di *Top.* VII 1-2 sopra richiamati ma anche con *Cat.* 6, 6a26-35, cfr. anche *Metaph.* V 15, 1021a8-14. Cfr. inoltre, in relazione all'incidenza di *ἴσον* nella teoria della dimostrazione e la sua significativa connessione col problema delle condizioni della conversione nel quale s'è visto sopra il coinvolgimento di *ταὐτό*, *An. post.* II 16, 98b35-38 e 17, 99a23-29. E' notevole, poi, il ruolo di *ἴσον* nella costituzione dei principi comuni ἐπὶ πάντων τῶν ποσῶν: cfr. in questo senso *Metaph.* XI 4, 1061b17-25, nonché *An. pr.*, I 24, 41b13-22, luoghi, questi, che possono essere utilmente tenuti presenti osservando l'esempio a cui ci stiamo riferendo, nel quale certamente *ἴσον* è inserito come concetto caratterizzante. Infatti l'impossibilità per la maggiore di convertirsi in un'altra universale affermativa è sancita dal fatto che nella maggiore stessa *ἴσον* non stabilisce un'identità assoluta, come quella che, come s'è visto sopra, può essere espressa da *ταὐτό* nel caso di una proposizione definitoria, ma soltanto un'uguaglianza sotto un certo profilo, quello relativo al concetto di *μέγεθος*, che non è esaustivo neanche all'interno dell'ambito della quantità, che è quello privilegiato per *ἴσον*, come si è cercato di evidenziare nella ricostruzione per mezzo della seconda premessa, osservando la quale si nota che *ἴσον* può prescindere dalla grandezza per fare riferimento a qualcosa che rimane quantitativo ma è diverso, cioè la misura degli angoli interni del triangolo. Naturalmente le osservazioni relative a queste attribuzioni *secundum quid* di *ἴσον* (cfr. a questo proposito *Ps. Alex.*, 63, 35-64, 11) non hanno la funzione di mettere in discussione la classificazione aristotelica dell'esempio, e quindi la sua funzione autenticamente esplicativa (si tenga presente comunque che Aristotele stesso a volte imposta questioni di questo tipo: cfr. ad es. *infra*, cap. 24, 179b7-33), né la distinguibilità della natura dei fatti logici che esso ha la funzione di chiarire, ma anzi, al contrario, quella di leggere questi elementi in termini quanto più aristotelici possibile, cioè

evidenziando in vario modo le possibili relazioni fra i concetti che il testo propone nei suoi diversi settori.

20) **169a3-5.** Per quanto riguarda la base del legame concettuale introdotto da φανερόν (169a4) cfr. *supra*, 168b27-28. Per quanto riguarda invece il ricondursi dell'ἔλεγχος (φαινόμενος) παρὰ τὸ συμβεβηκός all'*ignoratio elenchi*, cfr. *supra* 168a34-b10 e note relative. Per un'indicazione concernente il luogo al quale si riferisce l'affermazione conclusiva di 169a5, cfr. quanto suggerisce Pacius, secondo il quale Aristotele *reiiicit diligentiore expositionem huius captionis in alium locum, id est in cap. 28 huius operis*. Dello stesso avviso già Ockham: cfr. *Exp.*, I, 13, §14, 35-38.

21) **169a6-18.** Per quanto riguarda la trattazione di questo paralogismo, cfr. *supra*, cap. 5, 167b38-168a16, e note relative. Le considerazioni svolte nel luogo a cui si riferisce la presente nota risultano abbastanza comprensibili nella loro consequenzialità: l'elenco, stando alla sua definizione, è un sillogismo, e il sillogismo è composto da proposizioni, ma la proposizione dalla quale è costituita la domanda sofistica tipica di questo paralogismo non è, in quanto multipla, un'autentica proposizione, e quindi essa rende inautentico anche il sillogismo di cui fa parte e dunque apparente l'elenco che tale sillogismo costituisce. Si tratta qui di una riduzione all'ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου, poiché si mostra come, nel concedere come premessa l'inautentica proposizione in cui consiste la domanda del sofista, l'interlocutore di fatto viene meno a quel requisito fondamentale imposto dalla definizione dell'elenco che è il carattere autenticamente sillogistico dell'elenco stesso. Nell'ambito di questo luogo, poi, va notato in modo particolare quanto Aristotele afferma alla sua conclusione, in 169a16-18, dove viene proposta l'alternativa fra il realizzarsi di un elenco (ἔσται ἔλεγχος, 169a17) e il realizzarsi di un elenco apparente (φαινόμενος ἔλεγχος, 169a18). Sembra opportuno qui intendere ἔλεγχος nel senso di παραλογισμός, poiché, a ben guardare, anche nel primo caso proposto da Aristotele - quello per cui viene effettivamente data una risposta unica a una domanda multipla - ciò che comunque si realizza è un παραλογισμός, cioè un elenco apparente. Posto ciò, si può forse intendere in questo senso: se la risposta unica alla domanda multipla è data esplicitamente, allora il cadere nel paralogismo è reale, cioè si è realmente vittime di un elenco apparente; se la risposta è data apparentemente (ad esempio tacendo, possibilità già prevista nell'ambito del cap. 5, in 168a3-5), allora il cadere nel paralogismo è apparente, cioè si è apparentemente vittime di un elenco apparente, perché di fatto la risposta non è stata data, visto che è stata data solo apparentemente, e ciò fa sì che il paralogismo stesso sia solo apparentemente riuscito. Dunque, in ogni caso il sofista ottiene il suo scopo: l'unico modo per evitare che ciò accada è dare alla domanda una risposta articolata. Cfr. a questo proposito Ps. Alex., 65, 7-20.

22) **169a18-21.** Innanzitutto, si possono fare due osservazioni a proposito della traduzione. In primo luogo, tenendo conto dell'espressione usata da Aristotele *supra*, in 168a20, ma anche, seguendo in questo Forster, di quanto si può desumere da Ps. Alex. , 65, 21, si è pensato, per quanto riguarda 169a18, di discostarsi dal Ross, che legge τόποι, leggendo τρόποι. Di conseguenza, si è tradotto con *modi* anziché con *luoghi* . C'è poi l'articolo ἡ preposto ad ἀντίφασις in 169a20, che Ross espunge, ma senza una valida ragione; si è pensato pertanto, ancora una volta accogliendo un'idea di Forster, di dar ragione a Wallies, che lo mantiene nel testo. Per quanto riguarda il contenuto, Aristotele mette qui in evidenza un aspetto molto rilevante, sul quale finora forse non ha richiamato l'attenzione in modo veramente esplicito, cosa che farà più oltre, nell'ambito del cap. 10 (cfr. 171a5-11 e nota relativa). Tale aspetto è costituito dalla possibilità di realizzare in due modi l'elenco apparente, e cioè con un'argomentazione apparentemente valida oppure con una conclusione, anche ottenuta argomentando correttamente, che solo apparentemente contraddice la tesi da confutare. Il fatto che Aristotele faccia qui questa considerazione si comprende tenendo conto del fatto che la definizione dell'elenco, come si è avuto modo di vedere ampiamente soprattutto leggendo questo capitolo, è soprattutto un'enumerazione delle condizioni alle quali si può avere una reale contraddizione fra due proposizioni. E' notevole che qui, in 169a19-20, Aristotele dia l'impressione di voler parlare degli elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξις come di elenchi che creano soltanto l'apparenza della contraddizione: si è visto finora che non è così, infatti tali elenchi sono caratterizzati anche dall'apparenza del concludere. Pertanto, sembra opportuno intendere questa affermazione tenendo presente che gli aspetti della λέξις che possono produrre certi modi dell'apparenza del concludere (ad es. l'omonimia) sono gli stessi che possono produrre forme di apparenza dell'ἀντίφασις, risultato, questo, che invece gli elenchi apparenti non legati alla λέξις non sono in grado di ottenere. Il cenno all'ἀντίφασις come ἴδιον dell'ἔλεγχος fa riferimento a un concetto base dell'opera il cui primo proporsi si registra nell'ambito del cap. 1, in 165a2-3. E' interessante notare l'uso di ἴδιον per indicare questa relazione fra concetti: cfr. da questo punto di vista, in generale, *Top.* V. Per quanto riguarda il richiamo alla definizione del sillogismo, cfr. *supra*, cap. 1, 164b27-165a2.

Note al capitolo 5.

1) **166b28-36.** Aristotele qui, in 166b28-32, indica ciò in cui consiste il fondamento delle argomentazioni sofistiche παρὰ τὸ συμβεβηκός, indicate qui come παραλογισμοί (166b28), le prime, fra quelle ἐξω τῆς λέξεως messe in programma nella parte conclusiva del capitolo precedente, ad essere prese in considerazione. Non vi sono giustificazioni esplicite da parte di Aristotele per questa scelta, che è plausibile ritenere motivata dal fatto che, con la trattazione di questo paralogismo, viene preso in considerazione il nucleo più profondo della logica aristotelica, cioè la relazione fra soggetto e predicato nelle diverse

modalità del suo proporsi, fra le quali quella dell'accidentalità nel suo distinguersi dalla sostanzialità, qui considerata, è certamente fondamentale, con conseguente carattere fondativo della sua trattazione - per quanto, dato il contesto, peculiarmente impostata - rispetto agli argomenti successivamente trattati all'interno del capitolo che qui si avvia. L'errore che sta alla base della *deceptio* in questione è individuato nel voler proporre come necessario ciò che non è necessario, e cioè che tutte le stesse cose - le stesse proprietà - appartengano (il verbo usato è ὑπάρκειν) in ogni caso (con lo ὁμοίως di 166b29 che, posto accanto allo ὀτιοῦν, sembra voler oltrepassare l'eshaustività quantitativa con un riferimento a una reale varietà di modi dell'appartenere, resi artificialmente omogenei) tanto all'oggetto (πρᾶγμα) quanto alla proprietà (qui συμβεβηκός, ma anche κατηγορούμενον) che ad esso inerisce. Cfr. a questo proposito Silvestro Mauro, che si esprime con notevole chiarezza: *Fallacia propter accidens fundatur in eo, quod supponimus omnia ea, quae dicuntur de subiecto, dici de omnibus, quae subiecto accidunt, et e converso omnia, quae dicuntur de accidente, dici de subiecto, cum id sit falsum*; concettualmente identica ma speculare nell'ordine espositivo la definizione proposta da Agostino Nifo (*Expositio*, p. 16): . . . *cum aliquis sophista existimat omne, quod praedicato inest, illud esse accipiendum & dicendum de subiecto, de quo revera non debet dici, vel e converso quod subiecto, putantur praedicato, unde dicit*. Per quanto riguarda la terminologia, è notevole in questo contesto la presenza di πρᾶγμα, termine del quale perlopiù Aristotele si serve per indicare i fatti intesi come oggetti e relazioni reali distinti dal λόγος che li rappresenta razionalmente (cfr. *De int.* 1, 16a7.), al quale però qui egli sembra imprimere una valenza più complessa, indicante anche un funzione logica, quella del soggetto della proposizione (in connessione significativa con la presenza di un verbo come κατηγορέω in 166b31) e quindi, come suggerisce lo Ps. Alex. (37, 23), πρᾶγμα μὲν λέγων τὸ σύνθετον καὶ τὸ ὑποκείμενον, con σύνθετον a indicare *id quod compositum est a materia et forma vel a substantia et accidente* (Bonitz) e ὑποκείμενον il soggetto logico (cfr. *Cat.* 3, 1b10-12 o anche *An. pr.* I 28, 43b40). A proposito del concetto di ὑπάρκειν (verbo con cui Aristotele indica l'appartenere delle proprietà che a vario titolo costituiscono l'oggetto reale nella sua peculiare complessità di ente razionalmente analizzabile) e la possibilità di tradurlo con *appartenere*, cfr. A. Zadro, *Tempo ed enunciati nel De interpretatione di Aristotele*, Liviana, Padova, 1979, in modo particolare *parte II, cap. IV*, ma anche *supra, Introduzione*, paragrafo B3a. Quanto a συμβεβηκός, è stato notato che qui non si propone come termine tecnico indicante in senso stretto il predicato accidentale ma piuttosto come sinonimo di un termine come κατηγορούμενον: cfr. Dorion, p. 233, nota n. 57, ma anche Pacius (*nam verbum accidere hic late sumitur pro attribui, ut & aliis quibusdam locis*), nonché già Ps. Alex. (37, 24). Questa osservazione appare corretta, anche in considerazione della struttura degli esempi che Aristotele adduce in 166b32-36, ma comunque non sembra inopportuno, in questo contesto, tradurre συμβεβηκός con *accidente*, diversamente rispetto alla significativa traduzione di Colli, *determinazione in genere*, ma in accordo con una tradizione complessivamente unanime quale quella latina, che prende le mosse dalla *translatio Boethii*.

In questo modo infatti viene rappresentata l'oggettiva oscillazione nell'uso, qui più generico, altrove più tecnico, del termine in questione. Quanto Aristotele afferma in 166b28-32 è stato oggetto di critica per la sua scarsa perspicuità, sentita come indicativa di un'insufficiente solidità concettuale: cfr. Dorion, p. 233, nota n. 58. Si tratta di un rilievo forse troppo severo. Per rendersi conto della sostanziale chiarezza delle parole di Aristotele è necessario però fare riferimento alla sua peculiare nozione della predicazione, complessa e articolata in quanto proposta come rappresentazione della forma, o meglio delle forme, della realtà, della quale possiede, quindi, nella sua veste di struttura logico linguistica, tutta la ricchezza e anche tutta la complessità, o perlomeno quella ricchezza e quella complessità che Aristotele in essa percepiva. E' infatti facendo riferimento alla predicazione accidentale, per lui ineludibile presenza logico-ontologica, che Aristotele, dopo aver descritto la fallacia (166b28-30), ne indica il fondamento (166b30-32). A proposito del concetto generale di accidente inteso come predicato che al soggetto può appartenere come non appartenere instaurando con esso un rapporto privo di necessità, cfr. *Metaph.*, E, 2-3, ma anche il contenuto generale di *Top.*, II-III nonché, per quanto riguarda invece il fondamento della regola relativa alle relazioni predicative proposta da Aristotele in 166b30-32, l'interessante osservazione che Aristotele propone in *Top.* V 4, 133a24-34 e anche, come suggerisce anche lo Ps. Alex. (cfr. 38, 26-27), *Cat.*, 5, 2a19-34, dove, dichiarando che gli elementi della definizione dell'accidente (τὸ ἐν ὑποκειμένῳ) non si predicano del soggetto, Aristotele implicitamente afferma che neppure gli elementi della definizione del soggetto si predicano dell'accidente, per cui, ad esempio, l'uomo può bensì dirsi bianco, ma l'uomo non può dirsi colore e il bianco non può dirsi animale. Il luogo di *Cat.*, 5 ora considerato (al quale, sempre secondo l'indicazione dello Ps. Alex. sopra citata, va affiancato, per articolare ulteriormente il quadro concettuale, il già per altri versi citato *Cat.* 3, 1b10-12), comunque, non sembra proporre una norma ineludibile, poiché, riferendo, ad es., *filosofo* a *Socrate*, e realizzando così una predicazione accidentale, sembra possibile riferire i predicati essenziali dell'accidente al soggetto: in questo caso però sono i predicati accidentali dell'accidente che non necessariamente si attribuiscono al soggetto, perché, ad es., *cinico* o *peripatetico*, che appartengono accidentalmente a *filosofo*, non appartengono affatto a *Socrate*. La predicazione accidentale pertanto, osservata dai punti di vista ora indicati, sembra poter costituire in vari modi la base dell'affermazione di non necessità in cui consiste la regola di cui ci si sta occupando: cfr. inoltre in questo senso anche *Top.* II 4, 111a25-27, dove, riflettendo sulla predicazione del genere e notando che non è necessario che tutto ciò che appartiene al genere appartenga alla specie, Aristotele si riferisce a predicati come *quadrupede* o *piumato*, che appartengono ad *animale*, ma non a *uomo*, e che non sono predicati costitutivi dell'essenza di *animale*, visto che un animale può essere come non essere quadrupede o piumato: a interrompere la transitività predicativa è dunque, anche in questo ambito, la predicazione accidentale. Significativo dal punto di vista finora illustrato il ruolo della predicazione accidentale nell'esempio di 166b32-33, nel quale, come si può desumere dalla ricostruzione proposta sotto, *uomo*, che non è predicato accidentale, fa da

termine medio di un sillogismo di prima figura che diventa in realtà erroneo non tanto per un'erronea disposizione dei termini quanto piuttosto a causa del predicato *diverso da Corisco*, attribuito in una delle due premesse a *uomo*, la cui natura di predicato relativo rivela il suo carattere accidentale (cfr. a questo proposito *Cat.*, 7) e la conseguente mancanza di necessità della sua relazione col soggetto di una proposizione che, comparando all'interno di una struttura sillogistica, ne vanifica il senso fondamentale, cioè l'indiscutibile necessità, sostituita sofisticamente in questo modo dalla sua mera apparenza. Dopo questo cenno al primo di essi, è utile aggiungere alcune considerazioni più ampie sugli esempi esplicativi adottati da Aristotele in 166b32-36, che sono stati oggetto di una notevole attenzione da parte di molti fra i principali interpreti greci e latini. Su questa linea si pone anche Dorion (cfr. pp. 233-237), il quale espone soprattutto i termini della discussione che su questo tema si è sviluppata recentemente, dalla quale sono emerse osservazioni relative alla presenza di elementi *in dictione* nella struttura degli esempi in questione, con conseguenti dubbi sulla loro reale congruità rispetto alla descrizione che Aristotele fa della natura del paralogismo che hanno la funzione di illustrare. Lo Ps. Alex., 38, 11-16 e l'Anonym., 10, 29-11, 5 (sul quale utilmente richiama l'attenzione Bonghi: cfr. pp. 563-564) leggono in modo simile questi esempi, analizzati attentamente da Tommaso, Egidio, Scoto, Ockham, Nifo. E' possibile utilizzare come punto di riferimento sufficientemente solido la ricostruzione che del primo esempio fa già lo Ps. Alex. (cfr. 38, 4-5), con la seconda premessa invertita rispetto al dettato letterale aristotelico (εἰ ὁ Κορίσκος ἕτερον ἀνθρώπου, 166b32) ma in armonia con il senso concettuale del luogo: ὁ Κορίσκος ἀνθρώπος, ὁ ἀνθρώπος ἕτερος Κορίσκου, ὁ Κορίσκος ἕτερος ἀνθρώπου. Questa ricostruzione è identica a quella dell'Anonym., che infatti, come lo Ps. Alex., rivolge la sua attenzione verso i diversi ruoli categoriali che il concetto di uomo, indicato dal termine ἀνθρώπος, riveste nella prima e nella seconda premessa, senza far cenno qui a qualche forma di polivocità nella *dictio* del termine in questione. Secondo questa lettura del testo, infatti, nella prima premessa ἀνθρώπος indica ciò che Corisco è nella concretezza del suo essere sostanza individuale (nella terminologia dei due greci συγκατατεταγμένον), nella seconda invece indica la specie, che sussiste anche prima e dopo che Corisco esista (ἀκατάτακτον). Sia l'Anonym., che comunque avverte in questo esempio qualche elemento problematico, proponendo altri esempi a suo avviso più chiari (σαφέστερα, 10, 37), sia lo Ps. Alex. (38, 14-16) mostrano di proporre la loro interpretazione come l'indicazione di una condizione strutturale dei paralogismi fondati sulla *fallacia accidentis*, perché, se il sofista vuol realizzare il paralogismo nei termini della descrizione di Aristotele, non può non proporre le due premesse recanti all'interno lo stesso predicato nei due diversi ruoli sopra indicati dai due interpreti. Il predicato di volta in volta in gioco, poi, può essere tanto generico o specifico (come ἀνθρώπος) quanto accidentale, come nel caso del cigno, che è un colore, perché è bianco e il bianco è un colore (cfr. Anonym., 10, 37-11, 1). Queste osservazioni non sono prive di interesse: Tommaso infatti è portato a dire: *Et ideo quando est fallacia accidentis, semper est diversa acceptio medii* (*De fallaciis*, §679), facendo notare

successivamente che *fallacia vero accidentis est deceptio proveniens ex eo quod aliquid significatur simile utrique eorum quae sunt aliquid per accidens unum. Ex quo patet quod in fallacia accidentis semper inveniuntur tres termini, sicut in syllogismo: quorum duo per accidens aliquo modo coniunguntur, qui quidem se habent sicut medium et minor extremitas; tertium vero quod assignatur utrique inesse, est maior extremitas. Causa vero apparentiae in hac fallacia est unitas quaedam et identitas eorum quae per accidens quodammodo coniunguntur; causa vero non existentiae est diversitas eorumdem: nam sicut dicit Philosophus in primo Elenchor. , fallacia accidentis fit ex eo quod aliquis non potest iudicare idem et diversum, unum et multa (ibid. , §680). Diversa la posizione di Ockham, critico nei confronti dell'interpretazione ora illustrata (anche se sembra che il bersaglio diretto della sua critica sia Egidio: cfr. le indicazioni di Del Punta in *Expositio*, p. 50): *Et ideo nihil valet quod dicitur quod semper fallacia accidentis est ex variatione medii. Non plus enim variatur medium in fallacia accidentis, quando non est alia fallacia in dictione, quam variatur in optimo syllogismo; nam nulla potest ibi intelligi variatio nisi quia de pluribus praedicatur; sed frequenter in optimo syllogismo medium de pluribus praedicatur* (*Expositio*, p. 50). E' proprio Tommaso, però, che propone uno spunto di riflessione, che comunque non articola ampiamente, nella direzione di una possibile considerazione di elementi connessi alla *dictio* per leggere in tutti i loro aspetti questi paralogismi (*De fallaciis*, §684), riferendosi in particolare, e significativamente, data la situazione logica sopra illustrata, alla *fallacia ex figura dictionis*, che Aristotele, appunto, considera fra quelle παρά τὴν λέξιν (cfr. *supra*, cap. 4, 166b10-19). La suggestione di Tommaso, che sembra aver attratto la critica attenzione di Scoto (*Quaestiones*, XLI), è accolta da Ockham (*Expositio*, pp. 247-248) e anche da Egidio (*Expositio*, p. 17), che così suscita il dissenso di Agostino Nifo (*Expositiones*, p. 17), il quale considera i paralogismi dell'accidente dotati di una natura logica chiaramente distinguibile e non riconducibile ad alcuna altra forma, legata o no alla *dictio*. L'idea per cui il primo esempio avrebbe una natura fondamentale in *dictione* sembra essere riproposta da Dorion (p. 235-236), che al suo riguardo, facendo riferimento ad ἄνθρωπος, parla di *ambiguïté*, termine da lui usato per indicare in generale la polivocità semantica. A proposito dei commentatori greci sopra citati dice quanto segue (p. 236): *Il semble que seul le respect dû a l'autorité d'Aristote ait empêché les commentateurs grecs d'affirmer que le paralogisme de l'accident était en fait un sophisme fondé sur une ambiguïté. Un seul commentateur, le Byzantin Nicephorus Blemmydes (1197/98-c. 1272), a clairement suggéré d'interpréter le paralogisme de l'accident comme une variété de sophisme qui tient à l'ambiguïté.* Assumendo però, per così dire, un punto di vista aristotelico, questo rilievo nei confronti di Aristotele, che passa dall'analisi di un esempio alla valutazione complessiva del tipo di paralogismo, appare meno accettabile, visto che Aristotele stesso all'interno del capitolo dedicato alla soluzione di questi sillogismi apparenti (cfr. *infra*, cap. 24 *cit.*), prende in considerazione e critica una loro soluzione che è ritenuta erronea proprio perché fondata sul fatto di vedere il loro fondamento nella polivocità di uno dei termini recati al loro interno. Se si tiene conto di quanto detto*

finora, diventa particolarmente significativo l'esame del secondo esempio, anch'esso ricostruibile, per generale accordo, nel seguente modo: *Corisco è diverso da Socrate; Socrate è uomo, quindi Corisco è diverso da uomo*. Qui si può vedere che la struttura è la stessa, osservando il sussistere dello stesso errore concettuale, costituito dal ritenere che ciò che appartiene al predicato (qui a *diverso da Socrate*, o meglio a una sua parte, *Socrate*), cioè *uomo*, necessariamente stringa con esso identità, cioè sia ad esso sostituibile e quindi attribuibile a ciò a cui il predicato si attribuisce, per cui se a *Socrate* appartiene *uomo*, allora *diverso da Socrate* diventa *diverso da uomo* e come tale può essere attribuito a *Corisco*, a cui era attribuito *diverso da Socrate*. Qui gli errori sono quelli indicati da Aristotele, anche se da osservare in un contesto complicato dal tipo di operazione che viene compiuta su un predicato relativo quale *diverso da Socrate* (a questo proposito cfr. , come esempio di analisi dialettica di un predicato relativo e anche come spunto per una riflessione sul ruolo del relato all'interno del predicato relativo, il contenuto generale di *Top.* , III), mentre non vi sono aspetti *in dictione* a contribuire all'apparenza. Questo esempio, quindi, sembra confermare quanto afferma Aristotele nel luogo sopra citato del cap. 24 e segna la via di una corretta lettura, che è tale in quanto proposta da Aristotele stesso, di questo tipo di paralogismi.

2) **166b37-167a20**. La trattazione qui è svolta per mezzo di esempi, probabilmente ritenuti sufficienti sia per illustrare le possibili diverse forme assumibili dalle varie argomentazioni apparenti del tipo preso qui in considerazione sia per chiarire la distinzione, che sta alla loro base, fra la predicazione ἀπλῶς e la predicazione che tale non è. Infatti c'è soltanto, prima degli esempi, in 166b37-39, l'affermazione secondo la quale il sofista tende a confondere i due tipi di predicazione, senza ulteriori chiarimenti sulla loro natura, che neppure il cap. 25, dedicato alla soluzione di queste argomentazioni apparenti, illustra con chiarezza, pur non limitandosi nella sua parte iniziale (cfr. 180a23-31) a proporre soltanto esemplificazioni. Peraltro, la distinzione di cui si tratta risulta piuttosto problematica, anche dal punto di vista strettamente terminologico. Infatti, esaminando comparativamente il luogo ora citato del cap. 25 e quello del cap. 5 a cui si riferisce la presente nota, si può osservare che si propone una connessione molto stretta, si direbbe quasi un'equivalenza, fra due termini come ἀπλῶς e κυρίως, che invece non si presenta nell'ambito delle indicazioni programmatiche che, come s'è visto, concludono il cap. 4, in 166b22-23, dove si può osservare soltanto la contrapposizione fra ἀπλῶς e μὴ ἀπλῶς. Il confronto tra i luoghi ora citati è significativo anche perché si vede che ciascuno di essi, per quanto riguarda i concetti che determinano e articolano il significato di μὴ ἀπλῶς e di μὴ κυρίως, presenta delle differenze rispetto agli altri. Sono molto simili 166b22-23 e 180a23-31 (πῶς nel secondo costituisce una variazione rispetto al ποτέ che si trova nel primo) mentre il luogo a cui si riferisce la presente nota si limita a πῆ, nel quale sembrano doversi considerare sinteticamente compresi gli altri concetti, proponendo però, nell'ambito delle esemplificazioni, un dire ἐν μέρει contrapposto all'affermare ἀπλῶς (166b38) e un εἶναί τι contrapposto all'εἶναι

ἀπλῶς (167a2), che negli altri luoghi considerati non sono presenti, almeno esplicitamente. Questi sono gli elementi di fatto proposti dal testo dei *Soph. el.* in relazione a una distinzione concettuale che il sofista trova recata nel linguaggio ordinario - il che è provato, se non altro, dal fatto che il sofista può normalmente servirsene nel rivolgersi, anche se ingannevolmente, al suo interlocutore - utilizzandola ai suoi fini sfruttandone le virtualità apatetiche, ma che presenta un'altra caratteristica, che la differenzia da altre particolari situazioni enunciative di cui il sofista si serve, cioè quella di essere una distinzione che Aristotele stesso non solo osserva nella sua realtà di aspetto del linguaggio storico e nel suo essere sfruttata dai sofisti, ma che acquisisce anche come elemento vivo del suo pensiero, modificandone e articolandone la portata e il significato, e utilizzandola in modo molto notevole nella sua riflessione sulla natura delle possibili relazioni fra soggetto e predicato, sia ponendola a tema della sua ricerca sia usandola in più occasioni e in vario modo come strumento per sviluppare le sue riflessioni, come risulta non solo dai *Soph. el.*, ma anche da altre opere. Cfr. in questo senso, ad es., *An. post.* I 1, 71a24-b8 ma anche *De int.*, 11, 21a5-33, notevole, dal nostro punto di vista, soprattutto per le esemplificazioni, nonché *An. pr.* I 37 in particolare 49a9-10, dove Aristotele, riferendosi fra le altre cose anche al problema della distinzione fra la predicazione ἀπλῶς e la predicazione πῆ, affermando che ἐπισκεπτέον δὲ ταῦτα καὶ διοριστέον βέλτιον, per quanto riguarda, appunto, tale distinzione, sembra indirizzare proprio verso il luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota, il quale, anche se propone una trattazione costituita perlopiù da esempi, risulta essere, comunque, insieme con il cap. 25 nel suo insieme che ne costituisce un'appendice, l'unico luogo esplicitamente dedicato a una trattazione specifica del problema in questione, anche se, come già nella tradizione interpretativa è stato notato, il problema del rapporto fra ciò che è e può dirsi ἀπλῶς e ciò che è ed è detto con varie forme di limitazione viene affrontato, sia pure in contesti diversi e in connessione con diverse questioni, anche all'interno dei *Topici* e del *De int.*. Infatti, a partire dallo Ps. Alex. (cfr. in part. 40, 13-18 e 41, 11-15), che lo prende in considerazione per primo, il fatto di tener conto di *De int.*, 11, 20b31-21a32 è comune fra i commentatori. Cfr. infatti ad es. Nifo (p. 17) che, dopo aver citato direttamente Ps. Alex., si riferisce esplicitamente al luogo del *De int.* in questione, ma cfr. anche Alberto Magno, Tommaso, Pietro Ispano, Scoto, Egidio e Ockham, i quali, pur senza farvi esplicito cenno, mostrano comunque di tenerne conto usando tutti, anche se in modo e misura diversi, gli stessi esempi esplicativi, palesemente tratti dal luogo in questione che, inoltre, proprio in base all'esemplificazione mostra la sua connessione stretta con *Soph. el.*, 5, 167a1 recando in 21a32-33 un esempio incentrato proprio sul concetto di δοξαστόν. Qualcosa di simile accade con *Top.* II 11, 115b3-35: cfr. infatti ad es. l'Anonym. che, pur senza una citazione diretta, vi si riferisce chiaramente, usando, come poi anche Pietro Ispano (p. 93), nel corso del commento (cfr. 12, 35-36) l'esemplificazione incentrata sul popolo tracico dei Triballi, che Aristotele usa proprio in *Top.* II 11, 115b22-24, ma cfr. anche Alberto Magno, il quale impostando il suo commento il nostro luogo chiama in causa esplicitamente il luogo dei *Topici* in questione (cfr. p. 866: . . . *praenotandum est, quod sicut*

dicit Arist. in secundo Topicorum. . .). E' interessante tenere presente, anche perché in qualche modo sintetizza gli apporti della tradizione interpretativa brevemente richiamati finora, l'asciutto inquadramento concettuale che viene proposto da Tommaso per la questione: "*Simpliciter*" autem hic dicitur quod nullo modo addito dicitur, ut cum dicitur: Socrates est albus, vel Socrates currit; "*secundum quid*" autem dicitur quod cum aliquo addito dicitur, ut: iste currit bene, vel Socrates est albus secundum dentem. Hoc autem quod additur, dupliciter se habet ad id cui additur: nam quandoque non diminuit de ratione eius cui additur, et tunc potest procedi ab eo quod est secundum quid ad hoc quod est simpliciter, ut cum dicitur: Iste currit velociter, igitur currit: velocitas enim nihil diminuit de ratione cursus. Et est in praedicto argumento locus a parte in modo. Quandoque vero id quod additur diminuit aliquid de ratione eius cui additur; ut cum dicitur: Aethiops est albus secundum dentem. Nam haec determinatio "*dentem*" diminuit aliquid de ratione eius quod dicitur albus: non enim potest dici albus, nisi quod totus est albus, vel secundum plures et principaliores partes. Et ideo si concludatur: Aethiops est albus secundum dentem, ergo est albus; est locus sophisticus, vel fallacia secundum quid et simpliciter, et est deceptio proveniens ex eo quod dictum secundum quid accipitur ac si esset dictum simpliciter. Causa apparentiae in hac fallacia est convenientia eius quod est secundum quid, ad id quod est simpliciter; causa vero non existentiae est diversitas eorumdem. Tenendo conto di quanto detto finora, sembra comunque opportuno aggiungere alcune considerazioni. In primo luogo va osservato il rapporto fra ἀπλῶς e κυρίως. Anche se a prima vista, per il modo in cui si propongono nel testo, possono sembrare equivalenti, si tratta comunque di due termini diversi, e quindi è certamente opportuno tentare di cogliere in essi qualche elemento di distinguibilità. A questo fine si può usare in primo luogo, in funzione esemplificativa, il concetto di triangolo (per l'utilizzabilità di questo esempio cfr. *infra*, cap. 6, 168a40-b4 e nota relativa): di esso si può dire ἀπλῶς che è dotato di tre angoli interni uguali a due retti, perché questo non è un predicato accidentale e quindi l'unico punto di vista assumibile nell'attribuirlo è quello consistente nella volontà di indicare l'essenza del soggetto. Non è pertanto possibile che un altro predicato dello stesso tipo (indicante cioè un rapporto fra lati e angoli volto a definire tecnicamente una figura geometrica, come *dotato di quattro lati e quattro angoli* oppure *non dotato di tre angoli*) appartenga μὴ ἀπλῶς a questo stesso soggetto, perché o appartiene ἀπλῶς o non appartiene affatto. Cfr. in questo senso ad es. anche quanto Aristotele ha modo di affermare a proposito del sillogismo in *An. pr.* I 23, 41a4-5 o in relazione ai πρότερα καὶ γνωριμώτερα in *An. post.* I 2, 72a1-4. Diverso sembra il caso di κυρίως: il termine sembra indicare soprattutto un appartenere in senso principale, che proprio in quanto tale ammette un appartenere secondario, naturalmente in riferimento a predicati dello stesso tipo, come nel caso degli esempi, riportati nel luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota, incentrati sull'Indiano e sull'Etiope, che sono neri ma μὴ κυρίως sono bianchi, cioè quanto ai denti. Ecco dunque la possibilità di distinguere, pur nella loro strettissima connessione, ἀπλῶς da κυρίως: il loro significato in parte coincide, quando si tratta di indicare predicati che

appartengono in modo principale, distintivo, caratterizzante, cioè predicati accidentali legati alla natura intrinseca del soggetto, come l'essere nero di cui sopra, carattere distintivo dell'Etiopio e dell'Indiano, tanto da essere attribuito ἄπλῶς, senza ulteriori determinazioni, proprio in quanto appartiene κυρίως. Il coincidere dei due termini in questione sembra avere un limite nel fatto che ἄπλῶς ha un'ampiezza semantica maggiore, visto che può essere usato per indicare l'appartenere dei predicati essenziali, dei quali, secondo quanto detto sopra, solo impropriamente si può dire che appartengano κυρίως. Su questa base possono essere fatte alcune ulteriori osservazioni, direttamente inerenti agli esempi recati nel luogo a cui si riferisce la presente nota, presentando i quali Aristotele, proprio per il fatto di contrapporre μὴ κυρίως ad ἄπλῶς (166b37-38), sembra proporre una sostanziale equivalenza fra quest'ultimo e κυρίως. Bisogna comunque distinguere gli esempi di 167a1-4 da quelli di 167a7-14, per vari motivi. Il concetto a cui fanno riferimento gli esempi di 167a1-4, l'essere, viene presentato come dotato di un significato principale, che non è l'unico (cfr. *Metaph.* IV 2, 1003a33-b10), ma è comunque quello a cui viene fatto riferimento quando la proposizione si limita a indicare l'esistenza del soggetto, senza ulteriori specificazioni, come avviene in enunciati del tipo "l'essere è" oppure "l'uomo è" (cfr. *De int.* 10, 19b12-19). Tale predicazione, che Aristotele indica come fatta ἄπλῶς, indica il semplice essere dell'ente, cioè il suo originario distinguersi dal nulla, che è il modo principale, originario, e non specifico, né tantomeno accidentale, di essere. Con questo tipo di predicazione, che, come s'è detto, non si identifica né con una predicazione sostanziale né con una predicazione accidentale, abbiamo un coincidere effettivo di ἄπλῶς e κυρίως. Infatti, qui Aristotele si riferisce anche a un modo secondario, ma niente affatto improprio, di essere, e cioè un modo d'essere che presuppone come sua condizione il semplice appartenere all'essere: si tratta dell'essere qualcosa, che viene qui proposto come una parte, cioè un'articolazione interna, del semplice essere, qualcosa che rispetto ad esso risulta, appunto, ἐν μέρει λεγόμενον (166b37). Va notato che il problema si propone sempre sia nei termini dell'analisi ontologica sia nei termini dell'analisi dell'enunciazione. A prescindere dal fatto che a costituire il soggetto di queste proposizioni sono τὸ ὄν e τὸ μὴ ὄν, fatto, questo, nel quale è forse possibile rinvenire la traccia di un riferimento gorgiano (cfr. in questo senso Prantl, *Geschichte der Logik* cit., p. 15, nota n. 35, con rif. a *Rhet.* II 24, 1402a5-7), è comunque importante notare che le proposizioni nelle quali εἶναι ha la funzione di connettere il soggetto a un predicato (δοξαστόν, ἄνθρωπος) vengono presentate come forme per mezzo delle quali il significato semplice dell'essere viene articolato in parti, quasi che tutti i possibili predicati non fossero che articolazioni interne, modi, di quell'essere primario, principale, che semplicemente distingue l'ente dal nulla. Attribuire l'essere ἄπλῶς significa quindi anche attribuirlo κυρίως, perché prima si è e poi si è qualcosa, e quindi qualsiasi predicato appartiene μὴ κυρίως e μὴ ἄπλῶς se lo si confronta al modo in cui appartiene l'essere nel senso detto sopra. Ma, a prescindere da questo aspetto, è indubbio che secondo Aristotele è comunque possibile attribuire ἄπλῶς e κυρίως dei predicati. Le condizioni generali sono quelle già illustrate sopra. Da questo punto di vista è

utile esaminare le esemplificazioni di 167a7-20. L'esser nero dell'Etiopio e dell'Indiano qui viene indicato come da dirsi ἀπλῶς, anche se, a ben guardare, l'Etiopio e l'Indiano sono neri quanto alla pelle, non neri ἀπλῶς, nel senso in cui, ad esempio, Socrate è uomo ἀπλῶς. Il fatto è che l'essere nero è strettamente legato all'essere etiopio o indiano, mentre l'essere bianco non lo è, perché l'essere bianco quanto ai denti non è specifico dell'Etiopio e dell'Indiano, in virtù del fatto che anche chi non è etiopio o indiano ha i denti bianchi, mentre non è etiopio chi non ha la pelle nera. In questo senso, dunque, sembra che nero si possa dire ἀπλῶς dell'Etiopio e dell'Indiano. In base a quanto detto si comprende anche la scelta di evitare, traducendo ἀπλῶς, il riferimento diretto all'assolutezza, visto che ἀπλῶς sembra poter significare *assolutamente* solo quando ad essere attribuito è un predicato essenziale, mentre nel caso di *nero* per l'Etiopio e l'Indiano non si tratta di absolutezza ma di prevalenza perché quanto al colore il nero è il principale nei soggetti in questione, e quindi tale da poter essere attribuito senza ulteriori specificazioni. In questo senso, l'espressione, riferita all'Indiano, di 167a8, ὅλος μέλας ὢν, pur recando in sé tutta la carica totalizzante di ὅλος, non indica una presenza assoluta del nero nel corpo dell'Indiano, ma soltanto un prevalere, perché altrimenti anche i suoi denti sarebbero neri. Questa prevalenza, per così dire, superficiale, quantitativa, del predicato in questione, è soltanto un riflesso, peraltro non necessario, del motivo fondamentale della predicabilità ἀπλῶς del colore nero in relazione all'Indiano, e cioè il suo stretto legame con la natura intrinseca del soggetto in questione, e cioè l'Indiano in quanto tale. Per inciso, possono essere tenuti presenti a questo proposito termini che all'interno dei testi aristotelici si propongono come affini ad ὅλος, in virtù della dimensione prevalentemente, ma certo non solamente, quantitativa della loro semantica, e del loro avere a che fare su questa base con il rapporto soggetto-predicato aristotelicamente inteso, quali ὅλος, πάντως e soprattutto καθόλου, in grado di proporsi in modo per molti versi notevole in connessione con i problemi posti dall'analisi di ἀπλῶς, dei quali ci si sta occupando con la presente nota. E' possibile continuare a seguire questo filo conduttore prendendo in considerazione 167a16-20: di fronte al quesito posto da Aristotele in questo ambito, precisamente in 167a19-20, ci possono essere risposte di diverso tipo, a seconda dei casi. Facciamo degli esempi: nel caso in cui si parli di una falda di neve sporcata per metà della sua estensione si deve dire che solo il bianco appartiene comunque alla neve ἀπλῶς, in quanto ha a che fare con la natura specifica della neve ed è cioè il colore che le appartiene φύσει (per questo concetto di colore appartenente per natura in relazione a un esempio, quello della neve, caro ad Aristotele, cfr. *Cat.* 10, 12b37-38, ma anche *Top.* I 11, 105a3-9); nel caso di una zebra, nessuno dei due predicati appartiene ἀπλῶς perché ἀπλῶς appartiene soltanto il fatto di avere il manto con quei due colori disposti in quel particolare modo; nel caso di un oggetto qualsiasi dipinto a caso di bianco e di nero in parti uguali nessuno dei due predicati appartiene ἀπλῶς perché, appunto, nessuno dei due ha a che fare più dell'altro con la natura intrinseca del soggetto, proprio nella misura in cui si tratta di colori che solo casualmente si trovano ad essere sulla superficie dell'oggetto in questione. Quanto detto ora vale in generale per tutti le

esemplificazioni presenti in 167a7-20. Prima di esaminarle sotto altri profili, è utile, proprio in relazione a quanto detto ora sull'inganno sofisticato, aggiungere alcune osservazioni sul *dire* ἀπλῶς, dopo che finora s'è parlato sempre dell'appartenere ἀπλῶς. Questi due aspetti sono connessi e insieme distinguibili. Infatti, è possibile dire ἀπλῶς nel senso che si vuol rispecchiare un appartenere ἀπλῶς ma è possibile anche, variando il punto di vista, che il dire ἀπλῶς sia tale perché si attribuisce semplicemente un predicato a un soggetto, rispecchiando immediatamente la natura intrinseca di quella che Aristotele chiama ἀπόφανσις (cfr. *De int.* 5, 171a20-24, in part. 23-24: . . . φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ εἶ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει, ὥς οἱ χρόνοι διήρηνται, espressione, questa, che ha tutte le caratteristiche di una definizione della natura intrinseca del concetto in questione), per cui risulta possibile dire ἀπλῶς in questo senso, riprendendo da un altro punto di vista l'esempio già proposto sopra, che la neve è nera. Qui abbiamo un'ἀπόφανσις ἀπλή in quanto pienamente rispondente alla definizione dell' ἀπόφανσις ἀπλή che Aristotele propone nel luogo sopra citato del *De int.* , ma non si può dire che ci sia un'appartenenza ἀπλῶς del predicato al soggetto perché, se il predicato appartiene, appartiene *secundum quid* (questa neve, in questo momento è stata sporcata da questa cosa), se non appartiene, il problema del modo di appartenenza cade, visto che, essendoci *in rebus* un μὴ ὑπάρχειν che contrasta con un proposizione affermativa, la proposizione è falsa. Si può notare che, in base a quanto detto, questo distinguersi di piani innanzitutto risulta comunque confermare l'insieme di connotazioni concettuali sopra riferite ad ἀπλῶς, e si può aggiungere che esso consente di comprendere meglio l'atteggiamento del sofista che cerca di attuare questo tipo di sillogismo apparente. Infatti egli, con l'intento di impedire qualsiasi inserimento nell'enunciato di elementi che abbiano la funzione di indicare il *come* dello ὑπάρχειν, cerca di imporre all'interlocutore l'idea per cui l'unica possibile ἀπόφανσις sia quella ἀπλή, cioè il puro relazionarsi, per mezzo del verbo essere, di soggetto e predicato, e ogni possibile ὑπάρχειν debba essere ἀπλῶς nel senso non del tutto equivalente a κυρίως di cui s'è detto sopra. E' la complessità dell'essere a venire, per così dire, tradita dal sofista, il quale tenderebbe a racchiuderla, al solo scopo di avere un valido strumento per creare sillogismi apparenti, in un'unica, rigida, e in effetti non sempre sufficiente, forma. Da questo punto di vista si può tenere conto di 167a4-6, dove significativamente, in base a quanto detto, si propone il problema della λέξις, cioè del rapporto fra i contenuti concettuali e la struttura effettiva della lingua che serve per esprimerli. Qui in generale Aristotele sembra sottolineare che la lingua greca possiede una complessità che, se osservata bene, costituisce un utile strumento per rendersi conto dell'operato del sofista, ma, più in particolare, visto che Aristotele richiama l'attenzione non, come altrove, su un'insufficienza della lingua ma piuttosto sulla sua capacità di esprimere correttamente le distinzioni concettuali qui considerate, ci si può rendere conto che qui è da Aristotele ribadito il carattere *extra dictionem* di questo tipo di sillogismi apparenti. Tornando agli esempi di 167a7-20, va notato in primo luogo che essi vengono presentati come casi nei quali si manifesta con chiarezza la contrapposizione fra ἀπλῶς e πῆ mentre nei precedenti si trattava

della contrapposizione fra ἀπλῶς ed ἐν μέρει. Qui infatti non ci si trova di fronte a un legame fra predicati dei quali l'uno può essere inteso come parte dell'altro, come nel caso dell'essere opinabile o dell'essere uomo dei quali, secondo quanto sopra s'è detto, si può dire che siano modi di essere parziali rispetto all'essere in generale, ma si ha che fare con un limite che il soggetto pone alla sua possibilità di essere rappresentato per mezzo del predicato. Può essere questa, forse, la ragione dell'uso delle due differenti espressioni in questo contesto: l'una, τὸ ἐν μέρει, indica il rapporto parte-tutto nell'ambito del predicato, mentre l'altra, πῆ, lo indica nell'ambito del soggetto. Sempre a proposito degli esempi di 167a7-20, si possono fare alcune osservazioni sulla loro struttura argomentativa. Per quanto riguarda il primo, va esplicitato un passaggio intermedio che nell'esposizione di Aristotele rimane implicito, quello per cui il sofista fa ammettere esplicitamente all'interlocutore, il quale sostiene la tesi per cui l'Indiano è nero, che l'Indiano stesso, in quanto è nero, è non bianco, la qual cosa gli consente di costruire la contraddizione nella formulazione recata nel testo (cfr. 167a8-9: λευκὸς ἄρα καὶ οὐ λευκός ἐστίν), la quale, nella sua formulazione immediata, è reale, ma non giustificata dalle premesse ottenute dal sofista, che sono state concesse a diverso titolo, l'una semplicemente, l'altra limitatamente: è indebito, quindi, formulare la contraddizione in tal modo, visto che così la sua enunciazione non coincide affatto con quella delle premesse concesse. Si tenga presente che subito sotto, in 167a11-14, viene proposta una situazione molto simile: cambia il soggetto, che non è più l'Indiano ma l'Etiopio, e anche qui vi è un passaggio intermedio non esplicitato da Aristotele, quello per cui, se l'Etiopio è bianco quanto ai denti, allora è non nero. La cosa va notata, perché giustifica il proporsi di due esempi che a prima vista, a parte il variare del soggetto, sembrano uguali, ma in realtà non lo sono. Infatti, nel primo caso (*l'Indiano è nero, quindi non bianco, ma quanto ai denti è bianco, e quindi è bianco e non bianco*) si ricava *non bianco* da *nero* sfruttando il predicato attribuito ἀπλῶς, cioè *nero*, mentre nel secondo caso (*l'Etiopio è nero, ma quanto ai denti è bianco, e quindi non nero, perciò è nero e non nero*) si ricava *non nero* dal predicato attribuito πῆ, cioè *bianco*. Si può osservare quindi che la didattica evidenza del contenuto di questi esempi potrebbe avere la funzione di rendere più facile l'identificazione delle differenze strutturali sopra illustrate, che sembrano costituire l'aspetto principale che gli esempi in questione hanno il compito di mettere in chiaro. Tra i due esempi citati c'è 167a9-10, che propone un caso per il quale non vengono addotte esemplificazioni. Questo passaggio del testo, però, è molto importante, perché con l'ἀμφω di 167a9 indica con chiarezza che in queste strutture argomentative le premesse sono due, secondo un rispetto della struttura sillogistica che è forse da attribuire più alla schematizzazione aristotelica che all'effettiva pratica sofistica, probabilmente caratterizzata dal tentativo di rendere meno immediatamente percepibile il carattere fondativo delle due premesse in questione. Ciò va posto in relazione con la presenza di ἐρώτησιν, evidentemente singolare, in 167a13: questo termine sembra doversi intendere qui come insieme di domande, cioè come il domandare complessivo del sofista. E' chiaro infatti che le domande del sofista possono due o più di due, non certamente una sola, visto che ciò non

consentirebbe di argomentare, soprattutto volendo attuare questo tipo di paralogismo. Va notato che questo secondo esempio, il quale, come sopra detto, ha la stessa struttura argomentativa di quello incentrato sulla figura dell'Indiano, viene proposto da Aristotele per illustrare un caso facile. Questo fatto crea qualche perplessità, perché ciò che differenzia l'esempio dell'Etiopio da quello dell'Indiano non è tale da rendere più perspicuo quello rispetto a questo. Rimane comunque indiscutibile il fatto che l'esempio dell'Etiopio non può essere inteso come illustrazione della situazione in cui in entrambi i casi, cioè in entrambe le premesse, c'è limitazione. Per quanto riguarda il caso recato in 167a14-15, introdotto da ἐπ' ἐνίων δὲ λαμβάνει πολλάκις (167a14), si può osservare che non solo, come sopra s'è detto, è privo di esempio, ma anche che è caratterizzato da una formulazione piuttosto vaga. E' utile in questo senso il ricorso, suggerito da Ps. Alex. , al cap. 25: qui l'esemplificazione viene proposta, e aiuta a capire. Lo Ps. Alex. (42, 28-36) fa riferimento a 180a34-35 (in connessione con 180a38-b1) mentre è forse più utile prendere in considerazione 180b2-7, un esempio incentrato sul rapporto fra ψεύδεσθαι e ἀληθεύειν che, con una certa sintonia rispetto a 167a14-15, Aristotele, mettendone in evidenza la difficoltà, definisce δύσκολον (180b5). Per un'analisi di questo esempio e per la comprensione della sua utilità per l'interpretazione di 167a14-15, cfr. pertanto la nota del cap. 25 relativa al luogo in cui compare.

3) **167a21-35.** Per quanto riguarda il testo, va notato che la presenza di ἄλλως in 167a22 è dovuta solo a Ross, che lo inserisce nonostante i codici (BCD), che recano un ἄλλά, che risulta accolto in Bekker ed espunto in Strache-Wallies, che segue Boezio ed i (Laurentianus 72. 15), con scelta probabilmente migliore, sul piano strettamente interpretativo, di quelle, nell'ordine, di Ross e Bekker, data la scarsa rilevanza di ἄλλως e la sostanziale incongruità di ἄλλά. Elemento fondamentale del luogo è la definizione del concetto di ἔλεγχος. In sede di commento si può parlare di *definizione* secondo il significato ampio che questo termine ha assunto ormai nella lingua italiana, ma nella traduzione si è preferito porre *nozione* in corrispondenza di λόγος recato in 167a22, perché si tratta in questo caso di un'enumerazione, proposta come esaustiva, di tutte le proprietà del concetto, mentre è la formulazione presente *supra*, in cap. 1, 165a2-3 che, nella sua sinteticità, può considerarsi più rispondente all'idea aristotelica della definizione, in quanto costituita solo dal genere prossimo, συλλογισμός, e dalla differenza specifica, μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος, in cui a ben guardare sono implicite tutte le altre proprietà qui enumerate. Per una equivalenza stretta fra questa occorrenza di λόγος e il concetto aristotelico di ὄρισμός, cfr. Ps. Alex. , 43, 27-28. Come già si è avuto modo di notare (a questo proposito, e in generale per le prime riflessioni sul concetto, cfr. *supra*, cap. 1, 164a20 e nota relativa), si tratta sicuramente della definizione migliore fra quelle recate nei *Soph. el.* , e non solo nei *Soph. el.* , perché in essa sono presenti esplicitamente tutte le proprietà che costituiscono il concetto o, meglio, tutti i modi in cui si realizzano quelle due proprietà fondamentali e distintive che si trovano anche nelle altre definizioni e nei vari cenni presenti nel testo (cfr. ,

per le indicazioni in proposito, la già citata nota a cap. 1, 164a20), che sono il carattere sillogistico, cioè formalmente rigoroso, della struttura argomentativa, e la reale contraddittorietà della conclusione rispetto alla tesi che si vuole confutare. E' proprio rispetto a questa esplicita completezza che va inteso il *παρὰ τὴν ἔλλειψιν* di 167a22, da intendersi non in riferimento a un'assenza totale, ma piuttosto a un'imperfezione o a una carenza: cfr. ad es. , per una situazione analoga, *Eth. nic.* II 6, 1107a3. La maggiore esplicitezza che caratterizza il luogo a cui si riferisce la presente nota è dovuta essenzialmente al fatto che la conoscenza di ogni aspetto del concetto di *ἐλεγχος*, nella misura in cui è uno strumento di cui il sofista si serve, in chiave negativa, per proporre gli elenchi apparenti nelle loro varie forme, è anche lo strumento che è necessario usare perché quest stessi elenchi apparenti possano essere risolti (cfr. *infra*, cap. 26). Il riferimento esplicito al sillogismo (*τί ἐστι συλλογισμός*, 167a21), che può dare l'impressione di essere superfluo (visto che, come si è appena ricordato, fin dal cap. 1 Aristotele ha evidenziato che *συλλογισμός* è il genere di cui *ἐλεγχος* è una specie, e che quindi la nozione del primo è costitutiva di quella del secondo) qualora si tenga conto dell'intento di esaustiva precisione che sembra animare questo luogo e del fatto che in esso vi è una sola definizione ed è quella dell'elenco, sembra potersi intendere soprattutto come un richiamo all'imprescindibile presenza in un autentico elenco della necessità del concludere, peraltro poi ancora ribadita con altre parole come una delle proprietà costitutive della definizione proposta qui (*ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης*, 167a25: da notare l'uso di *δίδωμι*, che rappresenta una variazione rispetto ai già usati *τίθημι* e *κείμαι*, a proposito dei quali cfr. *supra*, cap. 1, 165a1-2; cfr. comunque Ps. Alex. 43, 30-44, 1, ma anche, per l'ultimo aspetto citato, 44, 26-28). Osservando questa definizione dell'*ἐλεγχος* si nota, com'è inevitabile dato il suo dichiarato intento di completezza, quella che in effetti appare evidentemente come una ripresa della tematica costituita dai sillogismi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν: μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος*, 167a23-24. A questo proposito cfr. *supra*, cap. 4, e inoltre, per la coincidenza terminologica e concettuale e a conferma dell'importanza della tematica, cfr. anche *Metaph.* Γ, 4, 1006b18-22 nonché, per il proporsi di questo tema in ambito platonico, *Soph.* 218b-c. Questo modo di connettere *ὄνομα* e *πρᾶγμα* va chiarito. Le argomentazioni, infatti, apparenti e non, hanno sempre a che fare con i nomi, non direttamente con le cose (cfr. *supra*, cap. 1, 165a4-19). Affinché la mediazione fra il pensiero e le cose operata dai nomi e dal loro connettersi sia efficace occorre che nomi e connessioni siano univoci, cioè che significhino un'unica cosa: è questo l'unico modo, al quale si riferisce qui Aristotele, in cui l'argomentazione e la contraddizione sono *della cosa*, perché non v'è dubbio su quale sia la cosa a cui il nome, attraverso il suo significato univoco, si riferisce. In questi casi è come se la cosa stessa, il *πρᾶγμα* appunto, fosse presente nel discorso. Ciò però non avviene necessariamente: i casi in cui non avviene sono, come s'è visto, quelli illustrati da Aristotele nel cap. 4. Segue direttamente un aspetto, la sinonimia (*καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ*, 167a24-25), che non è oggetto di alcuna specifica trattazione all'interno dell'opera. La sinonimia qui è presentata con immediatezza e con notevole

continuità dopo il cenno evidentissimo, or ora illustrato, alle difficoltà legate alla λέξις: va osservata dunque prima di tutto la sinonimia come aspetto linguistico, anche se Aristotele, come noto, mostra altrove di intendere il termine συνώνυμον anche in un'altra maniera, molto diversa (cfr. soprattutto *Cat.* 1, 1a6-12), di cui ci si occuperà sotto, formulando una seconda ipotesi di lettura, che si affiancherà a quella che ora segue. Ciò che in effetti offre materia di riflessione è proprio l'assenza di una considerazione di questo aspetto della λέξις nel cap. 4, che costituisce, come s'è visto, una trattazione che pretende esplicitamente di essere esaustiva della tematica dei sillogismi apparenti παρὰ τὴν λέξιν (cfr. *supra*, cap. 4, 165b24-30). Della sinonimia come caratteristica della λέξις si può dire che essa costituisce una situazione della lingua il cui studio, nell'ambito della filosofia greca e, più specificamente, della tradizione sofistica, si associa soprattutto al nome di Prodicò di Ceo (cfr. Diels-Kranz, 84), la cui tesi in proposito consiste nel definire i sinonimi come termini diversi che designano non la stessa cosa ma cose diverse anche se simili o molto simili, da scoprire attraverso quell'accurata analisi semantica fatta di sottili distinzioni in cui consiste, appunto, la sinonimica per la quale Prodicò stesso era famoso (cfr. ancora, per la chiarezza con cui pone i termini della questione a questo proposito, A. Momigliano, *Prodicò di Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*, in *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, 65 (1930), pp. 95-107). Per quanto riguarda il pensiero di Aristotele in merito, cfr. in primo luogo *Rhet.* III 2, 1404b39-1405a2: qui come esempi di συνώνυμα sono addotti i verbi πορεύεσθαι e βαδίζειν. Questo luogo è significativo perché, similmente a quanto accade in 167a23-25, la sinonimia viene posta in relazione con l'omonimia, però secondo una distinzione maggiormente esplicitata, in base alla quale è l'omonimia a essere utile ai sofisti mentre la sinonimia è utile ai poeti. Questa affermazione recata nella *Rhetorica* sembra congruente con il fatto che la sinonimia non è trattata nel cap. 4 dei *Soph. el.*, come già ricordato. Dunque, se ne può inferire che Aristotele non considera la sinonimia un difetto linguistico, perlomeno non un difetto linguistico capace di stare a fondamento di un sillogismo apparente παρὰ τὴν λέξιν. Questa situazione si può forse spiegare chiamando in causa due luoghi platonici piuttosto illuminanti. Il primo è *Euthyd.*, 277e-278a, che risulta essere particolarmente significativo in quanto parte di un dialogo, come noto, vicinissimo tematicamente ai *Soph. el.*: qui Prodicò viene citato da Socrate come esponente paradigmatico di quel sapere relativo ai nomi che permette di conoscere la ὀνομάτων ὀρθότης, strumento utilissimo, secondo Socrate stesso, per difendersi dagli inganni degli eristi. Questo sapere è di fatto la già ricordata sinonimica (anche se il termine συνώνυμον non compare né qui né altrove da Platone), e infatti viene ricondotto al sinonimo συνιέναι uno dei significati distinguibili all'interno dell'area semantica di μανθάνειν, il termine omonimo usato da Eutidemo per mettere in difficoltà Clinia (cfr. a questo proposito anche *supra*, cap. 4, nota 5). La sinonimica, dunque, è documentata come un possibile strumento di soluzione nei confronti dell'omonimia e di ciò che ne consegue in termini argomentativi: ciascuno dei significati di un omonimo avrebbe così un sinonimo che lo esprime direttamente e univocamente e quindi, attraverso questa διαίρεσις, la polivocità

dell'omonimo verrebbe di fatto a dissolversi insieme all'inganno che da essa deriva. Si può dire pertanto che la sinonimica, secondo Prodicò, ma, in base al luogo citato dell'*Euthyd.*, anche secondo Platone, risulterebbe essere in questo senso uno degli strumenti utili in funzione dell'ottenimento di un linguaggio sempre più preciso e inequivoco. Pertanto, in questa prospettiva, il sinonimo è da considerarsi in un certo modo il contrario dell'omonimo, visto che l'omonimo, per come è presentato dal sofista, è un termine apparentemente corretto ma in realtà difettoso (*una* parola con *molti* significati, con tutti i problemi argomentativi che ne conseguono) mentre i sinonimi sono termini solo apparentemente difettosi, tanto da poter essere efficacemente usati per dissolvere semanticamente l'omonimia. A sostegno di questa prospettiva può essere preso in considerazione anche il *Protagora*. Qui c'è un altro riferimento a Prodicò che va nella direzione sopra descritta. Socrate (339e-340c) chiama in suo aiuto Prodicò, che è presente sulla scena del dialogo, sostenendo che i due termini oggetto della discussione, ἔμμεναι e γενέσθαι, non hanno lo stesso significato, come pretende Protagora cercando di dimostrare che il poeta Simonide, dicendo di essi cose diverse, cade in contraddizione. In questo caso i due sinonimi vengono proposti da Protagora come termini diversi dotati dello stesso significato, ma ciò in realtà non sussiste, perché, ribadiscono anche qui Socrate e Prodicò, essi non hanno realmente lo stesso significato, nel contesto oggettivo, storico, della lingua, che va conosciuto, proprio attraverso la sinonimica, in tutta la sua articolata complessità. È notevole, poi, che il luogo citato del *Protagora* prenda in considerazione la tematica dei sinonimi in riferimento al problema del sussistere o meno di una reale contraddizione, che è lo stesso problema oggetto del luogo dei *Soph. el.* di cui ci stiamo occupando. Risulta problematica, a questo punto, l'affermazione di Aristotele recata nel luogo sopra citato della *Retorica*, secondo la quale la sinonimica non è utile al sofista, infatti il sofista Protagora, nel luogo sopra citato, sembra puntare l'attenzione proprio sui due sinonimi per sostenere l'esistenza di una contraddizione che poi, dopo le critiche di Socrate e Prodicò, si rivela apparente. Per fornire una spiegazione è opportuno assumere ora un altro dato, che risulta dalla lettura di *Top.* II 6, 112b 21-26. Qui Aristotele, a giudicare dalla nettezza del suo modo di esprimersi, sembra considerare i sinonimi a cui si riferisce (ἡδονή, χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη) come termini diversi che indicano proprio la stessa cosa. Non compare il termine συνώνυμον, ma c'è comunque un'esplicita attribuzione di questa διαίρεσις terminologica a Prodicò. Appare molto probabile che Aristotele tenga presente in qualche modo il già citato *Protagora* (cfr. 337c) dove è proprio Prodicò a distinguere come sinonimi, che però non hanno lo stesso significato, ma significati distinti anche se molto vicini, i verbi ἡδεσθαι e εὐφραίνεσθαι, corrispondenti ai sostantivi ἡδονή e εὐφροσύνη facenti parte del gruppo di sinonimi presenti in *Top.* II 6. Cfr. inoltre un'altra probabilissima fonte platonica di *Top.* II 6, e cioè *Phil.*, 11b e 19c, luoghi nei quali non è citato direttamente Prodicò ma è presente, anche se in modo non perfettamente corrispondente (manca l'εὐφροσύνη in entrambi i luoghi e in 11b c'è χαίρειν anziché χαρά), la distinzione che Aristotele gli attribuisce in *Top.* II 6, senza che però si possa sapere con certezza come essa

debba essere intesa quanto ai rapporti fra i termini distinti. Pare quindi esservi una tendenza, avviata principalmente da Prodicò e riconosciuta in qualche modo da Platone a Prodicò stesso come un merito (cfr. *Prot.*, 340e-341a ma anche, ad es., *Men.* 96d), verso una progressiva rigorizzazione del linguaggio, ma sembra anche che essa, nei tempi corrispondenti alla stesura di *Top.* II 6, che non può non considerarsi collegato alle fonti platoniche citate, non abbia raggiunto ancora un pieno compimento costituito da risultati univoci e definitivi. In realtà l'analisi linguistica ancora in Aristotele è un'attività in pieno svolgimento, non tanto per quanto riguarda la definizione concettuale delle caratteristiche strutturali della lingua (come s'è già avuto modo di vedere riflettendo sul cap. 4), quanto piuttosto sul piano della ricerca di ciò che in particolare va ricondotto all'interno di queste categorie concettualmente definite. Cfr. ad es. in questo senso, e ancora in relazione all'area semantica collegata a ἡδονή, *Eth. nic.* VII 14, 1153b33-1154a1, ma cfr. anche *Top.* I 15, dove (come già ricordato *supra*, cap. 4, nota n. 5) troviamo una vera e propria metodologia per la ricerca e l'identificazione sistematica degli omonimi, permessa proprio dalla chiarezza relativa al concetto generale ma evidentemente ancora in pieno svolgimento per quanto riguarda i singoli nomi a tale concetto riconducibili. Aristotele, valorizzando a modo suo la mediazione platonica, sembra ampliare e complicare la ricerca semantica che Prodicò ha incentrato solo sui sinonimi, e di ciò sembra essere testimonianza, oltre a *Top.* I 15, il contenuto del cap. 4 dei *Soph. el.* nel suo insieme e nelle sue articolazioni. Concettualmente, dunque, nella situazione ora documentata facendo riferimento in particolare al caso del gruppo formato da ἡδονή e dagli altri termini sopra citati, si può pensare che la situazione delle conoscenze linguistiche relative ai sinonimi fosse piuttosto fluida e quindi che essi fossero considerati, con possibili diverse letture in relazione allo stesso gruppo di termini e con definizioni diverse a seconda dei gruppi di termini considerati, sia nomi diversi con lo stesso significato sia nomi diversi che indicano cose molto simili ma comunque diverse e distinguibili. A questo punto, se si pone mente al fatto che l'elemento normativo ideale del concetto del significare è per Aristotele il σημαίνειν ἓν (cfr. *supra*, *Introduzione*, paragrafo B1b), dal suo punto di vista i sinonimi, se intesi come termini dotati di diversi significati, risultano essere termini correttamente significanti, anche se più difficili da cogliere come tali rispetto ad altri in quanto la differenza fra le cose che indicano è minima, ma non per questo meno reale; se i sinonimi si intendano invece come termini diversi indicanti la stessa cosa, non c'è comunque violazione del σημαίνειν ἓν, perché *ognuno* di loro significa *una* cosa anche se, confrontandoli, ci si accorge che significano *la stessa* cosa. Quanto detto può essere verificato prendendo in considerazione la già citata critica di Protagora a Simonide a proposito di γενέσθαι e ἔμμεναι. Se hanno significati diversi ha torto Protagora, come sostengono Prodicò e Socrate, e non c'è difetto linguistico, visto che si tratta di termini diversi con significati diversi, e quindi non c'è neanche contraddizione; se hanno lo stesso significato, ha torto Simonide, ma comunque non c'è oggettivamente un difetto linguistico, perché entrambi i termini significano *una* cosa, anche se significano *la stessa* cosa, e quindi c'è effettivamente contraddizione anche se sembra che non ci sia, e ciò in

virtù del fatto che i due termini significano, appunto, *una* cosa, anche se è la stessa. Il confronto con l'omonimo è ancora illuminante: sempre partendo dal principio linguistico sopra ricordato, se si crede che esso significhi una sola cosa ci si sbaglia, perché *oggettivamente* l'omonimo significa più cose pur sembrando significarne una sola, e quindi ciò che si ignora in questo caso è un difetto reale sotto un'apparente correttezza, mentre nel caso dei sinonimi siamo in presenza o di una reale correttezza rivelata come tale anche dai termini o, quando i due termini diversi significano effettivamente la stessa cosa, di un apparente difetto che nasconde una reale correttezza, visto che quella stessa cosa è una per ciascuno di loro. Si può spiegare dunque così il richiamo al *συνώνυμον* di 167a24, da cui questa analisi è partita: volendo fornire una definizione dell'ἐλεγχος e soprattutto dell'ἀντίφασις quanto più precisa ed esaustiva possibile, Aristotele ritiene necessario e sufficiente un semplice cenno alla sinonimia in quanto a suo avviso essa, nel presentarsi all'interno di un'ἀντίφασις, creerebbe solo qualche difficoltà in più all'analisi, e di ciò è esempio il *Protagora*, senza celare, come s'è visto, alcun reale difetto rispetto al fondamentale principio del σημαίνειν ἓν. Si può passare ora alla seconda ipotesi di lettura a cui sopra si faceva cenno, che prende spunto dalla possibilità di fare riferimento al concetto aristotelico di *συνώνυμον* che troviamo presente, come già sopra ricordato, in *Cat.* 1, 1a6-12, ma anche in *Cat.* 5, 3a33-34 e 3b5-9, nonché, in una prospettiva dialettica, in *Top.* IV, in part. 3, 123a28-29 e 6, 127b5-7. Su questa base la sinonimia è da intendersi in modo radicalmente diverso rispetto al precedente, cioè come necessario rapporto semantico di predicazione secondo il quale la nozione del genere deve potersi attribuire alla specie e poi, insieme a quella della specie, all'individuo facente parte della specie stessa. Questo concetto di sinonimia potrebbe in qualche modo essere posta in relazione con ciò che Aristotele afferma subito dopo il richiamo al *συνώνυμον*, in 167a25-26: μὴ συναριθμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ. Con la traduzione di τὸ ἐν ἀρχῇ con *ciò che sta al principio* si è ritenuto, con una resa pressoché letterale, di non svolgere in alcun modo l'espressione recata nel testo, anche perché questa soluzione non ne oscura comunque il senso. Infatti, *ciò che sta al principio* è la proposizione che, appunto, al principio della discussione il sofista si è impegnato a provare, e cioè la contraddittoria della tesi sostenuta da chi, nella discussione attraverso cui si sviluppa l'argomentazione, ha il compito di rispondere. Aristotele ci dice che tale proposizione non può essere annoverata fra le premesse dell'argomentazione, e l'atto di annoverarla è stato tradizionalmente denominato *petitio principii* (non con Boezio, che usa *id quod erat in principio sumere*, ma cfr. ad es. Tommaso, *De fallaciis*, 15, 700, o anche Egidio Romano, *Expositio*, 20; per un approfondimento cfr. inoltre *infra*, 167a36-39, dove è recata la trattazione specifica di questo argomento, e nota relativa). Quanto detto ora brevemente a proposito di τὸ ἐν ἀρχῇ va inteso tenendo conto di *Top.* VIII, 13, 162b34-163a1, luogo nel quale la sinonimia viene considerata nello stesso senso in cui viene presentata nei luoghi delle *Categorie* e dei *Topici* in precedenza citati, cioè come concetto indicante una condizione per cui la predicazione è del tutto univoca. Il contributo specifico che i *Soph. el.* danno al tema consiste nel mettere in evidenza come questo tipo di

predicazione sia sfruttabile secondo modalità *extra dictionem* dal sofista. Cfr. a questo proposito *infra*, 167a36-39 e nota relativa. Da questo punto di vista, il riferimento alle problematiche legate alla λέξις sarebbe rappresentato soltanto dall'espressione μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος. Il successivo riferimento al nome (ὀνόματος, 167a24) è da intendersi come diretto al nome in quanto esente da difetti quali quelli illustrati nel cap. 4, cioè in quanto atto a svolgere correttamente la sua funzione di rappresentare univocamente il πρᾶγμα, che infatti, in quanto tale, come già ricordato sopra, non può entrare nel discorso (cfr. per questo aspetto *supra*, cap. 1, 165a6-10). Questo ὄνομα pertanto non deve essere sinonimo, cioè non deve essere un termine che, previamente assunto su istanza del sofista all'interno di una premessa, si predichi in forma sinonima del soggetto della proposizione che il sofista stesso vuole provare apparentemente, perché questa è una delle situazioni che si creano quando viene attuato il λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ, come è dimostrato dal luogo di *Top.* VIII, 13 sopra citato. Il nesso ora ipotizzato tra il questo concetto di sinonimo e il tema del λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ potrebbe giustificarsi anche considerando il fatto che con l'ἐκ τῶν δοθέντων di 167a25 Aristotele fa esplicito riferimento alle premesse dell'ἐλεγχος, sulla natura delle quali verrebbe ad esserci in questo modo una precisazione importante. E' notevole poi il cenno di 167a27-28 allo ψεύσασθαι, che si è preferito intendere come *ingannarsi*. E' chiaro infatti che, nel contesto sofistico in questione, il non considerare tutte le proprietà della definizione dell'ἐλεγχος è tanto una scelta (quella del sofista, che vuol avere l'apparenza di confutare, e quindi *con competenza* inganna) quanto un errore (quello dell'inesperto, che, rispondendo, subisce un elenco apparente, e quindi, *per ignoranza*, è ingannato). L'effetto che deriva da questo insieme di fattori, voluto dal sofista e subito dal suo interlocutore, è che qualcuno, appunto, si inganna. Ciò accade di fatto, e perlopiù. Ma potrebbe anche non accadere mai, se tutti gli interlocutori di tutti i sofisti conoscessero perfettamente la nozione completa di ἐλεγχος. Quanto detto ora è per sottolineare che quello che conta, per Aristotele, è mettere in luce i modi in cui ciò non può non accadere quando e se accade. E' questo il piano su cui si dispone la sua analisi. Ciò va notato: la definizione dell'ἐλεγχος è un *fatto* logico, la cui razionalità costituisce un'indiscutibile oggettività; l'errore è solo un fatto possibile, legato alla ἀπειρία, che è una proprietà accidentale di un soggetto empirico. Se si tiene presente ciò, risulta in tutta la sua importanza l'espressione τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον, che introduce lo ψεύσασθαι: gli errori possibili sono tanti quanti le parti costitutive della definizione di ἐλεγχος, qualunque sia (περὶ τίνος) l'argomento su cui verte l'argomentazione, e sono qualitativamente corrispettivi, in forma di negazione, a ciascuna di esse. Secondo una concezione già analizzata in un altro contesto (cfr. *supra*, cap. 4, note 1-4), Aristotele sottolinea che la forma logica detta anche le condizioni possibili della sua violazione. L'errore, fatto accidentale appartenente alla sfera della storicità, in quanto di pertinenza di un singolo soggetto *che accade e agisce* nel tempo, viene riportato in questo modo nella sfera ferma e atemporale della razionalità e quindi risulta pienamente *conosciuto*. Con le espressioni ora analizzate, dunque, Aristotele completa e arricchisce notevolmente il senso del

riferimento iniziale alle oggettive carenze della definizione (μὴ διωρίσθαι, 167a21) dell'ἔλεγχος, mettendone in luce nel modo visto il versante soggettivo. Risulta più facilmente spiegabile, peraltro, sulla base della lettura ora proposta, la valorizzazione di questo aspetto sia da parte di Aristotele (cfr. *supra*, cap. 4, 166b24 e *infra*, cap. 6, 168a18, luoghi nei quali per designare l'argomentazione apparente in questione ci si riferisce, con variazione significativa, alla τοῦ ἐλέγχου ἄγνοιαν) sia da parte della tradizione, che parla perlopiù di *fallacia secundum ignorantiam elenchi* : cfr. ad es. i già citati S. Tommaso, 14, 692, ed Egidio Romano, 25. Passiamo agli esempi di 167a29-34. Nel primo esempio (che riguarda il πρὸς ταῦτό) ciò a cui il sofista vuole arrivare è affermare che la stessa cosa è doppia e non doppia provando che due è doppio e non doppio, confutando così la tesi dell'avversario, secondo la quale è impossibile che la stessa cosa sia doppia e non doppia. Facendosi concedere prima che è doppio di uno e poi che non è doppio di tre, il sofista arriva alla conclusione desiderata, cioè che due è doppio e non doppio. Essa però è costituita da una contraddizione che è soltanto apparente: due infatti è doppio *di uno*, ma non è doppio *di tre*, e quindi non c'è la condizione del πρὸς ταῦτό, con il che la contraddizione si vanifica. La natura dell'apparenza della contraddizione recata nella conclusione si evidenzia soprattutto se si tiene conto della natura delle premesse, che sono state concesse ponendo διπλάσιον di volta in volta in relazione a cose diverse. Ciò fa sì che l'argomentazione consista essenzialmente nel concludere giustapponendo ἀπλῶς *doppio e non doppio*, eliminando le condizioni alle quali *doppio e non doppio* erano stati detti nelle premesse concesse. Dunque non c'è contraddizione esattamente nella stessa misura in cui non c'è sillogismo, cioè proprio per questo. Comunque, la contraddizione in questione, per come è formulata, oltre ad essere apparente nel senso ora indicato, dal punto di vista aristotelico è comunque, a prescindere da qualsiasi argomentazione che vi si possa connettere, un enunciato scorretto, in quanto non verificabile. Infatti *doppio* è un πρὸς τι, un concetto relativo (cfr. *Cat.* , 7, 6a36-b2) predicando il quale non si può mai prescindere dal concetto relato: se si dice che due è doppio di uno e non doppio di uno, si ha una contraddizione, e quindi un enunciato falso, se invece si dice che due è doppio di uno e non doppio di tre, non si ha contraddizione e l'enunciato è vero. Mancando i relati *uno* e *tre*, il valore di verità non è decidibile, e ciò proprio in virtù della natura relativa del predicato *doppio*. In questo modo sembra configurarsi una situazione decisamente notevole: l' opposizione fra *due è doppio e non doppio* e *due non è doppio e non doppio*, in base a quanto detto, si configura come una contraddizione nella quale non c'è alternativa di vero e di falso, proprio perché entrambe le proposizioni sono scorrettamente formulate. Ciò, dato il contesto, è sicuramente da imputare all'azione del sofista, che induce fin da subito l'interlocutore a formulare scorrettamente la sua tesi, per aver poi facile l'attacco, per il quale ha pronto lo schema, che è quello che si vede illustrato nel testo. Dalle osservazioni fatte finora, dunque, risulta che abbiamo una contraddizione apparente, che è quella recata *nella* conclusione tratta dal sofista, che è apparente per i motivi visti sopra, e un'altra contraddizione, quella che oppone la conclusione del sofista *alla* tesi del suo interlocutore,

che possiamo dire apparente in quanto entrambe le proposizioni che la costituiscono recano al loro interno l'attribuzione ἀπλῶς di un predicato la cui natura consiste nell'essere πρὸς τι e che quindi deve essere formalmente attribuito come tale. Queste considerazioni aiutano a notare, più in generale, un aspetto importante del rapporto fra gli esempi (questo e i seguenti) scelti da Aristotele e la definizione generale di ἔλεγχος: gli esempi mostrano argomentazioni sofistiche che hanno come conclusione una contraddizione apparente, ma la definizione di ἔλεγχος prevede, con un campo di applicazione più ampio rispetto a quello rivelato dagli esempi, anche situazioni nelle quali vi sia una contraddizione apparente fra la conclusione o affermativa o negativa del sofista e la tesi dell'avversario opposta ad essa. Anche il secondo esempio è incentrato sul concetto di *doppio*, la cui natura relativa però in questo caso serve a chiamare in causa non due relati, com'erano *uno* e *tre* nell'esempio precedente, ma un unico relato, visto però secondo aspetti diversi, illustrando così l'andar contro non più al πρὸς ταῦτό ma al κατὰ ταῦτό (per un confronto con un altro modo, comunque sofistic, di utilizzare il concetto di *doppio*, cfr. *infra*, capp. 13 e 31). Il breve cenno recato in 167a33-34, chiaramente incentrato, nonostante la variante terminologica costituita dallo ἄμα di 167a34, sulla condizione ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, non ha al suo interno esplicitamente διπλάσιον, che comunque va considerato sottinteso, e indica come esaudita, fra le altre, ma senza averla illustrarla, la condizione indicata dall'avverbio ὡσαύτως (167a34 e *supra* 167a26) la cui specificità, contrariamente all' ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, sembra la più difficile da definire, e da esemplificare, tra le altre indicate da Aristotele. Non volendo sciogliere l'espressione avverbiale, si è tradotto con *ugualmente*, intendendo uguaglianza di *modo*, in linea con l'indicazione che proviene in questo senso dalla maggior parte delle traduzioni moderne (nelle quali ricorrono termini come *manner*, *manière*, *façon*, *weise*) e variando rispetto al *similiter* di Boezio accolto dalla tradizione latina fino a Silvestro Mauro. Per *modo* è da intendersi qui non un aspetto della cosa o una relazione di essa con qualcos'altro ma piuttosto il *come*, variabile, dell'accadere di azioni indicabili con lo stesso verbo. Interessante in questo senso l'esplicazione del concetto da parte di Tommaso: *Caelum movetur circulariter, et non movetur sursum et deorsum. Ergo movetur et non movetur. Non sequitur: quia omissio huius particulae, "similiter", tollit contradictionem*. Lo segue Ockham: *Sortes currit velociter; et non currit ardentem; igitur currit et non currit*. Va tenuto presente che l'avverbio ὡσαύτως svolge un ruolo importante anche nell'ambito della descrizione dell'elenco apparente παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως (cfr. *supra*, cap. 4, 166b11, ma anche *infra*, cap. 22, 178a4): qui indica senza dubbio l'uguaglianza del modo in cui si dicono cose categorialmente diverse. Ciò conferma, sia pure indirettamente, data la diversità degli ambiti, la traduzione proposta sopra. Per quanto riguarda ciò che all'interno dei *Soph. el.* si può intendere per *modo* come aspetto della realtà indicabile nella λέξις per mezzo di un avverbio, cfr. *infra*, cap. 22, 178a36-b7, anche se in questo contesto l'utilizzazione sofistiche che ne viene fatta è diversa. Va notato inoltre che gli esempi addotti da Aristotele sono concettualmente legati ai sillogismi apparenti trattati in precedenza, sempre all'interno del cap. 5, in 166b37-167a20. In entrambi i casi,

infatti, il nodo centrale è rappresentato dalla distinzione tra la predicazione ἀπλῶς e quella condizionata, secondo le varie forme viste. C'è però una variante: negli esempi di 167a29-34 la predicazione ἀπλῶς è solo nella conclusione e non serve per argomentare, mentre in quelle di 166b37-167a20 è presente tanto nelle premesse quanto nella conclusione. Nonostante questa differenza, è da ritenersi che siano tutte riconducibili concettualmente alle indicazioni proposte da Aristotele in 167a26-27. E' importante, infine, l'osservazione che Aristotele propone per concludere in 167a35, secondo la quale τοῦτον (sott. ἐλέγχον) potrebbe essere considerato da qualcuno come facente parte del novero degli elenchi apparenti παρὰ τὴν λέξιν. Ps. Alex. (46, 33-37) intende questo τοῦτον come riferito all'elenco illustrato in 167a21-34 nel suo insieme, mentre sembra più plausibile riferirlo agli esempi di 167a28-34, che trovano una loro omogeneità nell'essere incentrati tutti sul concetto di διπλάσιον e sulle modalità, diverse ma strettamente legate fra loro, di violare le condizioni dettate da Aristotele in 167a26-27, che rappresentano, nel loro insieme, un settore concettualmente ben definito. Il τις di 167a35 non dà nessuna indicazione su chi sia colui al quale si riferisce Aristotele. E' molto difficile farsene un'idea precisa, anche perché potrebbe essere un *qualcuno* del tutto ipotetico, nel contesto della considerazione di una possibilità teorica, che evidentemente Aristotele, che si astiene comunque da commenti espliciti, non accetta affatto, data la chiara collocazione ἐξω τῆς λέξεως che ha assegnato ai sillogismi apparenti a cui si riferiscono gli esempi in questione, che non consente di mettere in discussione l'univocità della classificazione generale proposta. Entrando nel merito, si può ipotizzare che, secondo questa prospettiva, gli esempi di 167a28-34 sarebbero da intendersi come fondati su una presunta polivocità di διπλάσιον. Il punto di vista di Aristotele, che dovrebbe fondare il rifiuto della prospettiva in questione, probabilmente può essere inteso tenendo presente che le condizioni dettate in 167a26-27 non sono elementi del significato di una determinata classe di termini ma sono punti di vista applicabili in linea di principio a qualunque concetto. Infatti διπλάσιον è un predicato relativo il cui contenuto semantico è univoco: col variare, del tutto strutturale, dei referenti e dei relati e delle altre condizioni, tale contenuto semantico non cambia affatto, essendo proprio ciò che rimane costante nel variare di tali condizioni, alle quali si riconduce interamente la responsabilità dei cambiamenti del significato complessivo delle proposizioni di volta in volta formulate nel contesto dell'elenco apparente. Ciò costituisce una situazione affatto diversa rispetto a quella del termine omonimo, col quale invece è proprio il significato, a causa della sua intrinseca, oggettiva polivocità, a essere inteso di volta in volta in modo diverso all'atto della concessione delle premesse. Considerando chiarito questo aspetto, può essere utile inquadrare tanto le questioni legate a questi esempi quanto il contenuto generale del luogo finora analizzato in una problematica più ampia, proponibile fin d'ora, che è quella del rapporto fra gli elenchi apparenti fondati sull'ignoranza relativa alla nozione dell'elenco e tutti gli altri elenchi apparenti di cui si occupa l'opera. Si tratta, peraltro, di una questione posta esplicitamente da Aristotele stesso: cfr. *infra*, cap. 6, 168a17-20. Qui Aristotele propone la possibilità di ricondurre tutte i sillogismi e gli elenchi apparenti εἰς τὴν τοῦ ἐλέγχου

ἀγνοίαν, facendo di essa la loro ἀρχή, nel senso che la definizione di elenco proposta qui nel cap. 5 dimostra la sua efficacia e la sua esaustività nel momento in cui, ed è quel che fa Aristotele nel cap. 6, si metta in evidenza che tutti i possibili tipi di argomentazione apparente sono previsti da ciascuna delle sue parti, naturalmente come infrazioni rispetto alla loro normatività (cfr. comunque a questo proposito le note relative al cap. 6). Tenendo conto anche di ciò, ci si può dapprima chiedere, in generale, in che cosa consista l'autonomia dell'*ignorantia elenchi*, visto che ognuno degli altri elenchi apparenti risulta essere un modo della sua attuazione. Va tenuto presente poi, più in particolare, che, come già si è notato, gli esempi forniti da Aristotele per l'*ignorantia elenchi*, a ben guardare, sono sempre (cfr. anche *infra*, capp. 25 e 26) molto simili a quelli proposti da Aristotele stesso per un altro elenco apparente, quello, già preso in considerazione, fondato sulla mancata distinzione fra ἀπλῶς e πῆ (per la quale cfr. *supra*, 166b37-167a20 e nota relativa). Ciò non risulta del tutto perspicuo, se si considera che ignorare, o non conoscere perfettamente, la definizione dell'elenco non dovrebbe, in linea di principio, avere come unico esito la mancata considerazione di quegli aspetti (il predicare semplicemente o a certe condizioni, l'identità di relazioni, di punti di vista, di modo, di tempo) con cui, appunto, ha a che fare l'elenco apparente ora richiamato, la cui stretta connessione con l'*ignorantia elenchi*, d'altro canto, è documentata poco oltre dal testo stesso, alla fine del cap. 7, in 169b9-12, luogo in cui i due elenchi apparenti in questione vengono trattati insieme da un certo punto di vista e in questo contesto ricondotti entrambe alla stessa spiegazione. I due aspetti problematici ora proposti possono essere risolti insieme, mettendo a confronto due forme di ignoranza, da un lato quella relativa alla definizione dell'elenco e, d'altro lato, quella che si manifesta in occasione del proporsi di tutti gli altri tipi di elenco apparente. D'altra parte, che l'ignoranza sia in generale un elemento costitutivo del realizzarsi concreto dell'ἐλεγχος lo si apprende fin dal cap. 1, col suo cenno all'ἀπειρία di 164b26. In sostanza, ignorare la definizione dell'elenco, cioè possederne una nozione imperfetta, significa non sapere esattamente *che cosa* si debba fare quando si tratta di attuare un autentico elenco. Contribuire con la propria ignoranza alla buona riuscita di un elenco apparente, invece, non significa necessariamente non conoscere la definizione dell'elenco, ma può significare anche non avere un'idea sufficientemente precisa (per un qualsiasi motivo, carenza di dottrina, o anche limiti di esperienza) a proposito di *come* si debbono applicare, e si possano disattendere, i dettami contenuti nella definizione. Ad esempio, si può sapere *che* l'elenco deve dimostrare la sua natura sillogistica procedendo secondo necessità dalle premesse poste, ma si può non essere in grado di vedere *come* si contravvenga a questa norma, ad esempio, rimanendo nell'ambito a cui si riferisce questo cap. 5, non riuscendo a scorgere la natura παρὰ τὸ συμβεβηκός di quel particolare elenco che il sofista con cui si discute può proporre. Dunque, da un punto di vista oggettivo in senso stretto, cioè per quanto riguarda esclusivamente la sua dimensione logico-linguistica, la *fallacia secundum ignorantiam elenchi* non sembra avere alcuna vera autonomia, perché le modalità del suo proporsi a questo livello si possono identificare di volta in volta con una

delle altre forme di elenco apparente. La sua autonomia sembra essere soltanto di carattere psicologico, cioè relativa a ciò che non è noto all'interlocutore del sofista, perlomeno nel momento in cui dal sofista stesso è interrogato. Dunque, mantenendo come punto di riferimento l'esempio usato sopra, qualora, ma è ben difficile in concreto, l'interlocutore non sappia che un elenco deve procedere con necessità dalle premesse, si ha un elenco *secundum ignorantiam elenchi*, se invece non sa riconoscere il modo (che è uno dei modi) in cui si propone l'apparenza di questa necessità in una concreta struttura argomentativa, allora si verifica una *fallacia accidentis*. Da questo punto di vista, ci si può spiegare perché Aristotele all'inizio del cap. 6, in 168a18, pone il problema della riconduzione di tutte le confutazioni apparenti alla τοῦ ἐλέγχου ἄγνοια. Egli fa riferimento non tanto a questo tipo di elenco apparente nel suo insieme, quanto piuttosto alla sua base oggettiva, che, essendo la definizione di ἐλεγχος (e di ἀντίφασις), non può non fornire un principio per una "deduzione" dei vari tipi di elenco apparente, dato che la loro qualità e la loro quantità risultano giustificate dalla qualità e dalla quantità degli elementi costitutivi della definizione di elenco, rispetto ai quali si propongono come trasgressioni. Per quanto riguarda gli esempi, invece, o meglio la loro problematica vicinanza, sopra evidenziata, a quelli usati da Aristotele per illustrare l'elenco apparente basato sulla confusione di ἀπλῶς e πῆ, è possibile, sempre in base a quanto detto sopra, darne una spiegazione facendo riferimento all'aspetto psicologico dell'elenco *secundum ignorantiam elenchi*, o meglio al modo concreto, storico, di attuarsi di quel particolare tipo di ignoranza che, al di là della sua base oggettiva, di tale elenco apparente consente il proporsi di fatto. C'è un punto di riferimento testuale abbastanza utile in questo senso: quella che la tradizione ha sempre denominato genericamente *ignorantia*, con probabile riferimento ai luoghi in cui, dovendo indicare con la massima brevità l'argomentazione apparente di cui ci si sta occupando, Aristotele usa il termine ἄγνοια (cfr. in part. cap. 4, 166b24 e il già citato cap. 6, 168a18), è in realtà precisata qui (167a22), ma anche altrove (cfr. cap. 6, 168b19, nonché cap. 7, 169b10) da un termine come ἐλλειψις, che fa pensare non a un'ignoranza totale, ma al possesso di una nozione incompleta, non in sé, come prodotto di un falso sapere, ma in relazione a chi ne dispone senza conoscerla completamente. Definire quest'ultima situazione non è più un compito di pura analisi concettuale, perché si tratta di constatare quali parti della nozione dell'elenco di fatto, *storicamente*, si tende di più a dimenticare o a non conoscere *tout court*, perché è principalmente così che si può vedere quando si attua un elenco apparente davvero basato sul fatto che non si conosce abbastanza la definizione di ἐλεγχος e non solo il modo in cui la si rispetta o meno, cioè è soltanto così che si può dare uno spazio effettivamente autonomo all'elenco *secundum ignorantiam elenchi*. E' da questo tipo di indagine, dunque, che, molto probabilmente, è risultato ad Aristotele il fatto che a riuscire *perché* l'interlocutore non conosce tutte le caratteristiche della definizione di elenco sono soprattutto gli elenchi apparenti basati sulla mancata distinzione di ἀπλῶς e πῆ, la quale di esse costituisce dunque il fondamento oggettivo logico-linguistico, che svolge comunque la sua funzione anche quando l'elenco apparente non riesce perché non si conosce

la definizione dell'elenco, ma perché non si sa riconoscere come essa contravviene a una definizione che pure è nota, motivo, questo, che fa sì che, sulla stessa base logico-linguistica, si abbia *fallacia secundum quid et simpliciter*. La stessa argomentazione sofistica, dunque, qualora si guardi alla condizione soggettiva dell'interlocutore, e quindi a ciò che di fatto egli sa e non sa, può essere classificata in due modi diversi, che non costituiscono due ipotesi possibili di lettura contrapposte fra di loro e proposte da Aristotele come alternative, ma piuttosto sono i due possibili punti di vista, perfettamente congruenti fra di loro, dai quali è consentito vedere lo stesso fatto, ἑλέγχος φαινόμενος. Ciò costituisce un motivo per far pensare che qui, nel contesto dei *Soph. el.*, la storicità può entrare a far parte della teoria logica senza contrapporsi ad essa, ribadendone anzi la completezza formale, che viene confermata proprio dalla sua capacità di fissare i confini e le forme di tutti i comportamenti razionali, anche di quelli erronei.

4) **167a36-39.** Aristotele in questo luogo prende direttamente in considerazione il λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ, e cioè la *petitio principii*, alla quale ha già fatto cenno enumerando le caratteristiche dell'autentico elenco: cfr. *supra*, 167a25-26. Qui in 167a36-39, però, non viene proposta una descrizione completa di tutte le caratteristiche di questo procedimento sofistico, ma viene fatto soltanto un cenno molto sbrigativo, che indica comunque due elementi importanti, cioè l'esistenza di un numero definito di modi di attuazione del procedimento in questione (τοσαυταχῶς ὅσαχῶς ἐνδέχεται) e la ragione per cui tali modi danno l'impressione di confutare, costituita dall'incapacità, che caratterizza l'interlocutore del sofista, di συνορᾶν τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον, che quindi va pensata come ciò su cui conta il sofista nel momento in cui mette in atto quello che ritiene più utile di volta in volta fra i modi di cui sopra. A questo proposito, come già suggerisce Ps. Alex., 45, 9-11, cfr. *An. pr.*, II, 16, ma cfr. anche *Top.* VIII 13, luogo dal quale trae spunto Tommaso per le chiare spiegazioni che propone per il luogo a cui fa riferimento la presente nota, che riportiamo di seguito. *Primus modus* (cfr. *Top.* VIII 13, 162b34-163a1) *est quando definitum petitur ad definitionis probationem, vel e converso, ut si debeat probari quod homo currit, et petatur concedi quod animal rationale mortale currat, quo concesso, arguatur sic: animal rationale mortale currit: igitur homo currit. Haec nulla probatio est, quia similiter dubitatur de praemissa et conclusione. Secundus modus* (163a1-5) *est quando universale petitur ad probationem particularis; ut si debeat probari quod omnium contrariorum eadem est disciplina, et assumatur ista: omnium oppositorum est disciplina. Ergo omnium contrariorum eadem est disciplina. Haec praemissa non est magis nota quam conclusio. Tertius modus* (165a5-8) *est quando petuntur omnia particularia ad probationem universalis, ut si debeat probari quod omnium oppositorum est eadem disciplina, et assumatur ista: omnium contrariorum est eadem disciplina. Omnium privative oppositorum eadem est disciplina, et sic de aliis: igitur omnium oppositorum est eadem disciplina. Haec etiam conclusio in praemissis petitur. Quartus modus* (165a8-10) *est quando petitur divisim quod debet probari coniunctim; ut si*

*debeat probari quod medicina est scientia sani et aegri, et sumatur ita: medicina est scientia sani, et medicina est scientia aegri. Ergo medicina est scientia sani et aegri. Hic etiam petitur id quod deberet probari. Quintus modus (165a10-13) est quando petitur unum correlativorum ad probationem alteris; ut si debeat probari quod Socrates sit pater Platonis, et sumatur ita: Plato est filius Socratis: igitur Socrates est pater Platonis. Hic etiam petitur quod deberet probari aliis verbis. Questi dunque sono i modi ai quali Aristotele si riferisce col suo breve cenno e, esaminandoli, si comprende che, sempre secondo le parole di Tommaso, *causa ergo apparentiae in hac fallacia est diversitas conclusionis ex praemissis; causa vero non existentiae est identitas earumdem* e quindi *patet autem ex praedictis quod haec fallacia provenit secundum "idem et diversum", prout non discernitur inter ea* . Inoltre, per concludere la definizione delle condizioni concettuali entro cui va posto questo tipo di argomentazione, cfr. ancora Tommaso: *et est sciendum quod haec fallacia non peccat contra vim illativam argumentandi, quia bene sequitur conclusio, datis praemissis, cum servetur debita habitudo inferentis ad illatum; sed peccat contra probationem argumenti, nam probatio debet esse magis manifesta, quod hic non observatur; unde hic non accidit deceptio ex eo quod conclusio non infertur ex praemissis, cum illationes praedictae sint secundum locos dialecticos, sed accidit deceptio ex eo quod petitur idem concedi ac si esset diversum.**

5) **167b1-3.** Va notato in primo luogo l'uso, rilevante nella sua singolarità, di ἔλεγχος senza alcuna ulteriore aggettivazione (φαινόμενος o simili) per indicare un tipo di argomentazione che Aristotele qui propone esplicitamente come apparente e sofistico. Se, dunque, va escluso che il termine indichi qui un elenco reale, non resta che segnalarlo come significativa testimonianza di quanto in Aristotele possa risultare incerto, a volte, il confine tra la concisione e l'oscurità. Per quanto riguarda ἐπόμενον (Bonghi e Zanatta *conseguente*, Nobile *sussequente*, Colli *conseguenza*) si è pensato di tradurre con *sequente*, proponendo in questo modo una soluzione che, rispetto a quelle ora citate, sembra essere più fedele alla semplicità del termine greco (cfr. in questo senso Mignucci, anche se per *An. pr.* I 27, 43a17, e Zadro, per *Top.* IV 6, 127a27-28, rispettivamente con *ciò che segue, le cose che seguono*, ma cfr. anche Boezio, che traduce lo ἐπόμενον di 167b1 con *consequens*, mutando poi prospettiva per il διὰ τὸ ἔπεσθαι di 167b5, che viene reso con *eo quod sequitur*) ma anche più adatta a rispecchiare la realtà del testo che molto più oltre, all'inizio del cap. 28, nel quale viene proposta la soluzione per questo tipo di argomentazioni apparenti, in 181a22 fa registrare, per consenso unanime degli editori, παρεπόμενον in luogo di ἐπόμενον, proponendo così, senza che vi sia un'autentica variazione di significato, una variazione terminologica per rappresentare la quale si è pensato di riservare a παρεπόμενον la traduzione con *conseguente*, che, radicando più chiaramente ciò che segue in ciò che è seguito, sembra far sentire di più quell'idea di maggiore vicinanza che, rispetto a ἐπόμενον, παρεπόμενον, che è un *sequire da presso*, propone in modo forse più deciso (per un'altra occorrenza, che però non è altrettanto sicura, di παρεπόμενον, cfr. *infra*, cap. 6, 168b31 e

nota relativa). Il senso di questi due termini diversi ma equivalenti per significato (o, meglio, proposti come tali in quest'opera da Aristotele) va inteso qui facendo riferimento ad ἀκολουθήσις, il termine che Aristotele stesso usa per indicare il rapporto fra il seguente e ciò a cui esso segue. In primo luogo, una riflessione sulla traduzione: tranne la Nobile, che, piuttosto incongruamente, propone *conclusione*, tutti gli interpreti sopra citati hanno tradotto ἀκολουθήσις con *conseguenza*, certamente in omaggio a *consequentia*, soluzione adottata a suo tempo da Boezio e abbastanza generalmente apprezzata (cfr. ad es. Tricot, *conséquence*, o Pickard-Cambridge, *relation of consequence*). Questa soluzione, però, stabilisce in italiano una parentela etimologica fra *conseguente* e *conseguenza* che non rispecchia la differenza che da questo punto di vista sussiste nel greco fra ἐπόμενον e ἀκολουθήσις, per rispettare la quale si è pensato a *connessione*, di cui inoltre, considerando i significati, si può dire che in italiano, come ἀκολουθήσις in greco, indica abbastanza genericamente la presenza di un legame, la cui particolare natura, poi, può essere determinata e compresa sulla base del contesto in cui di volta in volta il termine compare. Nel luogo a cui si riferisce la presente nota la coppia costituita da ἀκολουθήσις, che è il legame, e da ἐπόμενον, che è ciò che in virtù di questo legame dipende da qualcos'altro, viene connotata dalla presenza, davvero rilevante, dei concetti di ἀντιστρέφειν e di ἀνάγκη. Per quanto riguarda ἀντιστρέφειν, si può osservare che la soluzione adottata, *convertire* (solo il Bonghi, diversamente, propone *reciprocare*, che appare però lontano dal termine greco), ha un limite, che però sembra difficilmente superabile con altre soluzioni, consistente nel far sentire l'esito dell'operazione che il verbo indica, e cioè l'equivalenza tra la proposizione da cui si parte e quella a cui si arriva, ma non il modo del suo attuarsi, che in ἀντιστρέφειν è evidenziato da ἀντί e che consiste nello scambio dei ruoli all'interno della proposizione di partenza. Meglio, comunque, *convertire* piuttosto che *invertire*, perché in questo caso si evidenzia l'operazione ma non il suo esito, e ciò sicuramente costituisce in questo caso un difetto peggiore. All'interno dei *Soph. el.* il verbo in questione è presente soltanto nel luogo a cui si riferisce la presente nota: può essere utile, pertanto, per definire l'interpretazione, tenere presenti i vari significati tecnici che, nelle opere facenti parte dell'*Organon*, ἀντιστρέφειν mostra di possedere. Si può notare che esso, molto diversamente rispetto a quanto si rileva qui nei *Soph. el.*, può designare un modo di operare sul sillogismo nel suo insieme, tanto che si può parlare a questo proposito di conversione *del sillogismo* (cfr. *An. pr.* II 8-10, ma anche *An. post.* I 17), o anche indicare, mantenendo, anche se in modo diverso, la connessione col concetto di ἀκολουθήσις (cfr. *De int.*, 13, in part. 22a15-16 e 22a34-b10), alcuni aspetti, che sembrano consistere in altrettante forme di equivalenza, delle relazioni fra proposizioni recanti al loro interno concetti modali (cfr. a questo proposito anche *An. pr.* I 3). Nell'ambito dei *Topici* il significato di ἀντιστρέφειν risulta piuttosto oscillante: in *Top.*, II 1, 109a10-20 sembra riferirsi alla struttura interna della proposizione, da un punto di vista molto particolare, quello che considera la possibilità che una proposizione della forma "*b* ὑπάρχει τῷ *a*" possa convertirsi, cioè, qui, invertire la sua struttura senza mutare il suo significato e neanche i termini che la compongono, in una

proposizione della forma "*a* ἐστὶ *b*". Aristotele dichiara che una siffatta conversione è di difficilissima attuazione (χαλεπώτατον) quando la proposizione rechi in sé un predicato accidentale, cosa, questa, piuttosto interessante qualora si tenga presente la connessione che Aristotele stabilisce tra il concetto di ἐπόμενον e quello di συμβεβηκός *infra*, nell'ambito del cap. 6, in 168b27. Più oltre, in *Top.* IV 4, 125a5-13 e VI 12 149b4-12, ἀντιστρέφειν, pur continuando a essere riferito alla struttura interna della proposizione, assume un altro senso, del tutto simile a quello che si riscontra in *Cat.* 7, 6b28-7b14, connesso a una proprietà dei termini relativi, per la quale, se, ad esempio, lo schiavo è tale del padrone, il padrone, reciprocamente, è tale dello schiavo. Successivamente, in *Top.* VII 5, 154a37-b3, ἀντιστρέφειν, sempre in relazione alla struttura proposizionale, indica lo scambio di ruoli fra soggetto e predicato che, nel caso del rapporto fra il predicato definitorio e il soggetto a cui esso si riferisce, deve necessariamente realizzarsi (cfr. anche, a proposito dell'identità fra soggetto e predicato che qui si propone, *Top.* VII 2, 152b39-153a1), mentre, se il predicato non è una definizione, ma, come in *Cat.* 5, 2b19-21, una specie o un genere, non si realizza. Infine, in *Top.* VIII 14, 163a29-36, ἀντιστρέφειν esce dalla struttura proposizionale per riferirsi alla struttura del sillogismo, secondo la prospettiva già segnalata sopra facendo riferimento ad *An. pr.* II 8-10 e ad *An. post.* I 17. Tenendo presente quanto detto finora, si può dire che il significato che ἀντιστρέφειν dimostra di avere qui nei *Soph. el.* può essere avvicinato a quello riscontrato nei luoghi citati delle *Categorie* e in *Top.* VI 5, per cui, data una proposizione di una forma qualsiasi, si opera invertendo i ruoli dei termini che la costituiscono e determinando quale forma la proposizione che ne risulta debba avere perché la si possa considerare correttamente ricavata da quella di partenza, cioè da quest'ultima derivante con necessità: le regole fondamentali che costituiscono le forme valide dell'instaurarsi di queste relazioni logiche, in virtù della loro utilità per l'analisi delle varie figure sillogistiche, sono proposte da Aristotele in *An. pr.* I 2-3 e poi applicate coerentemente e con grande frequenza lungo tutto lo svolgimento dell'opera. Il concetto di ἀνάγκη costituisce l'elemento concettuale che in questo contesto collega l'ἀκολουθήσις con l'ἀντιστρέφειν, perché Aristotele mette in evidenza che, se effettivamente si dà che l'ἀκολουθήσις è necessaria (ed è appunto questa la situazione a cui si riferisce qui Aristotele: cfr. l'uso di ἐξ ἀνάγκης in 167b1, che però, dato che il punto di riferimento è l'atteggiamento del sofista, non va inteso escludendo che a volte la necessità in questione, anziché essere autentica, possa essere semplicemente presentata come tale dal sofista stesso, come nell'esempio che si incontra *infra*, in 167b9-12), cioè se ad *a* segue necessariamente *b*, in virtù di ciò non è affatto necessario che, operando l'ἀντιστρέφειν sull'ἀκολουθήσις nel modo più immediato, e cioè invertendo i ruoli di soggetto e predicato mantenendo intatta la forma della proposizione, risulti che *b* debba seguire necessariamente *a*. Vanno notati i vari modi del proporsi del concetto di necessità in questo contesto: vi è infatti la necessità dell'ἀκολουθήσις di partenza, la necessità soltanto pretesa dell'ἀκολουθήσις che risulta dalla conversione e, come causa della natura soltanto apparente di quest'ultima necessità, la necessità, anch'essa

soltanto pretesa, del legame che connette le due ἀκολουθήσεις. Può accadere che una conversione di questo tipo venga operata legittimamente, come nel caso di una proposizione definitoria vera (cfr. il già citato *Top.* VII 5, 154a24-b3), ma, e ciò giustifica la negazione della sua necessità fatta da Aristotele, vi sono moltissimi altri casi in cui essa è impossibile, come quando, avendo a che fare, ad es. , con un predicato generico (cfr. *Top.* IV), si vede che, se, ad esempio, a *uomo* segue necessariamente *animale*, e ciò è vero perché ogni uomo lo è, non per questo ad *animale* deve seguire necessariamente *uomo*, e infatti non ogni animale è uomo. Va osservato comunque che, prescindendo da qualsiasi considerazione relativa alla qualità dei predicati, del tipo di quelle richiamate ora, cioè ponendo fra parentesi il punto di vista caratteristico dei *Topici*, Aristotele propone in *An. pr.* I 2, 25a7 la regola per cui una proposizione universale affermativa - cioè la proposizione che traduce in termini quantitativi, e quindi, comunque, non in modo veramente esaustivo, la condizione dell'appartenenza necessaria, che appunto ha in sé qualcosa di più della semplice universalità - si converte necessariamente solo con una proposizione affermativa particolare, che non può mai essere l'espressione quantitativa di un'appartenenza necessaria. L'assunzione di questo punto di vista non è gratuita, visto che è Aristotele stesso a suggerircelo: cfr. infatti *infra*, 167b17-18, nell'ambito dell'esempio che chiama in causa Melisso (cfr. nota n. 8), al cui proposito si può peraltro notare che, con l'esempio successivo, quello incentrato sul rapporto fra il caldo e la febbre (cfr. 167b18-20), Aristotele ritorna a riferirsi al concetto di ἀνάγκη. Comunque, si può osservare che, rispetto alla regola di *An. pr.* I 2 sopra chiamata in causa, la necessaria conversione della proposizione definitoria non si costituisce come un'eccezione, poiché, se è vero che, a prescindere da qualsiasi considerazione relativa alla qualità dei predicati, l'unica conversione che risulta necessaria a partire da una proposizione universale affermativa è quella con una proposizione affermativa particolare, è altrettanto vero che, se a fare da predicato in una universale affermativa è un predicato definitorio, è necessario che essa si converta in una proposizione della stessa forma perché altrimenti, in base alla nozione della definizione, questa proposizione, pur potendo continuare ad essere vera, non può essere vera come definizione. E' questo un caso, per nulla sorprendente in Aristotele, in cui l'aspetto strettamente formale e quello semantico si intrecciano: se, ad es. , la proposizione da cui si parte è *tutti gli uomini sono animali bipedi razionali*, l'unica proposizione che se ne può ricavare con necessità per conversione è *alcuni animali bipedi razionali sono uomini*, senza che ciò escluda che, nella dimensione semantica, si abbia che in effetti tutti gli animali razionali bipedi sono uomini, visto che ciò che è escluso è solo che lo si possa desumere dalla proposizione di partenza in base alla sua forma, una forma che appartiene anche alle proposizioni definitorie, le quali, se sono vere, non possono non convertirsi in proposizioni della stessa forma, pena la contraddizione rispetto alla loro funzione enunciativa, la quale, nel contesto dell'ἐρμηνεία aristotelica, ha il compito di esprimere un aspetto della realtà che si deve e si può esprimere, e cioè l'essenza. A questo punto, viste queste caratteristiche della situazione logica che il luogo di cui ci stiamo occupando propone, si può dire che il

procedimento sofisticato che da essa prende spunto consiste nello sfruttare l'ignoranza di coloro ai quali si riferisce ὁῖονται di 167b3, dato che, ritenendo necessario ciò che non lo è, concedono all'argomentazione del sofista una necessità che in realtà essa non possiede (cfr. *supra*, cap. 1, 164b25-27). L'esame degli esempi che Aristotele propone fra 167b4 e 167b12 (per i quali cfr. anche, per altri aspetti, *infra*, note nn. 6 e 7) è molto utile per cogliere qualche altro aspetto dei concetti dei quali ci stiamo occupando. I primi due (165b5-8) vengono introdotti come casi in cui si manifestano ἀπάται (qui *inganni* intesi, sembra, più nel senso dell'ingannarsi che dell'ingannare) relativi alla δόξα fondata sull'αἴσθησις ed entrambi, in effetti, sono tali, ma ciascuno in modo diverso. Prendiamo il primo: sembra corretto pensare che si debba partire dall'αἴσθησις, che dovrebbe essere *questa cosa è gialla* ; se questo è il dato sensibile di partenza, allora la δόξα dovrebbe essere *questa cosa è miele*, e tale opinione è fondata sull'ἀπάτη per cui *se questa cosa è gialla allora è miele* , che è falsa, perché in realtà si tratta di fiele. La causa di questo errore, che è implicita in esso, è la convinzione che ἡ ἀκολουθήσις da cui si parte, *il miele è necessariamente giallo*, si possa convertire nella proposizione per cui *il giallo è necessariamente miele*. Qui si può osservare che ἡ ἀκολουθήσις viene espressa da un'unica proposizione, *il miele è necessariamente giallo*, e quindi lo ἐπόμενον rispetto a *miele* è *giallo*, tanto che sembra di poter dire che ἡ ἀκολουθεῖν (e quindi anche lo ἔπεσθαι dello ἐπόμενον, visto che qui lo ἐπόμενον è ciò che svolge l'azione che viene indicata da ἀκολουθήσις) possa essere qui avvicinato all'εἶναι, del quale risulta essere un approfondimento, o un'interpretazione, svolgendo una funzione simile a quella svolta dallo ὑπάρχειν, anche se, a differenza di quest'ultimo, mantiene inalterata la struttura della proposizione. Cfr. in questo senso Bonitz sia per quanto riguarda ἔπεσθαι (*logice ἐπεσθαί τιμι, συν ἀκολουθεῖν, ὑπάρχειν τιμι, κατηγορεῖσθαί τινος*) sia a proposito di ἀκολουθεῖν (*sequi videtur causam effectus, propositiones conclusio, conditiones id quod ex iis suspensum est, substantiam accidens; de his rationibus ἀκολουθεῖν usurpaturr*). Quindi, in questo senso, e tenendo conto dell' ἐξ ἀνάγκης di 167b2, il giallo segue il miele, e lo segue sempre, perché, pur non facendo parte, in quanto predicato accidentale, della sua essenza, del miele è un elemento costitutivo, una proprietà caratteristica che gli appartiene, che contribuisce a far sì che sia quel che è e che, qualora l'essenza del miele sia nota, risulta spiegabile in base ad essa, risultando così caratterizzato da un'accidentalità che consiste molto più nel non far parte direttamente della nozione corrispondente all'essenza che nel suo poter appartenere o non appartenere, visto che il miele, nella misura in cui risponde alla sua essenza, non può che essere giallo. Diversa è ἡ ἀκολουθήσις che si presenta nel secondo esempio, che è la seguente: *se è piovuto, il terreno è bagnato*. Qui, interpretando l'esempio come s'è fatto sopra con l'altro, la sensazione è espressa da *il terreno è bagnato*, l'opinione consiste nel pensare che è *piovuto* e l'errore è *se il terreno è bagnato, allora è piovuto*, che è dovuto al fatto di ritenere direttamente convertibile ἡ ἀκολουθήσις di partenza. Qui si può notare che ἡ ἀκολουθήσις esce dalla struttura proposizionale, nella quale l'abbiamo trovata inserita nel primo esempio, per diventare, con

una variazione di senso decisamente significativa, un legame, anch'esso da ritenersi necessario per via dell'esplicita indicazione di 167b2, tra proposizioni diverse, ben individuabili come tali in quanto recanti al loro interno soggetti diversi. Va osservato inoltre che qui l'ἀνάγκη è propria soltanto dell'ἀκολουθήσις così caratterizzata, non entrando all'interno delle proposizioni che essa connette, ciascuna delle quali parla di fatti accidentali, visto che può piovere come non piovere e che la terra può essere tanto bagnata quanto asciutta. Infine, si può notare che qui la coppia ἀκολουθήσις / ἐπόμενον si presenta in termini temporali diversi rispetto a quanto avviene nell'esempio precedente, perché, mentre il giallo si presenta sempre *insieme* al miele, qui si vede invece che *prima* piove e *poi* il terreno è bagnato, e ciò sembra coerente con il diverso rapporto che nei due esempi la coppia di termini in questione instaura con la struttura proposizionale. Il terzo esempio da considerare, quello dell'adultero (167b8-12) non ha più a che fare con le opinioni fondate sulle constatazioni empiriche, ma è tratto dall'ambito delle argomentazioni retoriche. Qui l'ἀκολουθήσις torna all'interno della struttura proposizionale, però è piuttosto difficile vedere in questo legame quella necessità a cui Aristotele ha fatto riferimento esplicitamente in 167b2: l'essere elegante e nottambulo, facendo parte delle scelte individuali, è quanto di più aristotelicamente accidentale si possa immaginare rispetto a un concetto che comprende soltanto la violazione del vincolo matrimoniale, nozione rispetto alla quale la coppia di predicati costituita da *elegante* e *nottambulo* non può essere pensata, in termini di necessità, neppure come il giallo rispetto al miele del primo degli esempi precedenti. Forse la spiegazione di un simile, evidente, affievolirsi della nozione di necessità può essere costituita dal fatto che questo esempio è tratto dall'ambito delle argomentazioni retoriche: può trattarsi pertanto di un rafforzamento del nesso volto a renderlo più persuasivo e a trasferire, in termini psicologici, il senso della necessità anche alla sua conversione, per criticare la quale Aristotele sceglie, con una oscillazione già in precedenza notata, una significativa espressione quantitativa (πολλοῖς δὲ ταῦτα μὲν ὑπάρχει, 167b11-12), che sta a significare che, se anche si potesse dire che tutti gli adulteri sono eleganti e nottambuli, comunque non si può dire che tutti gli uomini eleganti e nottambuli sono adulteri perché questi predicati appartengono a molti che non sono adulteri, e quindi non è in base a questa conversione che si può dire, dopo aver ammesso che la persona di cui si parla è elegante e nottambula, che il κατηγορούμενον (167b12), cioè il predicato *adultero*, appartiene alla persona in questione. Va notato poi l'uso di ὑπάρχειν, che sembra confermare esplicitamente quanto detto sopra a proposito della sua vicinanza con ἀκολουθεῖν, e anche con ἔπεσθαι, nella funzione di approfondimento e interpretazione della connessione predicativa altrimenti espressa da εἶναι. Per ulteriori spunti di riflessione a proposito del concetto di ἀκολουθήσις, cfr. , oltre al già citato *De int.* 13, anche *Cat.* 12-13 e *Top.* II 8.

6) **167b4-8.** Gli aspetti principali del rapporto fra questi esempi e i concetti fondamentali che hanno a che fare con l'argomentazione apparente *παρὰ τὸ ἐπόμενον* sono

già stati presi in considerazione nella nota precedente. Ora si può aggiungere, per quanto riguarda il primo esempio, che esso non sembra suggerito ad Aristotele da una situazione ricorrente, essendo difficile immaginare come tale quella in cui una persona si trovi effettivamente a confrontare il miele con il fiele. Tutto sommato, sembra più probabile che Aristotele abbia voluto proporre una situazione limite, immaginaria, in cui la somiglianza di colore, rivelata da un senso, la vista, nasconde addirittura una contrarietà, che verrebbe rivelata invece dal gusto, dato che il miele è dolce e il fiele è amaro (cfr. in questo senso il brevissimo, ma stimolante, cenno di Ps. Alex. , 48, 19-23). Tenendo conto di ciò, risulterebbe proporsi un errore consistente nel limitarsi ad usare un solo senso, sostituendo con un ragionamento sbagliato, appunto quello *παρὰ τὸ ἐπόμενον*, gli altri sensi, in questo caso il gusto, necessari per una corretta comprensione empirica dell'oggetto. Cfr. in questo senso *De an.* III 1, 425a30-b3, luogo in cui sembra essere descritta proprio questa situazione, usando anche il riferimento al fiele per esemplificare, anche se il ragionamento, che comunque si intende come strutturalmente identico, segue una strada diversa, passando dall'osservazione di qualcosa di giallo (che potrebbe essere miele, ma Aristotele non lo dice) alla conclusione che si tratti di fiele. Per quanto riguarda τὸ ξανθὸν χρώμα (167b6), si è tradotto con *giallo* proprio per via del riferimento al fiele (che comunque può essere non solo giallo ma anche nero: cfr. *Hist. anim.* III 2, 511b10), ma non si può evitare di ricordare che questo aggettivo ha un'area semantica più ampia, potendo, ad esempio, essere usato, più nobilmente, per indicare il colore dei capelli di Menelao, biondi, non gialli (cfr. ad es. *Od.* IV 30, 59, 76 etc.). Infine, sembra opportuno segnalare che nella versione di Boezio si trova, curiosamente, *rubeus*. Per quanto riguarda l'esempio che si riferisce alla terra bagnata dopo la pioggia, cfr. *An. post.* II 12, 95b38-96a7, luogo in cui tale esempio, anche se il contesto in cui è inserito è diverso (e tale anche da spiegare perché nel luogo ora citato degli *An. post.* , in 96a5, si usi βεβρέχθαι τὴν γῆν diversamente rispetto al τὴν γῆν. . . γίνεσθαι διάβροχον di 167b6-7, anche se si parla dello stesso fatto), compare con una funzione analoga, quella di indicare una coppia di fatti stretti da un rapporto caratterizzato dall'*ἀνάγκη*, concetto che nel luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota non compare direttamente in quanto compare in precedenza, in 167b2, dove si introduce in generale la tematica che l'esempio ha la funzione di illustrare, mentre nel luogo degli *An. post.* assunto come punto di riferimento compare in modo del tutto esplicito (cfr. 96a5).

7) **167b8-12.** Per quanto riguarda αἱ κατὰ τὸ σημεῖον ἀποδείξεις (non si deve pensare che qui il termine ἀπόδειξις indichi, secondo il significato che gli viene attribuito in *An. post.* I 2, 71b17-25, la dimostrazione intesa come strumento della scienza, cioè il λόγος διδασκαλικός chiamato in causa *supra*, nell'ambito del cap. 2, in 165b1-3, perché il significato corretto secondo cui intendere il termine in questione è piuttosto quello definito in *Rhet.* I 1, 1355a6, dove si qualifica l'ἐνθύμημα, cioè l'argomentazione retorica, come ἀπόδειξις ῥητορική), che Aristotele dice essere strutturalmente simili alle argomentazioni

sofistiche del seguente, cfr. *Rhet.* II 24, 1401b9-14, luogo in cui viene trattato il τόπος retorico ἐκ σημείου (l'espressione qui è diversa, ma sembra designare il medesimo concetto), seguito a breve distanza, 1401b20-29, senza però che la distinzione fra i due τόποι sia indicata qui con chiarezza da Aristotele, da quello παρὰ τὸ ἐπόμενον, nel cui ambito, fra le altre cose, è recato, in 1401b23-24, proprio l'esempio incentrato sull'accusa di adulterio che si trova in 167b9-11. Per quanto riguarda il concetto di σημείον, ma anche le possibili forme che le argomentazioni che con tale concetto hanno a che fare possono assumere, cfr. inoltre *An. pr.* II 27, luogo nel cui ambito (cfr. 70a6-9) viene dapprima definito il concetto in questione (σημείον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἢ ἀναγκαία ἢ ἔνδοξος· οὐ γὰρ ὄντος ἐστὶν ἢ οὐ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημείον ἐστὶ τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι; cfr. comunque, per la definizione del σημείον, anche *Rhet.* I 2, 1357b1-21) e poi (cfr. 70a20-24) viene chiaramente indicata come sempre erronea la forma alla quale si può ricondursi l'argomentazione che fa da esempio nel luogo di cui si occupa la presente nota. Tale forma è erronea perché l'argomentazione in questione presenta in entrambe le premesse il medio come predicato, come avviene nei sillogismi di seconda figura, ma, e qui sta l'errore, ha entrambe le premesse affermative, contrariamente a quanto avviene nei sillogismi corretti di seconda figura, nei quali una delle premesse è sempre negativa (cfr. *An. pr.* I 5). Si può notare inoltre che, se fosse possibile l'ἀντιστρέφειν dell'ἀκολουθήσις nella premessa maggiore, se cioè fosse possibile, una volta detto che tutti gli adulteri sono eleganti e nottambuli, dire anche che tutti coloro che sono eleganti e nottambuli sono adulteri, il medio della premessa maggiore, *elegante e nottambulo*, da predicato diventerebbe soggetto, facendo passare la forma dell'argomentazione da un'erronea rispondenza alla seconda a una corretta rispondenza alla prima figura. Ma è appunto questo ciò che non è possibile e che rende apparente l'argomentazione sofistica παρὰ τὸ ἐπόμενον e non sillogistica (ἀσυλλόγιστον γὰρ καὶ τοῦτο, *Rhet.* II 24, 1401b9-10) il τόπος retorico ἐκ σημείου, e anche quello, che, come sopra s'è ricordato, ad esso è collegato, παρὰ τὸ ἐπόμενον. Per alcune ulteriori considerazioni relative a questo richiamo all'ambito retorico, cfr. *infra*, nota n. 8.

8) **167b12-20.** L'espressione ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς è senz'altro notevole. Tenendo conto dell'esemplificazione con la quale viene chiamato in causa Melisso, è molto probabile, anche se appare difficile determinare con sicurezza la ragione di questa scelta terminologica, che Aristotele qui, dopo aver fatto riferimento in 167b8 a quanto avviene ἐν τοῖς ῥητορικοῖς, abbia voluto usarla per riferirsi in generale all'ambito della filosofia e delle scienze. Cfr. in questo senso Pacius: *ostendit idem contingere in syllogisticis orationibus, id est in philosophia, & scientiis*. Si può comunque tentare una spiegazione: Aristotele può essere stato indotto a usare l'espressione ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς, in sé molto generica, per indicare l'ambito ben determinato della filosofia e delle scienze in considerazione del fatto che in tale ambito l'unica argomentazione veramente legittima è quella che presenta tutte le

caratteristiche della correttezza formale, cioè quella che è sillogistica in questo senso ristretto (cfr. ad es. *An. post.* I 2, 71b16-25). L'uso dell'espressione in questione, dunque, si propone in funzione di distinzione rispetto all'ambito, al quale Aristotele stesso si è riferito immediatamente sopra, delle argomentazioni retoriche, che sono mezzi utili allo scopo di ottenere la persuasione (cfr. *Rhet.* I 2, 1355b8-11 e 25-26) della cui trattazione fanno parte integrante gli entimemi apparenti (cfr. *Rhet.* II 24, 1401a1) in quanto asillogistici (cfr. ad es. *Rhet.*, I 24, 1401b9-10). Il problema è che nell'ambito dei discorsi scientifici, all'interno del quale dovrebbero esserci a buon diritto solo discorsi sillogistici, cioè formalmente perfetti, ci sono di fatto anche argomentazioni che tali non sono, potendo addirittura essere caratterizzate dallo stesso vizio formale che inficia certe argomentazioni retoriche, come questo λόγος di Melisso, che, anche se non esattamente nello stesso modo, è fondato sullo ἐπόμενον come l'argomentazione retorica relativa all'adultero di 167b9-12. Aristotele, quindi, sembra dire che l'argomentazione che si serve dei seguenti è *intenzionalmente* usata in ambito retorico per produrre la persuasione negli ascoltatori, ma può essere presente anche, sia pure *in forma di errore involontario*, nell'ambito in cui i sillogismi dovrebbero essere sempre e solo veramente tali, quello della scienza. Quanto detto può essere tenuto presente a proposito dell'esemplificazione incentrata sull'argomentazione di Melisso per cui ἀπειρον τὸ ἅπαν (167b13-14), al cui proposito cfr. *Phys.* I 2, in part. 185a7-12 e, ancor meglio, almeno per quanto riguarda l'esemplificazione di cui ci stiamo occupando, *Phys.* I 3, 186a10-13. Fra le altre cose, in 185a8 e in 185a10 Aristotele definisce l'argomentare di Melisso, coinvolgendo anche il suo maestro Parmenide, rispettivamente con gli aggettivi ἐριστικός e φορτικός, e cioè *eristico* e *rozzo*. Questa coppia di aggettivi propostaci dal testo della *Fisica* (Aristotele comunque usa anche, per qualificare Melisso, ἀγροικώτερος, aggettivo dal significato analogo a quello di φορτικός: cfr. *Metaph.* I 5, 986b27) va analizzata per comprendere il senso della presenza, che potrebbe sembrare incongrua, del riferimento all'autore in questione qui nei *Soph. el.*: Aristotele non chiama in causa Melisso per il fatto di considerarlo un erista, poiché, anche dai luoghi sopra citati della *Fisica*, non risulta che gli attribuisca quella προαίρεσις fraudolenta che contraddistingue l'erista e il sofista (cfr. *Rhet.* I 1, 1355b17-18), prendendo di mira invece il suo συλλογισμός, che ha delle caratteristiche obiettive di erroneità (falsità delle premesse e mancanza di correttezza nel procedere, come si desume da *Phys.* I 2, 185a9-10, a prescindere dalla verità o meno della tesi che vorrebbe dimostrare, che non costituisce affatto, pertanto, lo spunto dell'accusa mossa da Aristotele) che gli conferiscono solo l'apparenza della verità, rendendolo quindi in questo senso strutturalmente simile a un ragionamento eristico. Melisso quindi è ἐριστικός in quanto è φορτικός, cioè è un filosofo che sbaglia e il suo essere eristico è un ingannarsi per incompetenza, non un volontario ingannare. Per quanto riguarda la legittimità, dal punto di vista aristotelico, dell'addurre come esempio all'interno di una teoria della discussione, quale è quella dei *Soph. el.*, una tesi filosofica e le argomentazioni che la fondano, cfr. *Top.* I 2, 101a34-37. L'argomentazione in questione può essere schematizzata nel modo seguente: 1) *tutto ciò che è*

generato ha un principio; 2) il tutto non è generato ; 3) il tutto non ha un principio, cioè è illimitato. Questa conclusione però non è necessaria, perché essa sarebbe ottenibile solo se la (1) fosse convertibile in *tutto ciò che ha un principio è generato* e ad essa equivalente, perché soltanto in questo modo, se poi si nega, come fa la (2), che il tutto sia generato, si può concludere, con un sillogismo di seconda figura (*camestres*), che esso non ha un principio. Tale conversione è però scorretta, perché, come si è già avuto modo di notare (cfr. *supra*, nota n. 5) una proposizione universale affermativa non si converte in un'altra proposizione universale affermativa, ma in una proposizione particolare affermativa (cfr. il già citato *An. pr.* I 2, 25a7). Del senso generale, e anche della valenza critica, di una siffatta operazione logica, si è potuto prendere atto proprio osservando il modo in cui una delle regole che la governano viene applicata a questo esempio melissiano da Aristotele, il quale ribadisce questo concetto con l'esempio seguente, recato in 167b18-20: sulla base della premessa per cui tutti quelli che hanno la febbre sono caldi non si può concludere che una persona, per il fatto di essere calda, necessariamente ha la febbre: questa conclusione infatti sarebbe corretta solo se la premessa per cui tutti coloro che hanno la febbre sono caldi fosse convertibile in quella per cui tutti coloro che sono caldi hanno la febbre. Mantenendo questa esemplificazione e coordinandola a quella relativa a Melisso, si può aggiungere che, a causa del fatto che la conversione di cui sopra non vale, non basta rilevare che un uomo non ha la febbre per poter dire che non può essere caldo. Comunque, riprendendo in considerazione l'esempio più importante, quello consistente nell'argomentazione di Melisso, si può fare qualche altra osservazione, riferita soprattutto all'affermazione di Aristotele relativa all'impossibilità della conversione della premessa maggiore, a proposito della quale si è citato *An. pr.*, I 2, 25a7. Va notato, però, che, facendo riferimento al luogo ora ricordato, ci si appella a una regola di carattere formale (per quanto riguarda il rapporto fra tale regola ed alcuni altri aspetti del pensiero di Aristotele che vi si connettono, cfr. *supra*, nota n. 5) della quale, tenendo conto dell'ispirazione generale della logica di Aristotele, non si può pensare che non trovi una conferma nella dimensione semantica. Se questo è vero, l'erroneità della conversione (ὄκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν, 167b17) di τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει in εἶ τι ἀρχὴν ἔχει, γέγονεν dovrebbe avere un riscontro (un riscontro *aristotelico*, naturalmente) nella falsità di quest'ultima proposizione, la quale, infatti, se fosse vera, potrebbe, indipendentemente dal fatto di non poter essere il prodotto di una corretta conversione dell'altra, venir posta a fondamento di un'argomentazione che correttamente conduce alla conclusione che Aristotele rifiuta. Dunque, se è chiaro che qui il punto di vista assunto da Aristotele non consiste nel criticare Melisso per la tesi che sostiene ma piuttosto nel criticarlo per il modo in cui la sostiene, è anche chiaro, comunque, che non può considerare vera una proposizione che, se fosse vera, costituirebbe la premessa di un ragionamento formalmente corretto capace di giustificare una tesi che noi sappiamo essere da lui considerata falsa. Se si accetta questo, si pone il problema, più di interpretazione che di traduzione in senso stretto, di intendere correttamente il senso che possiede in questo contesto ἀρχή. La traduzione non crea

eccessive difficoltà: *principio* è una soluzione accettabile, perché mantiene in italiano una polivocità analoga a quella che caratterizza il termine greco, ed è proprio tale soluzione a far sì che ci si chieda in che senso vada inteso qui ἀρχή, cioè *principio*. C'è chi, come Kirchmann (*anfang*) o Forster e Pickard-Cambridge (*first beginning*) sembra essere orientato a dare ad ἀρχή il significato di *inizio* in senso prevalentemente temporale, ma questa è una scelta che, dal punto di vista proposto sopra, non sembra molto felice, benché si possa senz'altro dire che, comunque, nell'ambito dei *Soph. el.* ἀρχή compaia anche in questo senso (cfr. ad es., sempre nel cap. 5, 167a36): è difficile infatti negare verità a una proposizione come εἰ τι ἀρχὴν ἔχει, γέγονεν, perché è vero che tutto ciò che ha un inizio nel tempo è stato generato, cioè, intendendo γίγνομαι nel suo significato più ampio, è in qualche senso venuto all'essere. Dunque, sembra più opportuno intendere ἀρχή in modo diverso, come principio nel senso di elemento costitutivo, causa, secondo una possibilità di intendere il termine in questione e l'espressione più significativa con cui Aristotele lo propone (ἐξ ἀρχῆς, 167b15) suggerita ad es. da *Metaph.* VII 7, 1032a13 e *Metaph.* IX 8, 1049b28, dove l'ἐκ τινος, che serve indicare il rapporto fra un ente e il principio *da cui* è fondato sembra designare (cfr. *Metaph.* VII 7, 1033a5-6 e segg.) la materia, cioè, appunto, un elemento costitutivo che, proprio mentre fonda, limita. A sostegno di questa impostazione può essere chiamato in causa il cap. 28: cfr. infatti *infra*, 181a27-29, luogo in cui viene chiamata nuovamente in causa l'argomentazione di Melisso di cui s'è discusso finora, ma in una forma molto contratta sia perché manca una completa enunciazione dei suoi elementi costitutivi sia perché, tenendo conto della prima apparizione dell'argomentazione nel cap. 5, quello che sembra doversi considerare il suo soggetto (τὸ πᾶν) è lasciato sottinteso. Infatti, l'οὐρανός che si trova in 181a29 dopo l'ὅστ' non sembra affatto essere il soggetto dell'argomentazione di Melisso, il quale, stando alle fonti per noi disponibili (cfr. Diels-Kranz, 30), non risulta essersi mai occupato di questo oggetto, ma è piuttosto ciò intorno a cui verte l'obiezione di Aristotele, proposta nella forma di conseguenza inaccettabile: stando all'argomentazione di Melisso, infatti, il cielo, per il fatto di essere ἀγένητος, dovrebbe essere anche ἀπειρος, e invece non è così, ed è Aristotele a dirlo, così come è sempre Aristotele a scegliere il cielo come controesempio. Il cielo, infatti, è per Aristotele ingenerato (cfr. *De cael.* I 10-12; *Metaph.* XII 8, 1073a23-b1) ma non illimitato, non, quindi, nel senso per cui avrebbe dei limiti temporali, ma nel senso che, essendo un corpo finito (cfr. *De cael.* I 5-6), ha almeno un principio, che, in accordo con quanto sopra s'è detto, può essere inteso come l'ἐκ τινος che contribuisce a costituirlo e quindi lo limita (nella fattispecie l'αἰθήρ: cfr. *De coel.* I 3, ma anche *Metaph.* IX 8, 1050b20-27). E' Aristotele stesso, quindi, in questo luogo del cap. 28, a indicarci il controesempio della conversa scorretta (cfr. in questo senso anche un fugace cenno a τὰ οὐράνια καὶ θεῖα σώματα di Ps. Alex. 50, 3-4, che sembra andare nella stessa direzione interpretativa): l'οὐρανός ha una ἀρχή con la quale sta in una relazione esprimibile con ἐκ ed è ἀγένητος. Ma se è Aristotele stesso a pensare al cielo per poter fare un'obiezione a Melisso, è chiaro, in

base alla concezione aristotelica del cielo, che ἀρχή in questo contesto non può essere inteso in senso temporale.

9) **167b21-36.** Il procedimento sofistico illustrato qui da Aristotele consiste nell'indebita congiunzione, operata dal sofista, di una proposizione - la tesi sostenuta dal suo interlocutore - alle premesse di un'argomentazione che conduce a una conclusione impossibile. Attraverso tale indebita congiunzione la tesi dell'interlocutore viene fatta passare come causa della conclusione impossibile senza che essa possieda effettivamente questo ruolo, e quindi viene apparentemente confutata come se fosse da essa che la conclusione impossibile derivi. E' la tesi dell'interlocutore quindi che costituisce l'ἀναίτιον, ciò che non è causa, e la prova di ciò la si ha osservando che, in sua assenza, l'argomentazione che porta all'impossibile è ugualmente conclusiva, come sottolinea Pacius: *verum igitur est, in propositionibus sumptis esse causam absurditatis: sed falsum est, eam propositionem esse causam, quam sophista impugnat: quoniam hac propositione dempta, nihilominus sequetur absurditas.* Cfr. a questo proposito il contenuto generale di *An. pr.* II 17. Per quanto riguarda l'esempio addotto da Aristotele, si può vedere che la tesi dell'interlocutore, secondo la quale l'anima e la vita sono la stessa cosa, non ha un ruolo nell'argomentazione, che è conclusiva senza averla come premessa: il sofista però, che, nell'avviare l'argomentazione, la deve aver fatta oggetto della prima domanda - ottenendo, naturalmente, risposta affermativa -, la aggiunge alle altre premesse, che sono causa della conclusione, come se fosse una di esse, anzi come se fosse la più importante, in quanto apparentemente, a causa dell'aggiunzione surrettizia del sofista, l'argomentazione parte da essa. Quanto detto vale come inquadramento generale del tema; è possibile aggiungere alcune osservazioni più particolari. In primo luogo va notato il proporsi di συμβαίνειν in 167b22, 25, 31: si vede abbastanza chiaramente che ciò che il verbo indica in 167b25, 31, cioè il risultare necessario di una conclusione da premesse poste, non coincide con ciò che indica in 167b22, cioè l'accadere di un fatto, registrato come tale, senza l'ostensione immediata delle sue ragioni, comunque esistenti, anche se non sempre necessitanti. Il proporsi di un sillogismo sofistico fondato sull'ἀναίτιον infatti non è necessario come, in questo caso, il discendere dell'ἀδύνατον dalle premesse poste, ma è un fatto soltanto possibile, la cui attuazione è dovuta all'intenzione del sofista, alla sua volontà di ingannare, ragione sufficiente perché il fatto sussista, ma non tale da farlo considerare inevitabile. I sillogismi che conducono all'impossibile (εἰς τὸ ἀδύνατον, 167b23) costituiscono oggettivamente l'ambito formale entro il quale è possibile realizzare più facilmente questo tipo di argomentazione sofistica: dipende dal sofista, poi, la trasformazione di questa possibilità in un fatto, la cui effettiva storicità trova dunque il suo fondamento in una scelta umana fondata su ragioni adeguate a uno scopo. I due piani, logico e storico sono entrambi presenti, ad un tempo distinti e legati, nelle considerazioni che Aristotele svolge nel luogo di cui ci si sta occupando ma, se si tiene conto, come si è cercato di fare qui, della complessità semantica di συμβαίνειν, risultano abbastanza agevolmente distinguibili.

Riprendendo in considerazione come punto di riferimento il già citato *An. pr.* II 17, c'è poi l'opportunità di notare che l'ἀδύνατον che costituisce il punto d'arrivo di queste argomentazioni che da esso traggono la loro denominazione non è un obiettivo esclusivo, essendo un caso interno al più ampio concetto di falso. Cfr. infatti, all'interno del capitolo degli *An. pr.* sopra citato, in particolare 65b13-16, collegato al luogo dei *Soph. el.* del quale ci si sta occupando da un ὅπερ εἴρηται καὶ ἐν τοῖς Τοπικοῖς che soltanto ad esso sembra potersi riferire: qui infatti i concetti di ἀδύνατον e ψεῦδος si propongono in connessione strettissima. Il primo sembra realizzare la migliore fra le possibilità previste dal secondo, dato che lo scopo delle argomentazioni di cui ci si sta occupando è quello di giungere a una proposizione la cui falsità possa essere accettata senza ulteriori giustificazioni di carattere argomentativo. Questo aspetto è particolarmente significativo in relazione ai *Soph. el.* : l'azione del sofista non equivale a quella dell'uomo di scienza (il confronto con il quale non è affatto estraneo ai *Soph. el.* stessi: cfr. ad es. *infra*, cap. 6, 168b6-10), che si muove sempre all'interno del suo specifico ambito conoscitivo, entro il quale vero, falso, impossibile possono essere definiti oggettivamente come tali. L'ambito d'azione del sofista sono le discussioni, e quindi i concetti di falso e impossibile possono variare in relazione all'interlocutore e all'uditorio con i quali il sofista si trova di volta in volta ad avere a che fare. Va notato poi, anche tenendo conto di quanto detto ora, che l'argomentazione usata da Aristotele come esempio, con il suo strutturarsi per opposizioni di ἐναντία, ha un andamento dialettico tipico, previsto in termini normativi in varie occasioni e con varie forme dalla vasta casistica dei *Topici*: cfr. ad es. *Top.* I 15, 106a9-12 e *passim*, ma, comunque, questo procedimento ricorre in vario modo come un elemento costante comune a vari ambiti tematici (cfr. ad es. II 7, 112b27-30 e segg. ; IV 3, 123b1-12 e segg. ; V 6, 135b7-16; VI 9, 147a29-b12; VII 3, 153a29-b24). Infatti, Aristotele non considera questa argomentazione e le altre dello stesso tipo non sillogistiche ἀπλῶς (167b34) ma soltanto da un certo punto di vista, cioè esse, pur essendo formalmente corrette, non sono realmente attinenti all'oggetto (cfr. a questo proposito anche *Top.* , VIII 12, 162b5-8), cioè l'impossibile a cui giungono non è realmente ricavato dalla tesi del loro interlocutore e quindi non può essere ritorto contro essa al fine di confutarla. Infatti l'apparenza in questi casi è tale proprio del legame fra la tesi attaccata dal sofista e le premesse da cui parte l'argomentazione. Ma non solo: infatti, per giungere in un modo che Aristotele considera corretto al falso o all'impossibile bisogna che ci sia all'interno dell'argomentazione una premessa falsa, la quale però deve essere ammessa dall'interlocutore del sofista, che quindi deve sapere quale proposizione possa, senza esserlo davvero, apparire vera a chi gli risponde, di volta in volta per motivi che possono essere diversi. La ricostruzione dettagliata dell'argomentazione quindi diventa importante in primo luogo per comprendere il modo in cui si propone effettivamente l'apparenza del legame fra la tesi dell'interlocutore e le premesse di cui il sofista effettivamente si serve per ottenere il falso o l'impossibile, in secondo luogo per comprendere quale errore il sofista si aspetta che il suo interlocutore faccia nel concedergli le premesse. Da ciò è possibile farsi un'idea del sapere di

entrambi. Appare molto convincente la ricostruzione di Tommaso: *Putasne anima et vita sunt idem? quo dato proceditur sic: Anima et vita sunt idem, et mors et vita sunt contraria, et generatio et corruptio sunt contraria. Sed mors est corruptio. Ergo vita est generatio. Igitur vivere est genrari; quod est impossibile: nam qui vivit, non genratur, sed iam genratus est. Ergo et primum fuit impossibile, scilicet quod anima et vita sint idem. Non sequitur, quia ista propositio: Anima et vita sunt idem, quae accipiebatur in praemissis, non fuit causa conclusionis impossibilis: quod ex hoc patet, quia ea remota, adhuc sequitur conclusio. Unde per hoc quod conclusio est impossibilis, non potest ostendi quod praedicta propositio sit impossibilis, sed quod magis ista sit impossibilis ex qua sequitur, quae est ista: Mors et vita sunt contraria; ex huius enim falsitate sequitur falsitas in conclusione: mors enim et vita non sunt contraria, sed opponuntur ut privatio et habitus.* Tommaso, proponendo secondo l'articolazione ora riportata i nessi logici che costituiscono l'argomentazione, rende abbastanza perspicuo il fatto che il legame apparente che connette la tesi dell'interlocutore del sofista con l'argomentazione è il concetto di vita, che compare sia in tale tesi, che costituisce la prima domanda, sia nella premessa immediatamente successiva, con la quale inizia la vera e propria argomentazione, la quale, in sé stessa (ἀπλωσί!), è corretta. Fra le due proposizioni non c'è alcun nesso concettuale, se non, appunto, la presenza in entrambe del termine *vita*, e ciò fa sì che la conclusione impossibile non abbia attinenza con la tesi dell'interlocutore, o, meglio, abbia con essa un legame soltanto apparente. La cosa veramente singolare, e perciò notevole, di questo tipo di paralogismi è che qui il sofista, per rendere efficaci le due forme di apparenza ora indicate, pone fra loro un'argomentazione corretta, che, nelle sue mani, diventa quindi strumento sofistico. Comunque, nell'argomentazione l'errore c'è, anche se non *in forma* ma *in materia*, e Tommaso lo indica, senza però puntare l'attenzione su una cosa che invece è di notevole importanza, cioè il fatto che il sofista dev'essere consapevole di proporre una premessa falsa proprio perché il suo scopo è quello di far sì che essa contribuisca alla deduzione corretta di una falsa conclusione. Questo aspetto è importante perché se ne può trarre un'immagine del sofista, cioè del suo sapere, all'interno del quale, se l'interpretazione di Tommaso è corretta, infatti, bisogna pensare che ci sia la conoscenza della differenza tra l'opporli dei contrari e quello di possesso e privazione, perché è proprio con questa differenza che ha a che fare il modo di essere falsa di questa proposizione, da lui proposta all'assenso dell'interlocutore al quale, d'altro canto, bisogna pensare che la differenza in questione sia ignota, potendo quindi scambiare per vera la proposizione falsa - *la morte è il contrario della vita* - che il sofista, proprio perché non si sbaglia ma inganna, conosce nella sua vera natura. Ma la differenza tra le due forme di opposizione sopra indicate è parte del pensiero logico-ontologico di Aristotele (cfr. *Cat.* 10, 12a26-b25 nonché *Metaph.* V 20, 22), nota, ma non per questo condivisa, quanto piuttosto semplicemente usata dal sofista *per il fatto che* ha di fronte a sé un interlocutore che, come sopra s'è detto, il sofista stesso sa essere ignorante in materia. Quanto detto finora deriva dall'aver trovato convincente l'interpretazione di Tommaso: può essere più importante, comunque, il concetto interpretativo generale, per il quale, a seconda di

quella che si ritiene essere la premessa falsa nell'argomentazione, si ha, data la natura dell'argomentazione stessa, un'idea diversa tanto del sapere del sofista quanto di quello del suo interlocutore. Per un'identificazione diversa della proposizione falsa recata nell'esemplificazione di 16727-34, cfr. ad es. Ps. Alex. 51, 22-52, 4 e Anonym. 16, 26-35, ai quali sembra ispirarsi, nella sua lettura dell'esemplificazione, Pacius. Tenendo conto di quanto detto ora, si può notare che l'ἀναιρέιν di 167b14 assume un significato particolare, perché in questo caso il verbo non sembra poter indicare l'evidenziazione della falsità di una delle premesse (per questo significato di ἀναιρέιν, cfr. *infra*, cap. 18, 176b29-36 e nota relativa) quanto piuttosto il disvelamento del carattere puramente apparente del legame fra la tesi dell'interlocutore del sofista e l'argomentazione che il sofista costruisce, che si traduce nell'atto di qualificare tale tesi come ἀνάτιον dimostrando che l'argomentazione risulta fondata anche senza averla come premessa, cioè, concretamente, nell'operazione di distinguerla dalle premesse reali e non apparenti dell'argomentazione. Tale operazione, il distinguere, o il dividere, normalmente è espressa da un altro verbo, διαίρειν, che nel sopra citato cap. 18 viene chiaramente distinto da ἀναιρέιν, il cui uso da parte di Aristotele nel contesto dei *Soph. el.* non può considerarsi dunque rigorosissimo, dovendosi intendere piuttosto qui l'ἀναιρέιν in senso ampio, come indicante un colpire o un attaccare, a prescindere poi dai modi, che possono essere diversi, nei quali si possa effettivamente realizzare tale azione. Il cap. 18 è stato chiamato in causa in questo contesto perché in esso Aristotele espone in modo articolato il suo concetto di soluzione corretta e il cenno di 167b24 al fatto che ἀναγκαῖον ἀναιρέιν τι τῶν κειμένων sembra proporsi piuttosto chiaramente come un'anticipazione, che può considerarsi tutto sommato abbastanza esauriente, della soluzione di questi paralogismi che verrà proposta *infra*, all'interno del cap. 29.

10) **167b37-168a1.** Cfr. *De int.* 11, in particolare 20b12-15: τὸ δὲ ἐν κατὰ πολλῶν ἢ πολλὰ καθ' ἐνὸς καταφάναι ἢ ἀποφάναι, ἐὰν μὴ ἐν τι ἢ τὸ ἐκ τῶν πολλῶν συγκείμενον, οὐκ ἔστι κατάφασις μία οὐδὲ ἀπόφασις. Questa è la regola logica che consente ad Aristotele di considerare un artificio sofistico la sua intenzionale violazione. Per quanto riguarda le modalità di applicazione di questo artificio, cfr. le esemplificazioni addotte in seguito da Aristotele. Cfr. anche *De int.* 8, 18a12-13.

11) **168a1-3.** A proposito di questo luogo sono interessanti le considerazioni di Pacius, il quale dopo aver detto che Aristotele *inquit ergo quandoque perspicuam esse multipliciter interrogationis*, e aver riportato l'esempio - *dat exemplum, utrum terra sit mare, an terra sit coelum* -, prosegue notando che *ita explicandum est hoc exemplum secundum vulgatam lectionem, in qua est ἡ οὐρανός "vel coelum", sine articulo*. Questa *vulgata lectio* è stata del tutto rovesciata dagli editori moderni, Bekker, Strache-Wallies, Ross, i quali accolgono (come del resto il Poste, il quale, lapidario ma poco esplicito, osserva semplicemente, p. 110, che *there must be something corrupt here*), indicando a suo fondamento una cospicua tradizione,

la lezione, caratterizzata dalla presenza di ὁ prima di οὐρανός, che Pacius segnala come accolta da Ps. Alex. (cfr. 53, 14-15): *in quodam manuscripto legitur cum articulo, ἡ ὁ οὐρανός, quam lectionem sequitur Alexander, & ita interpretatur, ut una interrogatio sit, utrum terra sit mare; altera vero sit, utrum coelum sit mare.* Pacius conclude le sue osservazioni in proposito nel seguente modo: *utrovis modo legamus, et interpretemur, parum interest. Semper enim sunt duae interrogations coniunctae sed discrimen est: quia secundum primam interrogationem unum est subiectum, terra; duo vero attributa, mare et coelum. Secundum alteram interpretationem duo sunt subiecta, terra et coelum: unum attributum, mare.*

12) **168a3-11.** Molto chiaro a questo proposito Silvestro Mauro. *Primum exemplum est, cum plures interrogations interrogantur per numerum singularem, ut cum dicitur: "Socrates et Plato sunt homo, an non?" Si enim respondens affirmet, redarguitur ex absurdo, dicendo: "ergo si percusseris Socratem et Platonem, percussisti hominem, non autem homines". Si vero negaverit, redarguitur dicendo: "ergo nec Socrates nec Plato est homo", quod pariter est absurdum. Secundum exemplum est, cum plures interrogations interrogantur per numerum pluralem; ex. gr. , si ponatur, quod aliqua frumenta sint bona, aliqua non, potest quis interrogare: "haec frumenta suntne bona, an non?" Si respondens affirmaverit, vel redarguitur vel videtur dicere frumenta, quae non sunt bona, esse bona; si negaverit, vel redarguitur vel videtur negare esse bona frumenta, quae sunt bona.*

13) **168a11-16.** Questo esempio si discosta dagli altri finora proposti da Aristotele, perché, come Aristotele stesso afferma in 168a11-12, esso si riferisce a un caso di ἐλεγχος ἀληθινός, e cioè di autentico elenco. Questa affermazione di Aristotele impone alcune riflessioni, delle quali la prima è la seguente: questo ἐλεγχος ἀληθινός che, a certe condizioni (προσληφθέντων τιῶν, 168a11), può essere ottenuto, non può essere un elenco basato sul fatto di fare di più domande una sola domanda, perché in questo caso sarebbe un elenco apparente, esattamente come quelli finora analizzati. Questa situazione fa sì che nasca il problema di comprendere quale sia la relazione, che dev'essere al massimo di affinità e non di uguaglianza, fra questo esempio e la tematica, quella costituita dal fare di più domande una sola domanda, alla quale Aristotele lo ha collegato. Sembra esserci la possibilità di riferirsi utilmente a *Metaph. IX 3*, in part. 1047a7-10, e anche a *Cat. , 10*, 12a31-34: in entrambi questi luoghi infatti si nota che l'uso dell'esempio fondato sul riferimento alla cecità è connesso alla tematica aristotelica della potenza e dell'atto e, fra questi due luoghi, il primo, quello recato in *Metaph. IX 3*, riserva un ulteriore motivo di interesse, perché ha al suo interno uno dei diversi elenchi operati da Aristotele nei confronti dei megarici, alla polemica con i quali relativamente alla dottrina della potenza e dell'atto è appunto dedicato *Metaph. IX*. Queste osservazioni possono forse suggerire la possibilità (solo la possibilità, naturalmente) di considerare l'esempio recato nel luogo dei *Soph. el.* ora in esame come una variazione sul

tema, proposto da *Metaph.* IX 3, costituito dalla polemica nei confronti di chi, come i megarici, non riconosce la dottrina della potenza e dell'atto, o non la riconosce nella giusta misura, esponendosi così agli elenchi di Aristotele, che consistono nel mostrare le assurdità che derivano dal mancato riconoscimento della dottrina in questione (cfr. *Metaph.* IX 3, 1046b32-33: οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν). Da questo punto di vista, che consentirebbe di considerare il nostro esempio dei *Soph. el.* costituito da un elenco svolto da Aristotele nei confronti di una dottrina altrui da lui ritenuta falsa, risulterebbe chiarito il motivo per cui Aristotele stesso parla a questo proosito di ἐλεγχος ἀληθινός e inoltre, inquadrando l'esempio in questione nella polemica sul tema della potenza e dell'atto, c'è forse la possibilità di darne la seguente interpretazione, fondata sull'ipotesi per cui la tesi da confutare sia *è cieco colui che non ha la vista pur essendo nato per vedere*, e articolata nelle varie domande sotto riportate, tutte con risposta affermativa. *Se è cieco colui che non ha la vista pur essendo nato per vedere, allora sono ciechi ugualmente anche coloro che non hanno la vista pur essendo nato per vedere? Consideriamo allora un cagnolino appena nato e un uomo che non vede a causa di una lesione (σκυλάκιον e τὸ διὰ πῆρωσιν μὴ ἔχον ὄψιν sono gli esempi recati in Ps. Alex. , 54, 6-36, dove è presente una ricostruzione dell'esempio in questione, riferita anch'essa ai concetti di potenza e atto, ma non soddisfacente, perché definisce come σόφισμα l'argomentazione, mentre secondo Aristotele essa costituisce un ἐλεγχος ἀλήθινος): in base a quanto si è ammesso sono entrambi ugualmente ciechi, visto che non vedono pur essendo nati per vedere? Poniamo che il cagnolino apra gli occhi e veda: a questo punto si hanno due ciechi dei quali uno vede (poiché s'è detto che sono entrambi ciechi nello stesso modo) o, in alternativa, due che vedono dei quali uno è cieco (se erano ciechi allo stesso modo, al vedere dell'uno deve corrispondere il vedere dell'altro): ma tutto ciò è impossibile.* Infatti la tesi è falsa: secondo Aristotele infatti non è cieco chi non vede pur essendo nato per vedere, ma piuttosto chi non vede e non ha neppure (o non ha più) la potenzialità di vedere. Dunque il cagnolino (che ha la potenzialità di vedere) non è cieco nello stesso modo di chi non vede e non ha la potenzialità di vedere (il cieco per lesione), anzi il cagnolino non è affatto cieco, ma semplicemente non vede perché non è ancora giunto il tempo dell'attuazione della sua potenzialità di vedere (cfr. *Cat.* , 10, 12a26-34, e in part. 33-34: τινὰ γὰρ ἐκ γενετῆς οὔτε ὄψιν οὔτε ὀδόντας ἔχει, ἀλλ'οὐ λέγεται νωδὰ οὐδὲ τυφλά). Questa argomentazione, dunque, non è basata sul fatto di fare di più domande una sola domanda, ma è solo richiamata dalla trattazione di questo procedimento sofistico, perché il suo svolgimento è permesso dal richiedere l'estensione dell'attribuzione del predicato da un soggetto singolo a più soggetti, e in questo senso va intesa anche l'espressione προσλεφθέντων τινῶν di 168a11, *aggiungendo determinati elementi*, da intendersi come un chiedere all'interlocutore di passare dal soggetto singolare al soggetto plurale, ma tale richiesta non è sofistica, perché non fa di due domande una sola domanda. Per quanto riguarda gli altri due termini, λευκά e γυμνά di 168a13, sui quali non si sofferma, è possibile svolgere analoghe considerazioni.

Note al capitolo 6.

1) **168a17-20.** Quanto afferma Aristotele in questo luogo ha l'importante funzione non solo di introdurre l'argomento del nuovo capitolo, ma anche di gettare nuova luce sul capitolo precedente. Qui infatti si attribuisce all'*ἀγνοια τοῦ ἐλέγχου* una posizione centrale fra i motivi ispiratori degli elenchi apparenti. Aristotele afferma infatti che tutte le forme di elenco apparente descritte nei capp. 4 e 5 possono essere considerate altrettante violazioni di uno o più dei precetti contenuti nella complessa definizione dell'elenco proposta da Aristotele nel cap. 5 in 167a21-28, definizione, questa, che, come Aristotele stesso dichiara esplicitamente, dev'essere integralmente rispettata in tutte le sue parti perché si possa considerare autentico un elenco. In tanto l'elenco è apparente, dunque, in quanto è apparente la sua rispondenza alla definizione completa dell'elenco, mentre è reale il suo venir meno in qualche modo ad almeno uno dei precetti della definizione stessa. In questo senso dunque per la soluzione delle confutazioni apparenti la conoscenza della definizione completa dell'elenco risulta assolutamente necessaria, ma non sufficiente, perché ad essa bisogna aggiungere la conoscenza dei modi in cui concretamente la definizione in questione può non essere rispettata in una o più delle sue parti, e i capp. 4 e 5 sono volti, appunto, a fornire una siffatta conoscenza. A questo proposito, un'osservazione: nell'ambito del cap. 5 la definizione dell'elenco non viene indicata come punto di riferimento per la comprensione delle varie forme di paralogismo, ma viene proposta in connessione con una particolare forma di paralogismo - quella basata sull'ignoranza dell'elenco o sull'incompletezza della definizione per esso proposta - quasi fosse a fondamento soltanto di essa (cfr. *supra*, 167a21-22). Questa situazione può essere compresa rilevando, come si avrà modo di fare analizzando il contenuto di questo capitolo, che gli altri paralogismi descritti nei capp. 4 e 5, che in questo capitolo 6 vengono ripresi in considerazione da Aristotele, non violano, né considerandoli singolarmente né considerandoli nel loro insieme, tutte le norme recate dalla definizione dell'elenco, ma soltanto alcune di esse, ed è a queste, appunto, che essi vengono ricondotti, mentre vi sono anche altre norme della definizione la cui violazione comporta l'apparenza dell'elenco, cioè il suo essere un paralogismo, ed è appunto nella violazione di queste ultime norme che consistono i paralogismi che Aristotele riferisce direttamente all'*ἀγνοια τοῦ ἐλέγχου* e alla *ἔλλειψις τοῦ λόγου*, come si desume dagli esempi che Aristotele propone in 167a29-34, che si rifanno a parti della definizione diverse da quelle a cui vengono ricondotti gli altri paralogismi nell'ambito dello svolgimento di questo capitolo (cfr. le note seguenti e in part. la n. 13). Dunque, data la sua ricchezza di elementi costitutivi, la definizione dell'elenco, attraverso la sua violazione, che può assumere varie forme, è tanto fonte autonoma di certi tipi di paralogismo (quelli ai quali Aristotele si riferisce, come sopra ricordato, in 167a29-34) quanto concetto base a cui possono essere ricondotti, e in cui possono risolversi, gli altri paralogismi dei capp. 4 e 5 ripresi ora da Aristotele. Tale riconduzione, d'altronde, è

inevitabile: posto infatti che un paralogismo è un elenco apparente, è necessario che esso non risponda perfettamente alla definizione dell'elenco reale, il che è impossibile.

2) **168a21-23.** Cfr. *supra*, cap. 5°, 167a25: . . . ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης. Si tratta del requisito fondamentale di un elenco autentico, e viene citato qui per primo, modificando l'ordine della definizione del cap. 5°, nell'ambito della quale si proponeva come quarta condizione, cioè in una posizione effettivamente non tale da evidenziare il suo carattere basilare.

3) **168a23.** Cfr. *supra*, cap. 5, 167a21-28. come sopra ricordato, infatti, anche la mancata rispondenza a una soltanto delle parti costitutive della definizione compromette la validità dell'elenco.

4) **168a23-28.** Aristotele si riferisce al contenuto del cap. 4, anche se, anziché usare l'espressione παρὰ τὴν λέξιν, utilizza qui l'espressione ἐν τῇ λέξει: queste due espressioni, comunque, proprio sulla base del luogo a cui è dedicata la presente nota, possono considerarsi sostanzialmente equivalenti. Per quanto riguarda la parte della definizione dell'elenco a cui Aristotele qui si riferisce, cfr. *supra*, cap. 5, 167a23-24: . . . μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος. Infatti i paralogismi connessi alla dizione sono caratterizzati, come s'è visto nel cap. 4, proprio dal fatto che il sofista opera sulla λέξις (e cioè sulle caratteristiche intrinseche, semantiche, morfologiche e sintattiche del linguaggio, alle quali nella definizione dell'elenco Aristotele succintamente allude usando il termine ὄνομα) al fine di far sì che l'elenco abbia l'apparenza, proprio a causa dell'utilizzazione della λέξις fatta dal sofista stesso, di avere lo stesso oggetto (πρᾶγμα) della tesi dell'interlocutore, non avendolo in realtà, ed essendo proprio a causa di ciò un elenco apparente.

5) **168a28-33.** Cfr. *supra*, cap. 5, 167a24-25: . . . καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ. L'esempio recato in questo luogo, infatti, riferendosi al rapporto fra λῶπιον (mantello) e ἱμάτιον (vestito), può alludere al concetto di sinonimia di cui s'è parlato nella nota n. 3 del cap. 5. I due termini in questione hanno cioè due significati affini, così vicini da potersi anche identificare, tanto da far supporre la possibilità di un uso equivalente, e cioè che l'oggetto che designano sia lo stesso. Ma, se l'argomentazione ha cominciato a muoversi, per un qualsiasi motivo, assumendo l'uno anziché l'altro, occorre, affinché l'elenco sia autentico, che vi sia una domanda espressamente rivolta all'interlocutore affinché dica se per lui i due termini sono equivalenti. Solo ottenendo una risposta affermativa in questo senso l'elenco può essere ottenuto regolarmente. Naturalmente, una domanda quale quella a cui ci si è riferiti ora difficilmente può comparire in un'argomentazione sofistica.

6) **168a34-35.** Sembra opportuno intendere, con Tricot (cfr. la sua ampia traduzione del più secco testo aristotelico: *les paralogismes qui relèvent de l'accident rentrent manifestement, en vertu de la définition du syllogisme, dans l'ignorance de la réfutation*) che l'evidenza a cui si riferisce qui Aristotele (φανeroὶ γίνονται, 168a35) sia quella che caratterizza la riconduzione delle argomentazioni apparenti παρὰ τὸ συμβεβηκός all'ignoranza dell'elenco qualora tale riconduzione venga attuata per mezzo della considerazione della definizione del συλλογισμός (per la quale cfr. *supra*, cap. 1, 164b27-165a2). Infatti, le modalità di attuazione di queste argomentazioni apparenti sono già state spiegate da Aristotele, cioè, appunto, rese evidenti, manifeste, nell'ambito del precedente capitolo (cfr. *supra*, cap. 5, 166b28-36 e nota relativa, ma cfr. comunque anche *infra*, cap. 24).

7) **168a35-37.** Cfr. *supra*, cap. 1, 164b27-165a3 e nota relativa.

8) **168a37-38.** L'argomentazione apparente connessa all'accidente, infatti, è un sillogismo che non conclude realmente, e quindi è un elenco privo di quel requisito fondamentale, già proposto come tale, che è l'autentica forza sillogistica (cfr. *supra*, 168a21-23 e cap. 5, 167a25), proprio perché attuato sulla base della violazione di una regola logica, quella proposta da Aristotele all'inizio del cap. 5, in 166b28-32. Se dunque un'erronea considerazione del συμβεβηκός, tanto volontaria nel sofista quanto dovuta ad ignoranza nell'interlocutore, fa sì che non ci sia realmente sillogismo, l'elenco che su tale apparente sillogismo si fonda è apparente perché la sua conclusione, pur potendo effettivamente costituire l'ἀντίφασις della tesi sostenuta dall'interlocutore, è solo apparentemente provata. A questo proposito cfr. anche *infra*, cap. 10, 171a1-11.

9) **168a38-40.** E' possibile, in considerazione di quanto Aristotele afferma *supra*, in cap. 5, 166b28-32, svolgere questo abbozzo di esempio nel seguente modo: *la pagina è un foglio di carta; il foglio di carta è bianco; dunque la pagina è bianca.* Il predicato accidentale *bianco*, per il fatto di appartenere a *foglio di carta*, che si predica di *pagina*, non necessariamente appartiene a *pagina*, e quindi non è in virtù di questo sillogismo che si può dire che necessariamente la pagina è bianca. Cfr. a questo proposito Ockham, *Exp.*, I, 13, §6, 3-5: *Primum exemplum est quod quando aliquid necessario praedicatur de aliquo, non oportet quod omne illud quod praedicatur de praedicato praedicetur de subiecto.* Cfr. inoltre *infra*, 168b28-35 e nota relativa.

10) **168a40-b5.** Per quanto riguarda la traduzione, in 168b1 ἴσας si riferisce a un sottinteso γωνίας, gli angoli interni del triangolo. Successivamente, in 168b2, il τοῦτό ἐστιν è un essere *questa cosa*, cioè *possessori di tre angoli interni uguali a due retti*, che dovrebbe caratterizzare figure, principi ed elementi in base all'erronea argomentazione che costituisce

l'esempio. Si può notare che la fallacia illustrata da questo esempio non è costituita tanto dalla pretesa che le proprietà del predicato appartengano tutte necessariamente anche al soggetto (cfr. cap. 5, 166b28-32), ma da quella per cui tutte le proprietà del soggetto debbano appartenere anche al predicato. L'argomentazione apparente infatti conclude stabilendo che la figura (o il primo elemento o il principio) ha tre angoli interni uguali a due retti sulla base delle premesse per cui (1) il triangolo ha i tre angoli interni uguali a due retti e (2) il triangolo è una figura (o un primo elemento o un principio). Per un possibile confronto con le argomentazioni apparenti basate sul conseguente cfr. *supra*, cap. 5, 165b1-3, nonché *infra*, 168b27-35 e note relative. A creare apparenza infatti contribuisce qui il falso presupposto della convertibilità di una delle premesse, la (2), per cui se ogni triangolo è una figura (o un primo elemento, o un principio), ogni figura (o primo elemento o principio) dovrebbe essere un triangolo, il che non si dà, perché solo alcune figure (o primi elementi o principi) sono triangoli. Ciò consente di osservare che la conclusione, fermo restando che essa è comunque illecitamente ricavata dalle premesse poste, è effettivamente falsa qualora si faccia riferimento alla figura *in quanto figura* (lo stesso dicasi per ἀρχή e πρῶτον) considerando cioè quel che in essa vi è di essenziale, che riguarda in questo senso *tutte* le figure, e non considerando la figura *in quanto triangolo*, visto che essa non è necessariamente triangolo, ma soltanto può esserlo. Mostra di tener conto di questo aspetto, significativo in quanto nell'esempio manca un'esplicita quantificazione, Silvestro Mauro, che infatti dell'esempio in questione fornisce la ricostruzione che segue, certo non molto idonea a riprodurre la *facies* sofistica dell'argomentazione (peraltro solo ipotetica, dato che il concetto sul quale è imperniata, come nota Bonitz, costituisce un *usitatum Aristoteli exemplum*, il che rende plausibile l'idea per cui sia stato scelto da Aristotele per la sua perspicuità più che per una sua *storica* sofisticità) quanto piuttosto a esplicitare le condizioni alle quali essa può dirsi non valida: *Triangulus, in quantum triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; triangulus est figura, est primum et est principium quoddam; ergo figura in quantum figura habet tres angulos aequales duobus rectis; primum quatenus primum, et principium quatenus principium habet tres angulos aequales duobus rectis*. È notevole comunque il fatto che entrambe le premesse siano vere e interne alla geometria. Se ne può tenere conto non solo in considerazione di un riferimento ai τεχνίται e agli ἐπιστήμονες che compare successivamente (cfr. *infra*, 168b6 e nota relativa), ma anche nel momento in cui si nota che Aristotele usa in questo contesto un termine come ἀπόδειξις (168b3), la cui presenza qui può forse essere spiegata proprio tenendo presente che l'argomentazione, che è formalmente erronea, è comunque fondata su premesse vere e interne alla geometria, e quindi su premesse proprie (cfr. in questo senso *An. post.* I 2). Essa dunque ha in sé un errore che, in quanto errore puramente formale, da un lato può essere rilevato anche da chi, come il sofista, non è ἐπιστήμων e, d'altro lato, può involontariamente essere compiuto dall'ἐπιστήμων stesso, che può incorrervi sia autonomamente, sia in quanto indottovi dal sofista nel corso di una disputa. Cfr. per queste tematiche *infra*, cap. 11. Per quanto riguarda poi l'affermazione di 168b2-4, nel cui contesto si

propone la presenza, ora analizzata, di ἀπόδειξις, si può osservare che la relazione tra l'ἀπόδειξις e il triangolo in quanto tale non è fondata sul fatto che il triangolo è l'oggetto della dimostrazione quanto sul fatto che esso costituisce il termine medio sul quale la dimostrazione stessa vorrebbe potersi fondare. E' la figura, infatti (o principio o primo elemento), non il triangolo, ad essere presente come soggetto della conclusione, nella quale si attribuisce ad essa la proprietà che caratterizza il triangolo in quanto tale e che sostiene in questo contesto il suo ruolo di termine medio: è infatti la presenza del triangolo in quanto triangolo, cioè connotato in una proposizione con la sua proprietà essenziale, che consente il proporsi illusorio della conclusione. Da questo punto di vista, cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-20 e note relative. Per quanto riguarda la funzionalità di questo esempio alla chiarificazione del concetto fondamentale che Aristotele tratta in questo capitolo, cfr. ancora Silvestro Mauro: *Conclusio non sequitur necessario ex positis praemissis, adeoque non fit syllogismus; sed omnis elenchus est syllogismus; ergo neque fit elenchus; ergo in fallacia accidentis peccatur contra definitionem elenchi.*

11) **168b6-10.** Per quanto riguarda il testo, è interessante, come già notato all'interno della nota precedente, il comparire di un termine come τεχνίτης, che in Boezio è *artifex*, come in chi lo segue, come ad es. Ockham, mentre Pacius preferisce *peritus*, al quale ci si ispira per *esperto*. Da notare che Boezio fa puntualmente sentire la differenza fra ἐπιστήμων (*sciens*) ed εἰδώς (*sapiens*), termini che, pur distinguibili in altri contesti, qui danno l'impressione di non proporre una differenza concettuale corrispondente alla differenza lessicale, apparendo di fatto equivalenti. Per quanto riguarda il contenuto di questo luogo, cfr. più ampiamente *infra*, oltre al già richiamato contenuto generale del cap. 11, anche cap. 8, 169b20-29. Più in particolare, si può dire che la situazione dell'uomo di scienza viene configurata specificamente come quella di colui che, in quanto detentore di uno specifico sapere, conosce ciò che sta all'interno di principi propri in quanto enunciabile con proposizioni deducibili da essi (cfr. il già citato *An. post.* I 2). Posto ciò, le osservazioni di Aristotele possono essere valutate prendendo spunto direttamente dall'argomentazione esemplificativa sopra proposta in 168a40-b4 che, come già si è osservato nella nota precedente, parte da premesse vere e interne alla geometria riguardanti il triangolo, e quindi ha a che fare con un argomento, le proprietà del triangolo, di cui il sofista può discutere con un uomo di scienza, cioè con un γεωμέτρης. Tenendo conto di ciò, ci si può rendere conto del fatto che l'assentire (168b9) posto in relazione col distinguere (οὐ δύναμενοι διαίρειν, 168b8) non riguarda le premesse, che il geometra non può non concedere, in quanto vere e proprie, ma deve riguardare la conclusione, che potrebbe essere respinta sulla base delle distinzioni che Aristotele propone in 168b2-4, che ne metterebbero in luce la gratuità, ma che il geometra può non saper fare, potendo non avere per quanto riguarda il συλλογισμός in generale la stessa competenza che ha in geometria. Questo spiega le considerazioni finali di Aristotele: il geometra si trova costretto o ad accettare senza obiezioni la conclusione,

risultando sconfitto (anche se in realtà non è dimostrata la sua incompetenza: cfr. *infra*, cap. 8, 169b27-29, ma cfr. anche, per il carattere apparente da attribuire all'ἐλέγχονται di 168b7, Ps. Alex. , 60, 25-26), o a respingerla senza saper giustificare il proprio rifiuto, dando modo al sofista di affermare che un tale rifiuto ingiustificato equivale dialetticamente a un assenso di fatto, il che comporta che anche in questo caso si giunga comunque all'elenco. L'uso di οἴονται (168b9) infatti può plausibilmente essere inteso come indicante l'atteggiamento dei sofisti, che ritengono, cioè, sofisticamente, *mostrano di sentirsi autorizzati a ritenere*, che l'assenso negato abbia indiscutibilmente il valore detto ora, oppure come indicante l'atteggiamento di coloro che assistono alla discussione, i quali tendono ad accettare ingenuamente l'interpretazione dell'assenso negato che il sofista propone (cfr. Ps. Alex. , 60, 31-37).

12) **168b11-16.** Per quanto riguarda questo tipo di paralogismo, cfr. *supra*, cap. 5, 166b37-167a20; per quanto riguarda la parte della definizione dell'elenco che non viene rispettata, cfr. *supra*, cap. 5, 167a23-24: ἐλεγχος μὲν γάρ ἐστιν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος ktl.

13) **168b17-21.** Qui l'uso di φανερόταται, riferito ai paralogismi παρὰ τὸν τοῦ ἐλέγχου διορισμόν (168b17-18), allude all'evidenza che caratterizza il loro legame con la definizione dell'elenco. Essi infatti sono i paralogismi che già nel cap. 5 (cfr. *supra*, 167a21-34) sono immediatamente collegati alla definizione dell'elenco in quanto direttamente basati sull'ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου, alla quale dunque qui Aristotele non li riconduce, come fa con gli altri paralogismi ripresi in considerazione da questo punto di vista nell'ambito di questo capitolo. Aristotele, nella trattazione che ne fa nel cap. 5°, mostra che i paralogismi fondati sull'ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου consistono nella violazione delle ultime parti della definizione dell'elenco (cfr. *supra*, 167a26-27: κατὰ ταῦτὸ καὶ πρὸς ταῦτὸ καὶ ὡσαυτῶς καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ), che non vengono prese in considerazione nelle risoluzioni che Aristotele stesso opera degli altri paralogismi all'ignoranza dell'elenco, come s'è visto finora e come si vedrà nel prosieguo del capitolo. In ciò sembra consistere dunque il loro legame diretto con la definizione dell'elenco e con l'ignoranza di essa.

14) **168b22-23.** Cfr. , per quanto riguarda il λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ, *supra*, cap. 5, 167a36-39 e, per l'ἀναίτιον ὡς αἴτιον τιθέναι, 167b21-36. L'essere chiare per mezzo della definizione, cioè l'essere queste argomentazioni chiaramente riconducibili alla definizione dell'elenco, va inteso in senso stretto, quello per cui, per comprendere tale chiara riconducibilità, è sufficiente indicare la parte della definizione dell'elenco a cui le argomentazioni apparenti in questione contravvengono, il che è appunto ciò che Aristotele fa successivamente in 168b23-26. Infatti, va tenuto presente che la tesi che sta alla base di questo cap. 6 è che tutte le argomentazioni apparenti si riconducono alla definizione

dell'elenco con uguale chiarezza, quella del rigore logico. L'elemento differenziante consiste nel fatto che per queste non è necessaria alcuna mediazione esplicativa oltre la semplice indicazione di cui sopra.

15) **168b23-25.** Per quanto riguarda la citazione di 168b24, che Ross, come già Strache-Wallies, pone, come la successiva di 168b25, fra virgolette (τῷ ταῦτ' εἶναι), va notato che essa non è tratta dalla definizione dell'ἐλέγχος di cap. 5, 167a23-27 né dalla definizione del sillogismo di cap. 1, 164b27-165a2 né da quella di *Top.*, I 1, 100a25-27, quanto piuttosto, come puntualmente osserva già Waitz, da *An. pr.*, I 1, 24b20, trattandosi di una citazione testuale di una parte della definizione del sillogismo recata in 24b18-22. Tale citazione, comunque, in termini generalmente concettuali trova rispondenza nell'espressione ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης che si trova *supra*, in cap. 5, 167a25, ma, rispetto a questa, quella del luogo citato degli *An. pr.* (cfr. in part. 24b20-22: λέγω δὲ τὸ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἕξωθεν ὄρου προσδεῖν πρὸς τὸ γένεσθαι τὸ ἀναγκαῖον) sottolinea in modo più formalmente esplicito l'aspetto costituito dal fatto che la conclusione deve risultare solo ed esclusivamente sulla base delle premesse poste.

16) **168b25-26.** Cfr. *supra*, cap. 5, 167a25-26. Aristotele del luogo ora richiamato sembra voler fare in 168b25 una citazione testuale. Si possono fare delle osservazioni: in 167a25 compare un συναριθμουμένου incontestato nella tradizione mentre qui in 168b25 compare ἐναριθμουμένου, di tradizione più incerta: Bekker, ma anche Didot, gli preferiscono ἀριθμουμένου, presente nei manoscritti, ma nessuno pensa di preferirgli συναριθμουμένου, che Ross segnala presente solo nella *Sophoniae paraphrasis* (S). Dunque, se la differenza terminologica fra i luoghi sembra unanimemente accettata, proprio in base a ciò si ottiene da questa comparazione fra luoghi un'informazione significativa, cioè la sostanziale identità di significato in Aristotele fra i due verbi, almeno per quanto riguarda il loro significato logico. Analoga la situazione (differenza terminologica, sostanziale identità di senso) del τὸ ἐξ ἀρχῆς che si propone subito dopo, che è una citazione del τὸ ἐν ἀρχῇ di 167a25-26, che si ripropone in questa forma subito sotto, in 168b26.

17) **168b27-28.** Si può notare in primo luogo che Aristotele non indica esplicitamente il modo in cui le argomentazioni apparenti del seguente si riconducono all'ignoranza della definizione dell'elenco, limitandosi a dichiarare che sono una parte di quelle dell'accidente e dedicandosi poi a giustificare ampiamente questa sua tesi con tutte le considerazioni che si sviluppano fino a 169a5. È chiaro pertanto che secondo Aristotele questo tipo di argomentazioni si possono ricondurre εἰς τὴν τοῦ ἐλέγχου ἀγνοίαν nello stesso modo in cui vi si riconducono quelle dell'accidente, delle quali sono parte, e cioè facendo leva sul fatto che contravvengono alla parte della definizione dell'elenco indicata in cap. 6, 168a21-23 e in

cap. 5, 167a25. Va osservato comunque che i due concetti fondamentali che caratterizzano il luogo di cui ci si occupa con la presente nota, quello per cui le argomentazioni apparenti del seguente μέρος εἰσὶ τοῦ συμβεβηκότος e quello che ne costituisce la giustificazione, per cui τὸ γὰρ ἐπόμενον συμβέβηκε (168b28), nonostante la chiarezza che in essi riscontra lo Ps. Alex. (cfr. 62, 11-12), presentano qualche aspetto problematico. Una prima difficoltà è data dal fatto che Aristotele non si esprime qui in modo univoco, poiché da un lato fa riferimento a οἱ παρὰ τὸ ἐπόμενον, usando un'espressione che designa esplicitamente gli elenchi apparenti di questo tipo, e poi, dicendo che sono una parte τοῦ συμβεβηκότος, usa invece un'espressione che non designa esplicitamente la struttura argomentativa ma più semplicemente il tipo di predicato di cui essa si serve. Successivamente, giustificando la sua tesi (τὸ γὰρ ἐπόμενον συμβέβηκε, 168b28), lascia οἱ παρὰ τὸ ἐπόμενον e usa direttamente τὸ ἐπόμενον, un'espressione che si pone sullo stesso piano di τὸ συμβεβηκός: per quanto riguarda il persistere di oscillazioni di questo tipo, variamente intese anche dagli editori, cfr. anche *infra*, 168b28-35 e nota relativa. Vi è poi il problema, che si connette a quanto detto finora, costituito dal termine μέρος, che significa inequivocabilmente *parte*: si può osservare preliminarmente che di un legame di questo tipo col συμβεβηκός non viene detto nulla in sede di presentazione delle argomentazioni apparenti παρὰ τὸ ἐπόμενον (cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-3 e nota relativa), ma, se si va a vedere quanto Aristotele dice in seguito in funzione esplicativa (cfr. *infra*, 168b28-35 e nota relativa), ci si accorge che Aristotele stesso propone due forme argomentative che non sembrano affatto l'una parte dell'altra, cioè l'una in qualche modo riconducibile all'altra come l'aspetto particolare alla regola, ma semplicemente l'una diversa dall'altra. Questo fa pensare che l'uso di μέρος non si riferisca tanto al rapporto fra le strutture argomentative, nonostante l'uso in 168b27 di οἱ παρὰ τὸ ἐπόμενον, quanto piuttosto alla qualità dei predicati che vengono presi in considerazione per attuarle, in accordo con l'uso di τὸ συμβεβηκός di 168b27 e di τὸ ἐπόμενον di 168b28: da questo punto di vista, si dovrebbe intendere che lo ἐπόμενον è μέρος del συμβεβηκός perché tutti i seguenti sono accidenti, altrimenti il seguente non sarebbe parte solo dell'accidente, come invece risulta da qui, ma non tutti gli accidenti sono seguenti. Ci sono però delle difficoltà. In primo luogo, non tutti i seguenti sono accidenti: infatti, prendendo come punto di riferimento la già richiamata definizione di 167b1-3, si può notare che, ad es. , anche il predicato generico rispetto alla specie a cui lo si attribuisce può rientrare nella nozione di seguente e consente lo stesso tipo di argomentazione apparente fondata sull'erronea conversione. Inoltre, si è visto (cfr. la già citata nota n. 5 a cap. 5, 167b1-3) che per seguente Aristotele non intende solo una proprietà che si accompagna sempre a un certo oggetto, cioè un predicato che segue con necessità al soggetto, ma anche un fatto che segue a un altro fatto, cioè una proposizione che ne segue sempre un'altra, come nell'esempio (167b6-8) che si riferisce al terreno bagnato dopo che è piovuto. Quest'ultimo problema si può risolvere tenendo conto dell'uso di un forma come συμβέβηκε, che è stato tradotto con *accade*, e che vale a indicare in generale l'accadere accidentale, che quindi può (non sempre: μέρος!) essere

espresso correttamente da un predicato che si connette ἐξ ἀνάγκης (cfr. *supra*, cap. 5, 167b2) a un soggetto, ma anche, altrettanto correttamente, da una proposizione che ἐξ ἀνάγκης si connette ad un'altra. Questo uso di συμβέβηκε sembra quindi consentire di mantenere la convinzione che Aristotele, proponendo la relazione parte-tutto della quale ci si sta occupando, non si riferisca ai rapporti fra le strutture argomentative ma piuttosto ai vari aspetti della realtà, e agli altrettanto vari aspetti del λόγος che la esprime, dai quali tali strutture argomentative traggono spunto. Per quanto riguarda la prima difficoltà, quella che nasce dall'osservazione per cui non tutti i seguenti sono accidenti, si può giustificare l'affermazione di Aristotele intendendola non nel senso stretto, ed erroneo, per cui tutti i seguenti sono accidenti, ma nel senso più ampio per cui di fatto tutte o la maggior parte delle argomentazioni sofistiche del seguente sono incentrate su predicati accidentali. L'affermazione di Aristotele, da questo punto di vista, non è strettamente logica, ma sembra rispondere all'impostazione dei *Soph. el.*, consistente nell'intento di analizzare le argomentazioni sofistiche anche per quel che di fatto, *storicamente*, sono. Ma questo *fatto* si basa anche su una ragione logica: i predicati non accidentali che si possono dire seguenti nel senso chiarito sopra e che non consentono la conversione sono, rispetto all'individuo, quattro (specie, differenza specifica, genere, definizione), rispetto alla specie, soltanto uno (genere), mentre i predicati accidentali con la stessa caratteristica possono essere in numero maggiore, e quindi offrire un maggior numero di spunti per le argomentazioni, le quali dunque, storicamente, ne sono maggiormente caratterizzate. Aristotele stesso, poi, mette in chiaro quale sia l'ambito in cui questo tipo di argomentazioni risultano essere più diffuse: si tratta dell'ambito retorico (cfr. *supra*, cap. 5, 167b8-9), dove ad essere παρὰ τὸ ἐπόμενον sono le argomentazioni che partono dai segni, cioè un'intera categoria di argomentazioni, mentre, volendo fare riferimento a quel che avviene ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς (167b13), Aristotele si riferisce a un unico esempio, quello che chiama in causa Melisso (167b13-20), preso di nuovo in considerazione poco oltre (cfr. *infra*, 168b35-36 e 168b37-40), e poi ancora, nell'ambito del capitolo dedicato a questo tipo di argomentazioni apparenti (cfr. *infra*, cap. 28, 181a27-30). In campo retorico, infatti, è inevitabile una prevalenza dell'uso degli ἐπόμενα accidentali. Si consideri l'esempio che viene proposto da Aristotele stesso, quello in cui si fa riferimento all'adultero (cfr. *supra*, cap. 5, 167b9-12): se il seguente fosse il predicato generico, la premessa maggiore potrebbe essere *tutti gli adulteri sono fedifraghi*, e quindi la minore dovrebbe essere *costui è fedifrago*, il che, nel concreto contesto di un'argomentazione retorica volta ad attribuire una responsabilità, non costituisce un segno, costituendo anzi una parte cospicua di ciò che si deve dimostrare e che solo molto improbabilmente, pertanto, nella situazione a cui stiamo facendo riferimento può proporsi come oggetto di constatazione, in quanto renderebbe quasi superflua, e sicuramente troppo facile, l'argomentazione. I seguenti accidentali, invece, reggono bene il ruolo di segni: *elegante e nottambulo* sono accidenti di *adultero* ed è il vederli in una certa persona che rende sensata, anche se formalmente erronea (si tenga presente comunque che non si può escludere che la conclusione di questa

argomentazione, anche se ottenuta erroneamente, possa essere semanticamente vera. . .), l'utilizzazione di questa coppia di predicati come indizio e quindi come termine medio di un errato sillogismo di seconda figura che apparentemente conclude che la persona in questione è un adultero. E' plausibile pensare, dunque, che Aristotele non faccia alcun cenno ai seguenti non accidentali perché gli sembra poco utile parlarne nel momento in cui il suo scopo è quello di fornire gli strumenti concettuali essenziali per il riconoscimento delle strutture sillogistiche apparenti per come di fatto si presentano nella realtà delle forme effettivamente usate del λόγος.

18) **168b28-35.** Aristotele mette in chiaro qui in che cosa differiscono la struttura formale dell'argomentazione apparente dell'accidente e quella dell'argomentazione apparente del seguente. C'è un'osservazione da fare a proposito del testo: in 168b31 Ross legge τὸ δὲ παρὰ τὸ ἐπόμενον, mentre Bekker e Strache-Wallies, seguiti da Forster, leggono τὸ παρεπόμενον. Si è pensato di accogliere questa seconda lezione, traducendo παρεπόμενον con *conseguente* (per le motivazioni di questa traduzione cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-3 e nota relativa). A questo proposito si può notare che παρεπόμενον è attestato dalla tradizione, anche se Boezio traduce con *quod secundum consequens*, e che all'inizio del cap. 28, in 181a22, la sua presenza è addirittura attestata univocamente. Inoltre, proprio dal luogo ora citato si comprende che παρεπόμενον ed ἐπόμενον hanno qui nei *Soph. el.* un significato equivalente, perché il primo nel cap. 28 viene direttamente usato per indicare, nel momento in cui se ne propone la soluzione, la stessa argomentazione per parlare della quale, esponendone la struttura, nel cap. 5 e 6 si usa il secondo. Leggere παρεπόμενον qui in 168b31 consente quindi, in assenza di variazioni concettuali, di sciogliere piuttosto agevolmente il dubbio relativo a ciò a cui possa riferirsi il τὸ che secondo Ross introduce παρὰ τὸ ἐπόμενον ma che contrasta abbastanza palesemente con lo οἶ di 168b27, e consente anche di far sì che vi sia una maggiore omogeneità con il τὸ συμβεβηκός di 168b29, anch'esso retto dal λαβεῖν, pure presente in 168b29, che si trova così ad avere due oggetti indicati esattamente nello stesso modo e quindi certamente più idonei a svolgere il ruolo di elementi del paragone che effettivamente il testo stabilisce fra loro. Come si è già avuto modo di osservare nella nota precedente, i due tipi di argomentazione proposti qui non sono l'uno parte dell'altro, ma si configurano come due strutture distinte fra loro sulla base del fatto che l'una è in grado di avere a che fare con un solo oggetto, l'altra con più di uno, fatto, questo, che comporta che esse abbiano strutture formali diverse. Ciò che qui va compreso meglio è il modo in cui questa situazione si realizza. Si osservi l'esempio che sfrutta il rapporto sussistente fra τὸ ξανθὸν e μέλι. Esso risulta particolarmente interessante in quanto è già stato utilizzato da Aristotele (cfr. *supra*, cap. 5, 167b5-6), ma in altro modo e non in relazione all'argomentazione apparente dell'accidente, come qui, ma in relazione a quella del seguente. Lo stesso predicato, dunque, posto in relazione allo stesso soggetto, può dare vita a due argomentazioni apparenti di diversa natura. Si manifesta in questo modo una proprietà dello ἐπόμενον che sia anche

συμβεβηκός (non tutti lo sono: cfr. quanto detto a questo proposito nella nota precedente): traendo spunto da Ps. Alex. 68, 15-21, è possibile pensare che l'argomentazione dell'accidente possa essere quella per cui *se il miele è giallo e giallo è un colore, allora il miele è colore*, che riguarda una sola cosa, il miele, la cui natura può venire fraintesa (se è giallo ed è colore, è τὰυτό rispetto al colore giallo) facendo ricorso a questo schema argomentativo, diverso da quella per cui *al miele segue sempre il giallo, questa cosa è gialla, quindi questa cosa è miele*, mentre in realtà (cfr. *supra*, il già citato cap. 5, 167b5-6) è fiele, cosa, questa, che mette in evidenza che l'argomentazione riguarda due cose. Cfr. in questo senso anche Pacius: *ex his apparet, fallaciam accidentis consistere in uno, ut melle; fallaciam autem consequentis in duobus, ut melle & felle*. E' chiaro poi che τὸ ξανθόν, posto in relazione con un altro soggetto, ad esempio *uomo*, perde la proprietà appena osservata di dare vita a due argomentazioni, potendo dar vita soltanto a un'argomentazione dell'accidente, dato che nessuno concederebbe una maggiore per cui *a uomo segue sempre biondo*, necessaria per creare l'argomentazione del seguente. E' altrettanto chiaro inoltre che, qualora si assuma un predicato che sia un seguente senza essere accidentale, come un predicato generico, l'argomentazione del seguente sarebbe regolarmente attuabile (ad es. *a uomo segue necessariamente animale, questo è un animale, questo è un uomo*) mentre lo schema dell'argomentazione dell'accidente risulterebbe dare vita a un'argomentazione corretta, perché *se gli ateniesi sono uomini e l'esser uomo comporta l'essere animale allora gli ateniesi sono animali* (per le motivazioni di questo fatto, cfr. *supra*, cap. 5, 166b28-36 e nota relativa). Dopo queste osservazioni, risulta abbastanza comprensibile il motivo per cui Aristotele nel luogo a cui ci stiamo riferendo e nel precedente si esprime, come si è già avuto modo di notare, facendo riferimento prevalentemente ai predicati: non si tratta semplicemente di un'espressione brachilogica, ma piuttosto del fatto che sono proprio i predicati a dettare la forma delle argomentazioni apparenti e l'ampiezza del loro raggio di azione, non solo per il loro contenuto semantico, ma soprattutto per il rapporto, semantico e formale, che instaurano con i soggetti a cui di volta in volta possono essere riferiti (τὸ ξανθόν segue sempre *miele* ma non segue sempre *uomo*, ed è accidente rispetto a entrambi). E' chiaro che l'elemento cardine di tutta questa tematica è il sussistere, che il sofista tenta di ignorare, della differenza tra i predicati accidentali e tutti gli altri, tema proposto in tutta la sua ampiezza e in relazione alle sue valenze argomentative nei *Topici* (cfr. in part. *Top.*, II-III), che costituiscono il punto di riferimento fondamentale anche dal punto di vista solutorio (cfr. *infra*, cap. 28). Sembra confermata anche l'idea espressa nella nota precedente a proposito della motivazione per cui lo ἐπόμενον possa considerarsi parte del συμβεβηκός, dato che si è avuto modo di osservare non solo che ci sono seguenti che non sono accidenti, ma anche che il seguente quando è accidente ha, rispetto all'accidente non seguente, una più ampia applicabilità. Per quanto riguarda l'esempio successivo, incentrato su τὸ λευκόν e κύκνος, si possono fare al suo riguardo considerazioni analoghe a quelle fatte per τὸ ξανθόν e μέλι, visto che il bianco rispetto al cigno è, in modo simile a quel che avviene al giallo rispetto al miele, accidente e

seguinte insieme. Da questo rapporto, quindi, può trarre spunto, come nell'altro caso, sia un'argomentazione *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, che può essere ricostruita nello stesso modo, sia un'argomentazione *παρὰ τὸ ἐπόμενον*, che può essere anch'essa ricostruita nello stesso modo, non senza notare, però, che sembra abbastanza plausibile che per la sua ricostruzione non vada utilizzato il riferimento che viene fatto poco oltre alla neve (*χιών*, 168b29), che viene chiamata in causa in connessione con il cigno per illustrare l'erroneità dell'argomentazione del seguente, dopo che di tale argomentazione è stata indicata la pretesa che ne costituisce il fondamento (168b31-32) e il motivo per cui tale pretesa va considerata erronea (168b33-34): infatti, dato che il bianco è una proprietà sensibile come il giallo, si può ritenere che l'esempio incentrato sul rapporto fra il cigno e il bianco costituisca un altro caso di *ἀπάτη περὶ τὴν δόξαν τῆς αἰσθήσεως* (cfr. *supra*, cap. 5, 167b4), per cui è possibile che il secondo elemento a cui questa argomentazione del seguente fa riferimento, coerentemente con la sua struttura, possa essere costituito da un altro volatile bianco che per questa sua bianchezza può essere scambiato per un cigno. Il riferimento alla neve dovrebbe avere quindi tutto un altro senso, e cioè quello di evidenziare con un esempio estremo quanto erronea possa essere l'operazione consistente nell'identificare due enti, come il cigno e la neve, che, pur avendo in comune il colore bianco, sono caratterizzati comunque da una sostanziale, radicale diversità, come risulta appunto da 168b34-35. Va notato poi che il fondamento dell'argomentazione apparente *παρὰ τὸ ἐπόμενον* che viene proposto da Aristotele in 168b31-32 è solo apparentemente diverso da quello in precedenza proposto in cap. 5, 167b1-3, poiché quest'ultimo risulta essere in sostanza l'enunciazione più strettamente formale dell'altro, cosa, questa, di cui ci si rende conto facilmente proprio facendo riferimento, come ci suggerisce Aristotele stesso, all'esempio del giallo e del miele: pensare che, dato che il giallo segue necessariamente il miele, se una cosa è gialla, allora è miele, anche se in realtà è fiele, significa di fatto identificare due cose diverse per il fatto che sono uguali in qualcosa: in questa identificazione erronea proposta nel cap. 6, dunque, è implicita la struttura argomentativa erronea proposta nel cap. 5. E' significativo, inoltre, che, come elemento capace di vanificare la falsa pretesa che sta a fondamento di queste argomentazioni, venga chiamato in causa l'accidente, ma introdotto da un significativo *ad esempio* (*οἶον*, 168b33), che può far pensare che non si tratti secondo Aristotele dell'unico caso possibile: ciò si accorda con quanto sopra si è avuto modo di dire a proposito del fatto che questo tipo di argomentazioni apparenti possono essere attuate anche utilizzando altri tipi di predicato.

19) **168b35-169a3**. Il luogo ha una struttura abbastanza lineare: presentazione del primo esempio, esplicitamente riferito a Melisso (168b35-36); presentazione del secondo esempio, per così dire, anonimo, del quale non sembra potersi dire che si tratti di un'argomentazione di Melisso, dato che nella documentazione (cfr. Diels-Kranz, 30, ma anche Bonghi, p. 574, il quale, tentando un'attribuzione, fa, peraltro in forma dubitativa, un riferimento, effettivamente poco perspicuo, addirittura a Platone, *Euthyd.*, 301a) non ve n'è

traccia (168b36-37); riflessioni sul primo esempio (168b37-40) e poi sul secondo (168b40-169a3). Entrambe queste riflessioni indicano nell'erronea pretesa di convertibilità della maggiore la radice della fallacia *παρὰ τὸ ἐπόμενον*, ribadendo abbastanza chiaramente il punto di vista già proposto quando questo tipo di paralogismo è stato presentato per la prima volta (cfr. *supra*, cap. 5°, 167b1-3). A proposito di questo luogo, comunque, è possibile proporre alcune considerazioni, da riferirsi prima di tutto al concetto di identità (*τὸ αὐτό*, 168b36; *ταῦτά*, 168b39) che caratterizza subito la presentazione dell'esempio relativo a Melisso, che può essere ricostruito, seguendo i suggerimenti di Pacius e Bonghi, mettendo in evidenza che non coincide, pur risultando rispetto ad esso coerente, con quello presente nel cap. 5, in 167b13-18, perché ora la proposizione che costituisce la conclusione sembra essere *τὸ πεπερασμένον γεγονός*, enunciata nella forma dell'identità, pretesa, fra i due termini che la costituiscono (*ὡς ἄμφω ταῦτὰ ὄντα*, 168b39) in quanto essi hanno in comune il fatto di avere un principio (*τῷ ἀρχὴν ἔχειν*, 168b39), che quindi risulta essere termine medio con posizione di predicato in entrambe le premesse affermative di un sillogismo (*τὸ γεγονός ἔχει ἀρχήν* e *τὸ πεπερασμένον ἔχει ἀρχήν*) che risulta erroneo secondo le modalità già viste in precedenza (cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-20 e note relative) e che sarebbe valido solo se la maggiore fosse convertibile in *τὸ ἔχον ἀρχήν γεγονός*, il che non è possibile (168b37-38). Cfr. a questo proposito in generale l'Anonym., 19, 37-39: *ἐπισκεπτόμενοι δὲ καὶ ἄλλως οἱ τοιοῦτοι παραλογισμοὶ τὸ ἀσύστατον ἔχουσιν. δύο γὰρ καταφάσεις ἐν δευτέρῳ λαμβάνουσι σχήματι*. Sulla base di questa ricostruzione, è possibile osservare il duplice proporsi dell'identità in questo contesto: c'è infatti una prima identità, che sta alla base del sillogismo apparente, quella che si verificherebbe se fosse possibile la conversione della maggiore, operazione che viene qui per la prima volta esplicitamente proposta in questo senso, cioè come dotata della capacità di manifestare un'identità; ve n'è poi una seconda, stabilita nella conclusione, che è il prodotto dell'argomentazione, ed è questa a costituire la falsa identità fra termini diversi a cui si riferisce la definizione del paralogismo *παρὰ τὸ ἐπόμενον* proposta sopra (cfr. 168b31-33). E' chiaro che questo aspetto, che la particolare terminologia usata per questo esempio ha rivelato, è caratteristico di tutte le argomentazioni di questo tipo: per quanto riguarda il concetto di identità, cfr. le importanti riflessioni che Aristotele propone in *Top.* VII 1-2. L'analisi di questo esempio porta a fare un'altra osservazione, relativa alle argomentazioni dell'accidente, giustificata dal legame che Aristotele stesso istituisce esplicitamente fra queste ultime e quelle del seguente: anche l'erronea idea per cui tutto ciò che appartiene al predicato appartenga anche al soggetto, che, come sopra s'è visto, sta alla base delle argomentazioni dell'accidente, stabilisce una falsa forma di identità, che viene poi sviluppata in termini argomentativi nel senso indicato da Aristotele *supra* in 168b29-31, e che ribadisce anche da questo punto di vista l'importanza di *Top.* VII 1-2 come punto di riferimento, data l'importanza, ora osservata, del tema dell'identità nell'ambito del problema generale dei rapporti fra l'accidente e gli altri tipi di predicato, così significativo in relazione alle argomentazioni di cui ci si sta occupando. Quanto detto finora a

proposito dell'identità si riferisce anche al secondo esempio, quello per cui sarebbero la stessa cosa il diventare uguali e l'assumere la stessa grandezza, visto che il τὸ αὐτὸ εἶναι di 168b36 sembra valere concettualmente, a prescindere da qualsiasi paternità melissiana, anche per esso, che può forse essere ricostruito nel modo che segue, che appare coerente con le indicazioni di Aristotele considerate finora, ribadite, per quanto riguarda il carattere fondativo dell'erronea conversione della maggiore, in 168b40-169a2: *tutte le cose che assumono la stessa grandezza diventano uguali; tutti i triangoli equilateri sono uguali; tutti i triangoli equilateri sono cose della stessa grandezza*. Si possono aggiungere alcune osservazioni: in *Top.* VII, 1, 151b28-30 Aristotele fa capire che il concetto di identità può avere più significati, ma dichiara anche che quello che è veramente importante (κατὰ τὸν κυριώτατον, κυριώτατα), cioè il principale, anche se non l'unico, è il significato per cui l'identità è identità τῷ ἀριθμῷ, che quindi si verifica non nel caso in cui si hanno due cose distinte che, a parte l'essere distinte e quindi *due*, condividono tutte le proprietà, ma piuttosto quando due concetti indicano adeguatamente la stessa classe di enti, cosa che avviene nel caso del *definiens* e del *definiendum*, come Aristotele stesso sottolinea in *Top.* VII 2, e in particolare in 152b39-153a1. Appare abbastanza chiaro che i significati più deboli di ταῦτό, cioè i significati che indicano un'identità che è tale μὴ κυρίως, sono quelli che si riferiscono a situazioni nelle quali ci sono enti che sono parzialmente gli stessi, avendo una o più proprietà in comune: cfr. *supra*, 168b31-32, luogo nel quale, da questo punto di vista, si afferma che non si può passare argomentando da un'identità che, in base al sopra citato *Top.* VII 1, 151b28-30, va considerata tale μὴ κυρίως, quale quella del cigno e della neve, che sono soltanto τῷ λευκῷ ταῦτό (168b34-35), a un'identità κυρίως, quale è invece quella che si propone, ad es. , tra *uomo* e *animale razionale*, e che è anche in grado di costituire il caso in cui un'universale affermativa - forma nella quale può esprimersi la definizione - può convertirsi in un'altra universale affermativa (cfr. in questo senso quanto detto all'interno della nota n. 5 del cap. 5 a proposito di 167b1-3). L'identità dunque è una relazione fra concetti, capace di determinare le connessioni fra significato e forma logica a cui s'è fatto ora cenno, per analizzare la quale, anche se non qui nei *Soph. el.* , Aristotele utilizza la distinzione fra κυρίως e μὴ κυρίως, che è comunque presente nei *Soph. el.* stessi, in connessione con ἀπλῶς, e che è già stato preso in considerazione in precedenza (cfr. *supra* cap. 5, 166b37-167a20 e nota relativa), consentendo di notare come tale distinzione, sia pure variamente calibrata, debba considerarsi strumento sottile ed efficace della tematizzazione di Aristotele, che se ne serve proprio nel momento in cui ad essere oggetto della sua riflessione sono temi fondamentali quali la relazione fra soggetto e predicato e l'identità fra concetti in relazione alla definizione. Va messa in evidenza, poi, la presenza all'interno dell'esempio del quale si è appena proposta la ricostruzione di un concetto come ἴσον, che, in termini semantici, difficilmente può non essere posto a confronto con ταῦτό, anche per la possibilità che, in taluni contesti, offre di essere inteso in modo analogo, per mezzo di distinzioni simili a quella fra κυρίως e μὴ κυρίως. Cfr. a questo proposito ad es. *Pol.* , III 13, 1283a27, ma, per un esplicito confronto

fra ἴσον e ταῦτό, utilmente integrabile per mezzo dei luoghi di *Top.* VII 1-2 sopra richiamati ma anche con *Cat.* 6, 6a26-35, cfr. anche *Metaph.* V 15, 1021a8-14. Cfr. inoltre, in relazione all'incidenza di ἴσον nella teoria della dimostrazione e la sua significativa connessione col problema delle condizioni della conversione nel quale s'è visto sopra il coinvolgimento di ταῦτό, *An. post.* II 16, 98b35-38 e 17, 99a23-29. E' notevole, poi, il ruolo di ἴσον nella costituzione dei principi comuni ἐπὶ πάντων τῶν ποσῶν: cfr. in questo senso *Metaph.* XI 4, 1061b17-25, nonché *An. pr.*, I 24, 41b13-22, luoghi, questi, che possono essere utilmente tenuti presenti osservando l'esempio a cui ci stiamo riferendo, nel quale certamente ἴσον è inserito come concetto caratterizzante. Infatti l'impossibilità per la maggiore di convertirsi in un'altra universale affermativa è sancita dal fatto che nella maggiore stessa ἴσον non stabilisce un'identità assoluta, come quella che, come s'è visto sopra, può essere espressa da ταῦτό nel caso di una proposizione definitoria, ma soltanto un'uguaglianza sotto un certo profilo, quello relativo al concetto di μέγεθος, che non è esaustivo neanche all'interno dell'ambito della quantità, che è quello privilegiato per ἴσον, come si è cercato di evidenziare nella ricostruzione per mezzo della seconda premessa, osservando la quale si nota che ἴσον può prescindere dalla grandezza per fare riferimento a qualcosa che rimane quantitativo ma è diverso, cioè la misura degli angoli interni del triangolo. Naturalmente le osservazioni relative a queste attribuzioni *secundum quid* di ἴσον (cfr. a questo proposito *Ps. Alex.*, 63, 35-64, 11) non hanno la funzione di mettere in discussione la classificazione aristotelica dell'esempio, e quindi la sua funzione autenticamente esplicativa (si tenga presente comunque che Aristotele stesso a volte imposta questioni di questo tipo: cfr. ad es. *infra*, cap. 24, 179b7-33), né la distinguibilità della natura dei fatti logici che esso ha la funzione di chiarire, ma anzi, al contrario, quella di leggere questi elementi in termini quanto più aristotelici possibile, cioè evidenziando in vario modo le possibili relazioni fra i concetti che il testo propone nei suoi diversi settori.

20) **169a3-5.** Per quanto riguarda la base del legame concettuale introdotto da φανερόν (169a4) cfr. *supra*, 168b27-28. Per quanto riguarda invece il ricondursi dell'ἐλεγχος (φαινόμενος) παρὰ τὸ συμβεβηκός all'*ignoratio elenchi*, cfr. *supra* 168a34-b10 e note relative. Per un'indicazione concernente il luogo al quale si riferisce l'affermazione conclusiva di 169a5, cfr. quanto suggerisce Pacius, secondo il quale Aristotele *reiiicit diligentiore* *expositionem huius captionis in alium locum, id est in cap. 28 huius operis*. Dello stesso avviso già Ockham: cfr. *Exp.*, I, 13, §14, 35-38.

21) **169a6-18.** Per quanto riguarda la trattazione di questo paralogismo, cfr. *supra*, cap. 5, 167b38-168a16, e note relative. Le considerazioni svolte nel luogo a cui si riferisce la presente nota risultano abbastanza comprensibili nella loro consequenzialità: l'elenco, stando alla sua definizione, è un sillogismo, e il sillogismo è composto da proposizioni, ma la proposizione dalla quale è costituita la domanda sofistica tipica di questo paralogismo non è,

in quanto multipla, un'autentica proposizione, e quindi essa rende inautentico anche il sillogismo di cui fa parte e dunque apparente l'elenco che tale sillogismo costituisce. Si tratta qui di una riduzione all'ἀγνοια τοῦ ἐλέγχου, poiché si mostra come, nel concedere come premessa l'inautentica proposizione in cui consiste la domanda del sofista, l'interlocutore di fatto viene meno a quel requisito fondamentale imposto dalla definizione dell'elenco che è il carattere autenticamente sillogistico dell'elenco stesso. Nell'ambito di questo luogo, poi, va notato in modo particolare quanto Aristotele afferma alla sua conclusione, in 169a16-18, dove viene proposta l'alternativa fra il realizzarsi di un elenco (ἔσται ἔλεγχος, 169a17) e il realizzarsi di un elenco apparente (φαινόμενος ἔλεγχος, 169a18). Sembra opportuno qui intendere ἔλεγχος nel senso di παραλογισμός, poiché, a ben guardare, anche nel primo caso proposto da Aristotele - quello per cui viene effettivamente data una risposta unica a una domanda multipla - ciò che comunque si realizza è un παραλογισμός, cioè un elenco apparente. Posto ciò, si può forse intendere in questo senso: se la risposta unica alla domanda multipla è data esplicitamente, allora il cadere nel paralogismo è reale, cioè si è realmente vittime di un elenco apparente; se la risposta è data apparentemente (ad esempio tacendo, possibilità già prevista nell'ambito del cap. 5, in 168a3-5), allora il cadere nel paralogismo è apparente, cioè si è apparentemente vittime di un elenco apparente, perché di fatto la risposta non è stata data, visto che è stata data solo apparentemente, e ciò fa sì che il paralogismo stesso sia solo apparentemente riuscito. Dunque, in ogni caso il sofista ottiene il suo scopo: l'unico modo per evitare che ciò accada è dare alla domanda una risposta articolata. Cfr. a questo proposito Ps. Alex. , 65, 7-20.

22) **169a18-21.** Innanzitutto, si possono fare due osservazioni a proposito della traduzione. In primo luogo, tenendo conto dell'espressione usata da Aristotele *supra*, in 168a20, ma anche, seguendo in questo Forster, di quanto si può desumere da Ps. Alex. , 65, 21, si è pensato, per quanto riguarda 169a18, di discostarsi dal Ross, che legge τόποι, leggendo τρόποι. Di conseguenza, si è tradotto con *modi* anziché con *luoghi*. C'è poi l'articolo ἡ preposto ad ἀντίφασις in 169a20, che Ross espunge, ma senza una valida ragione; si è pensato pertanto, ancora una volta accogliendo un'idea di Forster, di dar ragione a Wallies, che lo mantiene nel testo. Per quanto riguarda il contenuto, Aristotele mette qui in evidenza un aspetto molto rilevante, sul quale finora forse non ha richiamato l'attenzione in modo veramente esplicito, cosa che farà più oltre, nell'ambito del cap. 10 (cfr. 171a5-11 e nota relativa). Tale aspetto è costituito dalla possibilità di realizzare in due modi l'elenco apparente, e cioè con un'argomentazione apparentemente valida oppure con una conclusione, anche ottenuta argomentando correttamente, che solo apparentemente contraddice la tesi da confutare. Il fatto che Aristotele faccia qui questa considerazione si comprende tenendo conto del fatto che la definizione dell'elenco, come si è avuto modo di vedere ampiamente soprattutto leggendo questo capitolo, è soprattutto un'enumerazione delle condizioni alle quali si può avere una reale contraddizione fra due proposizioni. E' notevole che qui, in 169a19-20,

Aristotele dia l'impressione di voler parlare degli elenchi apparenti *παρὰ τὴν λέξιν* come di elenchi che creano soltanto l'apparenza della contraddizione: si è visto finora che non è così, infatti tali elenchi sono caratterizzati anche dall'apparenza del concludere. Pertanto, sembra opportuno intendere questa affermazione tenendo presente che gli aspetti della *λέξις* che possono produrre certi modi dell'apparenza del concludere (ad es. l'omonimia) sono gli stessi che possono produrre forme di apparenza dell'*ἀντίφασις*, risultato, questo, che invece gli elenchi apparenti non legati alla *λέξις* non sono in grado di ottenere. Il cenno all'*ἀντίφασις* come *ἴδιον* dell'*ἔλεγχος* fa riferimento a un concetto base dell'opera il cui primo proporsi si registra nell'ambito del cap. 1, in 165a2-3. E' interessante notare l'uso di *ἴδιον* per indicare questa relazione fra concetti: cfr. da questo punto di vista, in generale, *Top.* V. Per quanto riguarda il richiamo alla definizione del sillogismo, cfr. *supra*, cap. 1, 164b27-165a2.

Note al capitolo 7.

1) **169a22-25.** Aristotele, rispettando l'ordine espositivo adottato per la trattazione finora svolta, comincia col prendere in considerazione i paralogismi *παρὰ τὴν λέξιν*. E' possibile fare subito una precisazione, valida non solo per il luogo al quale è relativa la presente nota: il paralogismo, per quanto riguarda in generale il contenuto dei *Soph. el.*, è, come s'è visto, un'argomentazione volutamente fallace, e quindi ingannevole, che si sviluppa nella forma di una discussione nella quale il sofista pone delle domande al suo interlocutore e si serve delle sue risposte per giungere alla conclusione, che dev'essere la contraddittoria della tesi che l'interlocutore ha dichiarato di sostenere. Posto ciò, affinché il paralogismo abbia l'esito desiderato dal sofista, bisogna che il sofista stesso sappia sfruttare adeguatamente certe caratteristiche logico-linguistiche del discorso, ma bisogna anche che l'interlocutore non si avveda di ciò, e cada nel tranello a causa della sua imperizia, che può assumere varie forme, diverse a seconda della situazione logico-linguistica che il sofista sfrutta per portare a termine il paralogismo. Ogni fallacia sofistica, dunque, presuppone una certa forma di imperizia da parte dell'interlocutore, cioè una sua carenza soggettiva, che è necessaria affinché dalla situazione del discorso sfruttata dal sofista possa sortire l'apparenza della confutazione. E' appunto a queste forme soggettive di imperizia, necessarie per l'attuazione dei paralogismi nel senso detto ora, che Aristotele dedica questo capitolo, dopo aver considerato nei capitoli precedenti le ragioni oggettive, logiche e linguistiche, del proporsi dei paralogismi stessi. Per quanto riguarda in senso stretto il luogo a cui è relativa la presente nota, si vede che la particolare forma di imperizia che consente l'esito positivo dei paralogismi che sfruttano l'omonimia e l'anfibolia (possibilità oggettive offerte al sofista dal discorso ordinario) è l'incapacità di distinguere gli eventuali vari significati di un termine (negligenza soggettiva relativa proprio a ciò che il sofista utilizza per portare a termine il paralogismo). Per quanto riguarda gli esempi proposti da Aristotele (*τὸ εἶναι, τὸ ὄν, τὸ ταῦτόν*), cfr. *Metaph.*, V, 6, 7, 9: il confronto con questo punto di riferimento testuale aiuta a comprendere la portata epistemologica di questa considerazioni di Aristotele: cfr. anche *infra*, 169a31-33.

2) **169a25-27.** Per quanto riguarda questi paralogismi, il fattore soggettivo che ne permette la riuscita è la superficialità nell'esame delle proposizioni che costituiscono l'argomentazione e quindi o l'incapacità di notare che è stata operata dal sofista una *σύνθεσις* o una *διαίρεσις*, o l'incapacità di valutare appieno l'esito di queste operazioni sul significato delle proposizioni e quindi sull'inferenza che per loro mezzo si attua.

3) **169a27-29.** In questo caso la struttura oggettiva del linguaggio sfruttata dal sofista è l'accentuazione, al variare della quale può variare radicalmente il significato dei termini, e quindi della proposizione di cui fanno parte: anche qui, affinché il paralogismo riesca, è necessario che si aggiunga il fattore soggettivo, costituito dall'incompetenza dell'interlocutore che non sa valutare in tutta la sua portata l'operazione che, sfruttando l'accentuazione, il sofista svolge sui significati dei termini. Il paralogismo cioè non è mai oggettivamente un elenco: bisogna sempre che ci sia un interlocutore che gli consenta di apparire come tale, a causa della sua soggettiva incompetenza, che non occorre sia generale, ma è sufficiente che sia relativa a quell'aspetto del discorso su cui il sofista di volta in volta fa leva.

4) **169a29-36.** Aristotele sembra alludere qui al fatto che la realtà è comunemente vista come costituita da sostanze individuali, cioè di *cose*, che sono ciascuna esistente, unitaria e determinata e quindi al fatto che comunemente si utilizzano i predicati come se indicassero sempre questo tipo di realtà e come se possedessero le sue stesse caratteristiche, nel loro ordine di esistenza, quello logico. In questo modo si trascura di considerare la complessità categoriale dell'essere, che non prevede soltanto l'esistenza di sostanze individuali, ed è per questo che si cade nel paralogismo *παρὰ τὸ σχῆμα λέξεως*, dal quale ci si può guardare, invece, proprio tenendo conto delle categorie, cioè di quante sono e di quali sono, e della possibilità non solo che un predicato esprima qualcosa che non è sostanza individuale, ma anche che un predicato abbia uno *σχῆμα λέξεως* non coordinato, nel suo livello linguistico, alla realtà categoriale da esso effettivamente designata. Cfr., per approfondimenti di questa tematica, *infra*, cap. 22, 178b36-179a10 e nota relativa.

5) **169a36-b2.** L'inganno (*ἀπάτη*) che caratterizza il paralogismo *παρὰ τὸ σχῆμα λέξεως* (ma ciò può valere per tutti i paralogismi *παρὰ τὴν λέξιν*) si produce più facilmente quando si ricerca insieme ad altri, cioè nel corso delle discussioni, perché in tale ambito l'oggetto vero e proprio della ricerca non è tanto il *πρᾶγμα* in sé stesso, quanto piuttosto la tesi che colui che risponde ha dichiarato di sostenere, della cui struttura linguistica il sofista si serve per costituire l'inganno che fonda il suoparalogismo. Anche quando si ricerca da soli si può cadere nell'errore a cui nelle discussioni induce il sofista, e cioè quando autonomamente si fa vertere la ricerca non sull'oggetto stesso ma su una proposizione che lo vuole descrivere e che si vuole verificare. In questo caso però si tratta di un errore involontario e non del

volontario inganno del sofista, ma la possibilità che si verifichi è data dallo stesso fattore, e cioè la soggettiva incompetenza del ricercatore che per questa sua incompetenza se è solo si sbaglia, se discute col sofista viene ingannato.

6) **169b3-6.** Cfr. Pacius: *primum ait nos non distinguere inter idem et diversum: quia scilicet putamus esse idem, quod diversum est. Nam accidens non est idem cum subiecto: alioquin esset essentia, non accidens. Secundum ait nos non distinguere inter unum et multa. Quibus verbis eandem sententiam repetit: adeo ut particula kaiv accipit debeat pro id est.*

7) **169b6-9.** Aristotele qui si richiama semplicemente alla precedente trattazione del paralogismo παρά τὸ ἐπόμενον (cfr. cap. 5, 167b1-20 e note relative). Varia soltanto il punto di vista: non si illustra la base logica oggettiva del paralogismo, ma si afferma che è la soggettiva ignoranza ad essa relativa propria dell'interlocutore del sofista a permettere al sofista stesso di portare a termine con successo il paralogismo.

8) **169b9-17.** Tutti questi trovpoi vengono unificati, dal punto di vista del fattore soggettivo che ne permette la realizzazione, facendo riferimento al fatto che si tiene in poco conto ciò che, pur non apparendo manifestamente come tale, è tuttavia importante (διὰ τὸ παρά μικρόν ἢ ἀπάτη, 169b11). Notevole a questo proposito la considerazione svolta da Pacius, fondata sul riferimento alla *Politica* : *ob hanc eandem causam, id est, παρά τὸ μικρόν, quia eius quod videtur exiguum, non habetur ratio, Aristoteles in Politicis docet saepe respublicas subverti.*

Note al capitolo 8.

1) **169b18-20.** Aristotele pone qui in un rapporto che merita qualche riflessione i φαινόμενοι συλλογισμοί con i σοφιστικοὶ συλλογισμοὶ καὶ ἔλεγχοι. Poiché alla caratterizzazione di questo rapporto danno il loro contributo diversamente analizzabile tanto gli aggettivi quanto i sostantivi che Aristotele usa per parlarne, anche le osservazioni da svolgere possono articolarsi secondo questa distinzione. Si può cominciare dagli aggettivi: per comprendere il rapporto fra *apparente* e *sofistico* bisogna tenere ben presente il modo in cui si è svolta la ricerca di Aristotele negli ultimi tre capitoli, nei quali, come s'è visto, sono state prima indicate e classificate le condizioni logico-linguistiche (capp. 4, 5, 6) e poi le condizioni che devono essere proprie dell'interlocutore, cioè le forme della sua ignoranza (cap. 7), che sono oggettivamente necessarie al sofista per la realizzazione delle sue argomentazioni. Questo è un aspetto di notevole importanza: le condizioni suddette sono quelle che consentono il proporsi effettivo di un'argomentazione apparentemente valida, cioè si può dire che il prodotto ben riuscito dell'attività del sofista oggettivamente si basa su questi elementi. Ma c'è un aspetto extralogico, che non si riferisce più, come l'ignoranza, l'interlocutore, ma

riguarda piuttosto il sofista: si tratta dell'intenzione di ingannare, che non viene presa in considerazione esplicitamente nei capitoli citati perché in essi Aristotele si è occupato soltanto degli aspetti oggettivi, cioè *degli elementi di cui il sofista si serve* per i suoi scopi. Aristotele comunque ne parla altrove (cfr. *supra*, cap. 1, 165a19-31 e *infra*, cap. 11, 171b22-34) e mostra di considerarla importante per connotare esattamente il concetto della sofisticità, nonostante il suo carattere extralogico, o forse proprio per questo, visto che anche il concetto della sofisticità non è un concetto strettamente logico, così come non è strettamente logico il concetto dell'apparenza, dato che abbisogna del fattore costituito dall'ignoranza dell'interlocutore, che trasforma in atto le potenzialità apatetiche insite in certe caratteristiche delle relazioni logiche e delle strutture della lingua. Quindi, tutte le argomentazioni sofistiche sono argomentazioni apparenti e, oggettivamente, non sono niente di più, ma non tutte le argomentazioni apparenti sono sofistiche, se colui che le attua non ha l'intenzione di ingannare, con le relative motivazioni. Un'argomentazione apparente infatti può anche essere il frutto dell'incompetenza non solo di colui al quale è diretta, ma anche di colui che ne è l'autore, non risultando quindi veramente sofistica, anche se si propone negli stessi termini di un'argomentazione sofistica. Passiamo ora, secondo l'articolazione sopra proposta, ai sostantivi. Aristotele, nel riferirsi alla sua trattazione svolta finora, cioè ai capp. 4-7, parla semplicemente di *φαινόμενοι συλλογισμοί*, mentre per parlare di ciò a cui la conoscenza di questi equivale, quanto ai suoi principi, parla della conoscenza dei *σοφιστικοὶ συλλογισμοὶ καὶ ἔλεγχοι*. Perché nel primo caso si parla solo di *συλλογισμοί* mentre nel secondo caso di *συλλογισμοί* ed *ἔλεγχοι*? Il quesito non è privo di motivazioni: sarebbe abbastanza comprensibile il parlare solo di *συλλογισμοί* se finora Aristotele avesse parlato solo degli elementi da cui dipende l'apparenza della sola struttura argomentativa, a prescindere da quella differenza specifica dell'*ἔλεγχος* che consiste nella sua connessione con *ἰἀντίφασις* (per quanto riguarda il loro rapporto, cfr. *supra*, cap. 1, 164b27-165a3 e nota relativa): sappiamo però che non è così. Volendo infatti limitarci agli aspetti costitutivi della definizione dell'elenco, cioè prescindendo dal riferimento al già citato cap. 7, il cui oggetto non strettamente logico-linguistico si è avuto modo di vedere, cfr. comunque *supra*, cap. 6, 169a18-21, dove Aristotele parla esplicitamente, anche se in verità molto brevemente, di una *φαινομένη ἀντίφασις* (169a20): riprendendo le considerazioni già svolte nell'ambito della nota n. 22 del cap. 6, che si riferisce al luogo ora citato, ci si può rendere conto che l'uso da parte di Aristotele solo di *συλλογισμός* costituisce un'espressione sintetica ma non imprecisa, perché fra gli elementi da cui dipendono i sillogismi apparenti ci sono anche quelli, legati alla *λέξις*, dai quali egli fa dipendere anche la contraddizione apparente e quindi, anche se viene lasciato implicito da Aristotele, questo aspetto ci fa comprendere che sotto il breve riferimento ai *φαινόμενοι συλλογισμοί* c'è in realtà il concetto completo di elenco apparente, assunto dal punto di vista dei suoi elementi costitutivi, che sono quindi in vari modi a fondamento tanto dell'apparenza della struttura argomentativa quanto di quella della contraddizione. Il carattere sintetico dell'espressione *φαινόμενοι συλλογισμοί*, pertanto, è

presumibilmente dovuto al suo costituire uno sguardo retrospettivo, mentre la distinzione successiva σοφιστικοὶ συλλογισμοὶ καὶ ἔλεγχοι (ribadita nella sua sostanza, anche se da un punto di vista diverso, più oltre, verso la fine del capitolo, in 170a12-13) probabilmente deve il suo carattere più articolato alla funzione assegnatale di introdurre, in relazione agli oggetti che essa stessa designa, la nuova fase di approfondimento che segue immediatamente costituendo uno degli aspetti nuovi trattati nel capitolo che inizia, per la quale cfr. le note che seguono.

2) **169b20-27.** Per quanto riguarda il contenuto, va rilevato che qui Aristotele introduce una nuova forma di apparenza e di sofisticità, diversa da quelle trattate finora, poiché non riguarda né la struttura argomentativa né la relazione antifatica ma piuttosto l'attinenza all'oggetto della discussione (. . . φαινόμενον δὲ οἰκείον τοῦ πραγμάτος, . . . μὴ κατὰ τὸ πρᾶγμα, 169b22-23). Questo concetto va precisato, perché non ha un significato generico: si potrebbe dire infatti, ad esempio, che anche sfruttando l'omonimia si può ottenere dall'interlocutore una risposta che ha solo apparentemente a che fare con ciò che l'interlocutore stesso intende quando pensa all'oggetto della discussione. Ma di cose di questo genere Aristotele ha già parlato, come s'è avuto modo di vedere, nell'ambito del cap. 4. Non è di questo che si tratta, dunque: qui molto chiaramente appare che Aristotele non sta riprendendo un vecchio argomento, ma sta parlando di qualcosa di nuovo. Non si tratta infatti di problemi di λέξις, cioè del modo in cui si parla delle cose: si tratta piuttosto delle cose stesse, appunto, del πρᾶγμα, dell'oggetto a cui il pensiero tende (per una discussione relativa a un certo tipo di difficoltà connesse a questo "tendere" nell'ambito dialettico, qualora sia caratterizzato dalla presenza di un sofista, cfr. *infra*, cap. 10, 170b12-30). Abbiamo delle indicazioni per l'interpretazione che ci vengono fornite da quanto segue in questo stesso luogo (cfr. 169b23-27) e anche da quanto è recato in l cap. 2, 165b4-7. In 169b23-27 si parla, in termini comparativi, della peirastica, dell'attività di tipo dialettico consistente nel confutare gli incompetenti manifestandoli per quello che sono sfruttando, per argomentare, la loro stessa ignoranza. Aristotele ci fa capire che il sofista fa apparentemente tutto ciò, e che è appunto nel farlo apparentemente che egli non si attiene all'oggetto. Consultando il luogo sopra citato del cap. 2, 165b4-7, si riesce a dare concretezza a queste affermazioni perché in esso si trova indicato molto chiaramente l'interlocutore di colui che svolge il λόγος πειραστικός: si tratta di un προσποιούμενος ἔχειν τὴν ἐπιστήμην (165b6), al quale si fanno delle domande intorno a cose che egli, visto che pretende di disporre della scienza, non può ignorare (cfr. anche, per un'espressione quasi identica, *infra*, cap. 11, 171b4-6). Dunque il πρᾶγμα di cui parla Aristotele è l'oggetto della scienza (ἐπιστήμη) e nel non attenersi a tale oggetto il sofista fa apparentemente ciò che chi fa peirastica fa correttamente. Il riferimento all'ἐπιστήμη però ci dà un'indicazione precisa su come ciò avviene. All'ἐπιστήμη, la scienza dimostrativa che viene esposta per mezzo dell'ἀπόδειξις e che non lascia spazio alla

discussione perché può essere solo insegnata, Aristotele fa un cenno quando parla dei λόγοι διδασκαλικοί (cfr. *supra*, cap. 2, 165b1-3) e, anche se tale cenno è molto breve, in esso è presente un concetto fondamentale, cioè la necessità che la dimostrazione derivi dai principi propri della scienza di cui è parte (ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν, 165b1), concetto, questo, perfettamente coerente con quanto Aristotele ha modo di dire su questo argomento negli *An. post.* che, come noto, sono l'opera che alla scienza dimostrativa è espressamente quanto ampiamente dedicata (cfr. da questo punto di vista, ad es., *An. post.* I 9). Da ciò si comprende in che cosa dovrebbe consistere qui il non attenersi all'oggetto proprio del sofista: è quel che si verifica quando nell'argomentare intorno all'oggetto di una certa scienza non si utilizzano come premesse i principi propri di tale scienza ma piuttosto i principi comuni. Il modo, o i modi, in cui ciò avviene, e in che cosa consista la natura dei principi comuni, non viene spiegato qui da Aristotele che invece, nell'ambito dei *Soph. el.*, ne parla in modo più ampio nel cap. 11, a cui si rimanda per ulteriori spiegazioni, giustificati in questo anche dal fatto che questo tema, pur essendo nuovo e non di secondaria importanza, nell'ambito di questo cap. 8 non sembra costituire, come si avrà modo di vedere, l'oggetto principale della trattazione. Cfr. comunque a proposito di questo argomento anche, ad es., *An. post.* I 10-11.

3) **169b27-29.** Prima di tutto va messo in evidenza che è molto probabile che Aristotele non parli qui degli elenchi sofistici in generale ma, più specificamente, di quelli di cui ha parlato nel luogo analizzato con la nota precedente. Si è indotti a pensarlo tenendo presente 169b27-28: se Aristotele precisa aggiungendo ἂν καὶ συλλογίζωνται τὴν ἀντίφασιν, se ne può desumere che qui egli non fa riferimento all'apparenza né per quanto riguarda il συλλογισμός né per quanto riguarda l'ἀντίφασις, e quindi la sofisticità deve avere il suo fondamento nella nuova forma di apparenza che Aristotele stesso ha appena introdotto. Il motivo fondamentale per cui elenchi sofistici di questo tipo non rivelano veramente l'ignorante sembra abbastanza chiaro, per quanto riguarda i suoi contorni generali: dato che gli elenchi sofistici sono solo apparenti, non possono avere l'effetto degli elenchi reali, cioè di quelle che appartengono alla dialettica nel suo essere peirastica, alle quali assomigliano ingannevolmente. Anche in questo caso però c'è un *come* da chiarire e il chiarimento sembra senz'altro dover riguardare anche il modo in cui si realizza l'ἐμποδίζειν (169b9) nei confronti di coloro che fanno, i quali, dato il contesto, sono da intendersi in senso stretto, e cioè come coloro che dispongono realmente di un sapere scientifico. Qui Aristotele non fornisce spiegazioni: cfr., come per il luogo a cui si riferisce la nota precedente, *infra*, cap. 11 e note relative.

4) **169b30-37.** E' possibile che l'αὐτούς di 169b30 si riferisca ai φαινόμενοι συλλογισμοί e ai σοφιστικοὶ συλλογισμοὶ καὶ ἔλεγχοι di 169b18-20, ed è in questo senso

che si possono quindi intendere i συλλογισμοὶ ψευδεῖς di 169b33. Quanto afferma qui Aristotele sembra potersi intendere così: vi è un unico metodo per comprendere gli elenchi apparenti, cioè non vi è nessuna differenza legata alla diversa situazione di ascoltatore o di interlocutore, perché è la stessa conoscenza che consente di comprendere che un elenco è apparente, tanto se si è spettatori della disputa quanto se si è interlocutori diretti del sofista. Nell'ambito di questo capitolo, che ha una funzione riassuntiva, Aristotele precisa dunque che quanto da lui insegnato nei capitoli precedenti è l'unico sapere utile per la comprensione degli elenchi apparenti, e questo è indicativo della portata e del senso ad esso attribuiti da Aristotele stesso.

5) **169b34-37.** Breve cenno a casi in cui può avvenire che il carattere ingannevole dell'elenco sofistico si manifesta con evidenza anche a chi non conosce a fondo la materia che costituisce l'oggetto di quest'opera. In questi casi, se l'inganno è attuato troppo scopertamente, con l'ultima domanda che il sofista pone si manifestano con chiarezza anche le sue intenzioni.

6) **169b37-170a1.** Aristotele sviluppa qui la trama di equivalenze terminologiche e concettuali proposte all'inizio del capitolo (cfr. *supra*, 169b18-20 e nota relativa), dove, ricordando di aver trattato nei capitoli precedenti le ragioni che permettono a un'argomentazione di essere apparentemente conclusiva, si è stabilita l'equivalenza fra sillogismo apparente e sillogismo sofistico ed elenco sofistico. Ma, come s'è visto, nei capitoli precedenti Aristotele ha parlato di paralogismi, e quindi si deve intendere che in questo testo paralogismo, sillogismo apparente, sillogismo sofistico e elenco sofistico sono la stessa cosa, nel senso che il paralogismo è un elenco sofistico la cui struttura argomentativa è quella di un sillogismo apparente e quindi è un elenco apparente. Aristotele ora riprende questi concetti: prima sfrutta l'equivalenza stabilita fra paralogismo ed elenco apparente (chiamando i paralogismi παραλογισμοὶ τῆς ἀντιφάσεως, 169b37, con maggiore precisione rispetto al contenuto generale del testo) e poi, indicando i paralogismi riferendosi alla loro struttura di sillogismi apparenti e quindi di sillogismi che argomentano conclusioni false (τῶν ψευδῶν . . . σφλλογισμοί, 169b39), dichiara che gli elementi a cui si riconducono tali paralogismi debbono essere gli stessi a cui si riconducono gli elenchi apparenti, i quali però si riconducono tutte al principio esplicativo costituito dalla definizione dell'elenco autentico, secondo le modalità già viste nel cap. 6, il cui contenuto viene qui ribadito da un punto di vista più generale, che viene assunto in coerenza con il tono generale di riepilogo proprio di questo capitolo 8, sviluppando la prima equivalenza terminologica e concettuale proposta al suo inizio. Aristotele dunque sembra fare un riepilogo di questo genere: finora s'è parlato di elenchi sofistici, che sono paralogismi che argomentano una contraddizione, cioè elenchi apparenti che sono tali perché è apparente la loro struttura sillogistica e che sono riconducibili

al principio esplicativo costituito dalla definizione dell'elenco autentico perché è la mancata rispondenza ad essa che rende apparenti, paralogistici e sofisticici gli elenchi finora analizzati.

7) **170a1-9.** Vengono richiamati tutti i paralogismi trattati analiticamente da Aristotele nei capp. 4 e 5 (per quanto riguarda i paralogismi *in dictione* vi è un unico cenno generale in 170a5-6: ἔτι τὸ μὴ ἐπὶ τοῦ πράγματος ἀλλ' ἐπὶ τοῦ λόγου συμβαίνειν) per i quali è stata compiuta nel cap. 6 la riconduzione all'ignoranza dell'elenco, operazione, questa, il cui senso e la cui portata sono state ribadite da Aristotele nel luogo analizzato con la precedente nota.

8) **170a9-11.** Aristotele propone ora una considerazione che vale come conclusione per il riepilogo fatto finora e che ha il seguente senso: le varie forme di paralogismo ora richiamate e in precedenza analizzate sono tutte quelle possibili, perché si ricavano ognuna da una delle parti costitutive della definizione dell'autentico elenco, cioè, posta la definizione dell'autentico elenco, ci sono tanti modi di contravvenirvi, e quindi tante forme di paralogismo, quante sono le sue parti costitutive. Secondo Aristotele dunque è stato molto importante chiarire e ribadire il nesso di riconducibilità fra i paralogismi e la definizione dell'elenco, perché essa fa comprendere che il sapere relativo all'elenco apparente proposto da Aristotele è completo.

9) **170a12-13.** Viene ribadito, sulle nuove basi costituite dalle considerazioni svolte finora, il contenuto del cap. 7: l'elenco sofisticico, e quindi il sillogismo sofisticico (cioè la sua struttura argomentativa) sono elenco e sillogismo solo in apparenza e non in realtà, cioè non lo sono in assoluto ma solo in relazione a qualcuno, che per la sua ἀγνοία confonde ciò che è apparente con ciò che è reale. Ma le forme possibili dell'apparenza sono state fissate come le forme possibili dell'autenticità.

10) **170a13-19.** Breve esemplificazione relativa a quanto appena stabilito in 170a12-13: l'elenco sofisticico vale soltanto πρὸς τινα e mai, proprio in quanto è sofisticica e quindi aparente, ἀπλῶς.

Note al capitolo 9.

1) **170a20-34.** Aristotele in questo capitolo continua a svolgere le sue considerazioni, già avviate nel capitolo precedente, intese a chiarire il punto a cui è giunta la sua trattazione. Nel luogo a cui si riferisce la presente nota inizia una spiegazione relativa al punto di vista dal quale è possibile considerare completa l'esposizione delle varie forme di elenco apparente proposte nei capitoli precedenti. Il senso delle affermazioni di Aristotele sembra essere il seguente: le scienze sono in numero pressoché infinito e quindi tale è anche il numero dei loro principi e anche delle dimostrazioni che ne dipendono, e queste ultime sono in numero uguale alle confutazioni, perché per ogni tesi dimostrata c'è la possibilità di confutare la sua contraddittoria. Non si può fare quindi in nessuna trattazione particolare una lista completa di tutti i motivi da cui dipendono tutti gli elenchii, perché bisognerebbe proporre tutte le scienze possibili e tutti i loro principi, e quindi bisognerebbe disporre di ciò di cui nessuno dispone, e cioè della scienza di tutte le cose. Quanto detto vale anche per le false argomentazioni e per i falsi elenchii: ci possono essere false argomentazioni, ad esempio, geometriche e quindi anche falsi elenchii geometrici, tipicamente ed esclusivamente geometrici, cioè falsi elenchi le ragioni della cui falsità dipendono esclusivamente dai principi della geometria. Si tratta, in altri termini, di errori commessi da chi si occupa delle questioni relative a una certa scienza e sbaglia, o perché assume principi erronei, o perché utilizza male i principi veri, o perché non sa ricondurre correttamente le premesse minori ai principi, o perché assume dati sbagliati, o perché commette errori logici nella costruzione dei sillogismi propri della scienza di cui si occupa. Per fornire una lista di questo tipo di errori bisognerebbe proporre di seguito i contenuti di ciascuna scienza: infatti sono di competenza dei cultori di ciascuna scienza la loro comprensione e la loro correzione, ed essi, proprio per questo loro sapere, sono in grado di svolgere le suddette operazioni nell'ambito di una determinata scienza e non delle altre. Va notata, nell'ambito di questo luogo, la ricomparsa di un termine quale τέχνη in 170a22, in una condizione che sembra di equivalenza con ἐπιστήμη. A proposito del rapporto fra questi due termini, e della traduzione proposta per τεχνή, cfr. *supra*, cap. 1, nota n. 19.

2) **170a34-b3.** La pratica dei sofisti è una dialettica corrotta, cioè si incentra, come la dialettica, sugli ἐνδοξα (cfr. *supra*, cap. 2°, nota n. 3), e conduce su di essi un esame analogo a quello svolto dalla dialettica. Il dialettico non entra nel merito specifico dell'una o dell'altra scienza, ma esamina (in base al saper relativo ai predicabili, che Aristotele nei *Topici* considera le forme alle quali è riconducibile ogni enunciazione possibile: cfr. in part. *Top.*, I, 8) l'ἐνδοξον oggetto della ricerca, per vedere se possiede i requisiti strutturali necessari per essere veramente ciò che si pretende che sia. Il dialettico sa di che cosa abbisogna una proposizione per essere, ad esempio, un'autentica definizione e alla luce di questo sapere conduce la sua ricerca utilizzando le risposte dell'interlocutore, stimolato alle risposte per mezzo dell'uso dei τόποι, nei quali è articolata l'esposizione della teoria dei predicabili in *Top.*, II-VII. Il sofista invece, anch'egli sapendo di quali mezzi linguistici e logici ci si deve

servire per esprimere enunciativamente un qualsiasi contenuto, sa anche quali spunti il linguaggio ordinario e le strutture logiche offrono per la creazione di artifici che diano l'apparenza dell'argomentare e quindi del confutare. Sia il dialettico sia il sofista, dunque, non possiedono un sapere limitato specificamente a una particolare materia, ma possiedono un sapere generale relativo a quelle forme linguistiche e logiche di cui nessuno può fare a meno qualora voglia enunciare un qualsiasi contenuto. L'uso che essi fanno di questo sapere però è diverso, perché il dialettico se ne serve per costituire, col dialogo in cui si struttura l'argomentazione, delle verifiche oggettive, mentre il sofista se ne serve per creare le loro apparenze. Ma la conoscenza di questo tipo di sapere non è un compito infinito, come la conoscenza di tutti i principi di tutte le scienze, della quale Aristotele ha parlato in precedenza (cfr. quanto detto in precedenza all'interno della nota n. 1), anzi può essere completo, perché se le cose enunciabili sono infinite, non sono infiniti i modi possibili per enunciarle (e di ciò si occupano i *Topici*), come non sono infiniti i tipi di inganno possibili che il linguaggio, con la sua struttura linguistica e logica, oggettivamente permette di mettere in atto per creare apparenze di argomentazioni ed elenchi (e di ciò si occupano i *Soph. el.*).

3) **170b4-5.** Quanto Aristotele ha detto finora sugli elenchi apparenti ha la funzione di dare la capacità di operarne le soluzioni (cfr. *infra* il contenuto dei capp. 16-33): la λῦσις consiste dunque nel disvelare l'apparenza dell'elenco sofistico per mezzo dell'indicazione del motivo per cui si produce.

4) **170b5-8.** Cfr. Pacius: *sensus est, se non exposuisse omnes locos, ex quibus etiam imperitissimi homines possunt decipi: (nam hoc esset infiniti laboris, et minus artificiosum, quia imperiti facillime possunt falli) sed eos tantum locos, ex quibus a sophistis impediuntur etiam viri docti, ut dictum fuit cap. 8 part. 2* (cfr. *supra*, cap. 8, 169b27-29).

5) **170b8-11.** E' qui affermato chiaramente il legame dei *Soph. el.* con i *Topici*: è propria del dialettico l'argomentazione, attuata per mezzo della discussione, volta a costituire un autentico elenco, e quindi è per lui necessario disporre del sapere, recato nei *Topici*, che gli consente di attuare questo fine, ma questo sapere è lo stesso che gli permette, una volta convertito in questo senso, di scoprire l'apparenza degli elenchi sofistici, nello stesso modo in cui è la definizione dell'autentico elenco che fa da parametro per gli elenchi apparenti (cfr. *supra*, cap. 6). Nei *Soph. el.* dunque è trattata l'apparenza di ciò la cui realtà è esposta nei *Topici*, ed è proprio la conoscenza di tale realtà che, in ultima istanza, permette di comprendere i modi in cui la sua apparenza se ne discosta.

Note al capitolo 10.

1) **170b12-16.** Con lo stesso intento manifestato in altro modo nei capp. 8 e 9, e cioè quello di ribadire e giustificare la validità e la completezza della sua trattazione degli elenchi apparenti, cioè della classificazione delle loro varie forme che di tale trattazione costituisce la base, Aristotele in questo capitolo critica una loro diversa classificazione a suo avviso erronea, della quale, comunque, non indica chiaramente l'autore (o, meglio, gli autori: . . . ἢν λέγουσὶ τινες, 170b12). E' opinione comune che si tratti di interlocutori appartenenti all'ambiente del platonismo e più in particolare di Spesusippo: cfr. in proposito fra gli altri J. P. Anton, *The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the 'Categories' and its Platonic Antecedents* cit. in part. p. . 320, n. 17 e M. Hecquet-Devienne, *La pensée et le mot dans les Réfutations sophistiques*, "Revue philosophique", CXVIII, 2 (1993), pp. 179-196. All'analisi dettagliata e alla critica di questa classificazione è dedicato tutto il capitolo, ma già nel suo avvio si può rilevare la preoccupazione di proporre in breve il concetto generale a cui si riconducono, dimostrandolo, tutte le sue successive osservazioni. Secondo tale concetto la differenza tra le argomentazioni (διαφορά, 170b12) che costituisce la base della classificazione presa in esame è in realtà inconsistente, nel senso che, come Aristotele suggerisce con chiarezza, l'assumerla comporta il proporsi di una forma di assurdità (ἄτοπον, 170b14), che risulta piuttosto problematica da definire. L'assurdità viene fatta consistere nel pensare che ci siano da un lato le argomentazioni rivolte al nome e d'altro lato quelle rivolte al pensiero, senza però pensare anche che si identifichino (. . . ἀλλ' οὐ τοὺς αὐτοὺς, 170b15-16). Prescindendo dal significato intrinseco di questa distinzione, che Aristotele stesso spiegherà subito sotto (cfr. *infra*, 170b16-19 e nota relativa), e volendo osservare per ora il modo non perspicuo in cui la distinzione stessa viene presentata all'attenzione del lettore (si giudica assurdo il fatto di non identificare due cose distinte!), si può ritenere che qui Aristotele, con la sua consueta brevità, proponga una situazione in base alla quale in realtà porre la distinzione criticata costituisce un grave errore perché da essa consegue una conclusione che la contraddice - quella per cui ciò che è posto come distinto viene di fatto a identificarsi - e quindi la completa inefficacia della classificazione. Nel prosieguo del capitolo, infatti, Aristotele cercherà proprio di mettere in evidenza in modo articolato che questa conclusione, per cui è impossibile distinguere nel modo in cui distingue la tesi criticata, da quest'ultima deriva necessariamente. Ciò che è assurdo quindi è l'opporsi alla necessità logica con cui una conclusione deriva da una tesi posta, mentre è corretto dire che le argomentazioni distinte nel modo che Aristotele critica in realtà si identificano, proprio perché tale identificazione deriva dalla tesi posta, confutandola. Naturalmente, questa critica, nell'affermare che i due tipi di argomentazione di cui si parla in questo capitolo in realtà si

identificano, non afferma in generale l'indistinguibilità delle argomentazioni, ma solo l'impossibilità di distinguere in un certo modo. Nel valutare questa affermazione di Aristotele, infatti, non si può dimenticare che Aristotele stesso propone, e proprio come struttura portante dell'opera, una sua classificazione, da lui considerata valida in quanto esente, dato che è dimostrabile (cfr. *supra*, cap. 4, 165b27-28), dagli esiti contraddittori ai quali conduce quella di cui si occupa il capitolo che sta iniziando. E' notevole l'uso di λόγος (170b12): il termine è usato qui genericamente, senza specificazioni che lo determinino, e quindi il suo significato, che va di volta in volta precisato in base al contesto, deve, dato che è chiaro che si parla del λόγος sofistico ed eristico (cfr. *supra*, cap. 2, 165b7-8), essere inteso come formalmente equivalente a ἔλεγχος φαινόμενος. Cfr. ad es. Waitz, che, indicando l'oggetto del capitolo, usa indifferentemente *argumentatio* e *falsa refutatio*, analogamente rispetto ad Agostino Nifo, che usa altrettanto indifferentemente *oratio* e *paralogismus*, dato per equivalente (*sive*) a *sophisma*, ma anche Silvestro Mauro, che parla semplicemente di *ratiocinatio sophistica*. Va notato inoltre che qui Aristotele critica una tesi logica, perché tale è una classificazione dei λόγοι, e questa critica, per il modo in cui verrà svolta nel corso del capitolo, si propone come un elenco, tendente a mettere in evidenza la verità della contraddittoria della tesi sotto inchiesta. Aristotele quindi nei *Soph. el.* già usa - qui lo si vede abbastanza bene - lo strumento la cui natura, per mezzo dell'analisi delle sue contraffazioni, con i *Soph. el.* stessi sta cercando di chiarire in tutti i suoi aspetti, e cioè la confutazione, che viene usata qui non per colpire una tesi relativa ai pravgmata, come avviene nei discorsi che fanno da oggetto della ricerca logica (dei *Soph. el.* e non solo di essi) di Aristotele, ma una tesi relativa ai lovgoi, cioè una tesi del tipo di quelle che tale ricerca logica costituiscono, con uno spostamento di piani che Aristotele non si preoccupa affatto di evidenziare, ma che comunque è utile osservare, perché contribuisce indirettamente a farci comprendere che Aristotele stesso considera il passaggio del pensiero dalla funzione descrittiva della realtà esterna alla funzione riflessiva come del tutto naturale e non problematico. Si può osservare, infine, l'uso del termine διάνοια, che, per quanto riguarda i *Soph. el.*, risulta presente solo nell'ambito di questo capitolo e che Boezio, a cui si rifanno Egidio Romano e Agostino Nifo, traduce con *intellectus*, Pacius e Silvestro Mauro con *sententia*, Colli con *intenzione* e Bonghi, seguito dalla Nobile, con *pensiero*, secondo una prospettiva seguita anche da Owen, *reason*, e Forster, *thought*. Si è pensato di adottare quest'ultima soluzione, dato che l'ampio significato complessivo di διάνοια in base al contesto sembra potersi considerare limitatamente al suo settore indicante - anche se non sempre, come ricorda Bonitz, secondo una distinzione netta - tanto la *cogitandi actio* quanto la *cogitandi facultas*, ad entrambe le quali, cioè all'insieme che costituiscono, sembra conferita qui una funzione gnoseologica, quella del riferirsi direttamente a ciò che con un termine *si intende*, a prescindere da possibili problemi puramente linguistici come l'omonimia (per il proporsi di questo tema all'interno della logica di Aristotele, cfr. *De int.*, 1, 16a3-9), che il termine scelto da Colli (avvicinabile, forse, quanto alle sue motivazioni, al *sinn* scelto da Kirchmann, che però è migliore), potendo

obiettivamente essere inteso in tutta l'ampia estensione semantica concessagli dal nostro attuale linguaggio ordinario, sembra selezionare, rispetto a *pensiero*, in modo forse meno netto.

2) **170b16-19**. Aristotele nel luogo precedente, come s'è visto, ha semplicemente segnalato l'esistenza della classificazione alla cui analisi è dedicato il capitolo, manifestando immediatamente il suo dissenso e indicando il motivo di fondo che animerà tutte le obiezioni che le verranno mosse. Ora ne espone in modo sintetico il contenuto, cioè chiarisce il significato delle espressioni che nel luogo precedente ha semplicemente usato. Le argomentazioni rivolte al nome, πρὸς τοῦνομα, sembrano potersi identificare con le confutazioni apparenti che, fra quelle παρὰ τὴν λέξιν, Aristotele ha considerato fondate sui termini omonimi. Questa interpretazione non è troppo restrittiva: cfr. *infra*, 170b36-38. La caratterizzazione che ne propone Aristotele è breve ma chiara: il termine omonimo che compare a costituire la prima e poi la seconda domanda secondo due sensi diversi fa sì che chi risponde, constatando l'accettabilità di ciascuna delle domande, convalidi in realtà due proposizioni che parlano di cose diverse e che hanno in comune soltanto il nome e non i suoi diversi significati. E' per questo che l'argomentazione è πρὸς τοῦνομα: essa fa riferimento al nome, che è unico, e ignora (finge di ignorare) il modo in cui, nel suo assentire, chi risponde lo ha inteso, che è duplice, come realmente è il significato del nome. Per un esempio, a prescindere da quelli recati nel cap. 4, per i quali cfr. *supra*, 165b30-166a6, nell'ambito di questo capitolo cfr. *infra*, 171a9-11. Per quanto riguarda le argomentazioni πρὸς τὴν διάνοιαν, esse sembrano comprendere, a parere di chi le unifica secondo quest'unica categoria, tutte quelle argomentazioni che, nel loro proporsi, non si fondano su quell'equivocità dell'ὄνομα a cui, come s'è visto, è stata ridotta, come se essa sola ne fosse la base, tutta la complessità della classe delle confutazioni apparenti che Aristotele considera παρὰ τὴν λέξιν, e quindi, nell'assecondare la διάνοια, il pensiero, cioè, qui, il modo di intendere i significati dei termini proprio di colui che ha il ruolo di rispondere, devono prescindere dalle possibilità di fraintendimento semantico legate alla λέξις e quindi appellarsi, per creare l'apparenza, a qualche errore formale. Sembra possibile, pertanto, considerare le argomentazioni πρὸς τὴν διάνοιαν come la versione banale, perché impostata in modo metodologicamente erroneo, della classe aristotelica degli elenchi apparenti ἔξω τῆς λέξεως. Si può ritenere che questo errore metodologico secondo Aristotele consista proprio nell'appello alla διάνοια, cioè a una dimensione da intendersi, in definitiva, come prevalentemente psicologica, perché il riferimento a quel che c'è nella mente di chi risponde - anche se questo riferimento è proposto proprio nella convinzione, che Aristotele dimostrerà infondata, secondo la quale, a certe condizioni, si possa essere sicuri di ciò che è presente nella mente di chi adopera certi termini proprio perché essi non sono equivoci - si risolve di fatto in un fondarsi sull'individualità che, secondo Aristotele, già in linea di principio, rispetto

a quel che dev'essere una conoscenza che, come la teoria del λόγος, vuole proporsi come scientifica, è sbagliato (ma ciò qui viene lasciato implicito), rivelando ancor meglio tutte le sue difficoltà qualora, come avviene nel prosieguo del capitolo, lo si analizzi in modo serrato, mettendo in evidenza come questa fuga dal piano logico-linguistico, con ciò che essa implica, non consenta di fondare la classificazione criticata su basi che abbiano una qualche solidità. Cfr. a questo proposito *infra*, 170b26-30 e nota relativa.

3) **170b19-26.** Per quanto riguarda il testo, va notato che, con Ross, anche altri ritengono di dover dubitare della possibilità di inserire nel testo stesso il riferimento a Zenone di 170b23 (come Tricot, che lo considera addirittura *une glose manifeste*, evitando così di fornire spiegazioni), ma forse è possibile non ritenerne opportuna l'espunzione, considerando che la presenza di questo riferimento è un dato accolto senz'altro da Ps. Alex., dall'Anonimo e da Boezio, cioè dagli esponenti più antichi della tradizione del testo, e considerando inoltre che ci sono altri riferimenti alla filosofia eleatica (per Parmenide, cfr. cap. 33, 182b26; per Zenone, cfr. cap. 11, 172a9, cap. 24, 179b20, cap. 33, 182b26; per quanto riguarda infine Melisso, cfr. cap. 5, 167b13, cap. 6, 168b35, cap. 28, 181a27) che nessuno discute e che, d'altronde, sembrano testimoniare una tendenza di Aristotele a scegliere gli eleati come interlocutori ideali o elementi di confronto che non contribuisce certo a rendere inaccettabile la presenza di questo Ζήνων nel luogo di cui ci si sta occupando, tenendo conto anche, più intrinsecamente, dei concetti che hanno fornito lo spunto per la citazione, per nulla estranei alle tematiche eleatiche e quindi non tali da far ritenere incongruo un loro accostamento al nome di Zenone (cfr. comunque, con una prospettiva più ampia, Diels-Kranz, 29A14, ma anche Prantl, *Geschichte der Logik* cit. cit., I, p. 9). L'avvio, che qui viene dato, alla serie di considerazioni critiche proposte da Aristotele allo scopo di giustificare in modo articolato la tesi di fondo proposta in 170b14-16 sembra confermare quanto detto a conclusione della nota precedente, visto che questo primo passo consiste principalmente nel mettere in evidenza quanto sia problematico stabilire un nesso stabile fra la condizione psicologica individuale degli interlocutori - questo, come s'è detto, è ciò che sembra opportuno intendere per *διάνοια* in questo contesto - e l'oggettiva realtà semantica dei termini che essi stessi usano per il loro dialogo, con tutte le conseguenze che ne derivano. La situazione proposta da Aristotele, secondo la quale in una discussione un termine polivoco può essere erroneamente ritenuto univoco da entrambi gli interlocutori, non è affatto impossibile, e basta a mettere in evidenza l'insufficienza della classificazione sotto inchiesta, perché, in presenza di un modo di intendere i termini uguale e costante nei due interlocutori, dovremmo parlare di argomentazione rivolta al pensiero, però in questo caso c'è la presenza di un termine omonimo, recante di fatto più significati, e quindi bisognerebbe parlare di argomentazione rivolta al nome, perché sono proprio i termini omonimi che hanno fatto nascere in chi è criticato da Aristotele l'idea dell'argomentazione rivolta al nome, un'idea, però, che, proprio nella misura in cui viene opposta all'altra idea, quella delle argomentazioni rivolte al pensiero,

mostra che neanche uno dei nomi che ne hanno costituito lo spunto ne consente una sicura applicazione, visto che è proprio il riferimento alla *διάνοια*, secondo una possibilità che essa, considerata nella sua dimensione psicologica e storica, consente, a rendere inefficace l'appello all'effettiva realtà semantica del termine omonimo. Questo esito aporetico, evidenziando un aspetto particolare, conferma, avendone la stessa forma, la già richiamata tesi di fondo di 170b14-16. L'ultima parte del luogo, 170b25-26 reca un'ulteriore considerazione che Aristotele propone sul caso finora trattato: se anche, in presenza dei termini polivoci sopra considerati, qualcuno (*τις*, 170b25, che - come fa ad es. Pacius, che, fra l'altro, mostra di aver apprezzato l'esemplificare storicizzante di Aristotele: . . . *inter alios duos, qui censent haec vocabula multis modis accipi, ut inter duos Peripateticos*. . . - può intendersi come riferito a entrambi i membri di una qualche coppia di interlocutori) ritiene, secondo un'altra possibilità, opposta e analoga rispetto alla prima sopra considerata, che essi abbiano più significati, l'argomentazione dovrebbe essere rivolta al pensiero, mentre non può, neanche in questo caso, essere così, perché, ancora, se si ha un termine omonimo, essa, in base alla partizione sotto inchiesta, dovrebbe potersi intendere come un'argomentazione rivolta al nome. Si potrebbe considerare un'altra interpretazione, legata a un altro possibile modo di intendere il sopra citato *τις* di 170b25, che potrebbe indicare non un ampio *qualcuno* che coinvolge entrambi gli interlocutori, come finora s'è inteso, ma piuttosto *uno* dei due che il testo ha precedentemente proposto come una coppia omogenea di sostenitori dell'idea per cui l'essere e l'uno abbiano un solo significato: in questo caso, se uno solo, presumibilmente chi risponde, pensa giustamente che abbia più significati, l'argomentazione non sarà rivolta al pensiero, perché i due non pensano la stessa cosa. Quest'ultimo caso, però, non contraddice la partizione sotto esame, che infatti proprio in considerazione di situazioni di questo tipo prevede la possibilità di parlare di argomentazioni rivolte al nome, e quindi è forse più opportuno, data l'impostazione critica delle riflessioni di Aristotele, scegliere l'altro, che invece sembra metterla in difficoltà.

4) **170b26-30.** Dopo aver evidenziato l'erroneità della classificazione oggetto del capitolo mettendola alla prova per mezzo di un esempio costituito da un'argomentazione recante un termine omonimo, cioè servendosi di una di quelle argomentazioni che a suo avviso, con le loro caratteristiche, ne hanno suggerito la proposta (*πρῶτον μὲν γὰρ*. . . , 170b26), Aristotele, ampliando e approfondendo la sua critica, nota che una classificazione di questo tipo, incentrata sul riscontro della presenza o dell'assenza di un uguale modo di intendere il significato di uno o più termini da parte degli interlocutori, potrebbe proporsi anche a prescindere dalle argomentazioni caratterizzate da oggettivi problemi legati alla *λέξις*, naturalmente presentando le stesse difficoltà. E' rilevante la motivazione (*οὐ γὰρ ἐν τῷ λόγῳ ἐστὶ τὸ πρὸς τὴν διάνοιαν εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ τὸν ἀποκρινόμενον ἔχειν πῶς πρὸ τὰ δεδομένα*, 170b28-30), che indica l'istanza di fondo che sembra ispirare la critica di Aristotele, secondo la quale l'errore più importante della classificazione in questione, come

già in precedenza si è notato (cfr. nota n. 2), sarebbe proprio il riferimento alla *διάνοια*, la quale, qualora la si voglia considerare di per sé stessa, e quindi ipotizzando che non esistano i termini omonimi a suggerire la classificazione finora discussa, non può non essere messa in discussione proprio per quanto riguarda il valore che tale classificazione le attribuisce, visto che in questo modo risulterebbe chiaro che soltanto il riferimento ai termini omonimi può far pensare, erroneamente, che unicamente in presenza di essi ci possano essere equivoci e fraintendimenti, tanto che, se è possibile, come s'è visto sopra, che un termine omonimo sia inteso come un termine univoco, è possibile anche che si attribuiscono più significati a un termine univoco, il quale può essere inteso in questo modo dalla *διάνοια* di uno degli interlocutori. Non è affatto vero, quindi, che un'argomentazione che non abbia termini omonimi sia necessariamente un'argomentazione che, in quanto rivolta alla *διάνοια*, si svolge in presenza di un identico modo di intendere i termini da parte dei due interlocutori. Con il riferimento alla *διάνοια*, pertanto, secondo Aristotele, si cessa di fare un'autentica analisi logica, cioè oggettiva (ἐν τῷ λόγῳ. . .), e quindi si rinuncia alla possibilità di stabilire delle autentiche regole, delle quali invece a suo avviso questa materia non può essere priva. Infatti, la *διάνοια* costituisce la dimensione soggettiva, cioè l'intendere in un modo o nell'altro, che caratterizza il singolo individuo partecipante alla discussione e quindi la sua particolare, imprevedibile condizione (il suo già ricordato ἔχειν πῶς πρὸς τὰ δεδομένα). Ma allora, posto quanto detto finora, si cade in una difficoltà già prevista da Aristotele in 170b14-16, che al suo riguardo si esprime, come già si è notato, usando il termine ἄτοπον, che, cercando di cogliere l'aspetto formale del significato del luogo a cui si riferisce la presente nota, trova una sua piena giustificazione. Posto infatti che ci si trovi in presenza di un'argomentazione recante al suo interno un termine non omonimo e che, come può benissimo accadere, i due interlocutori, in base alla loro *διάνοια*, non intendano tale termine nello stesso modo, l'argomentazione in questione sarà rivolta al pensiero, perché il termine non è omonimo, ma al tempo stesso non sarà rivolta al pensiero, perché non c'è intesa sui significati e, d'altro canto, proprio perché non c'è intesa sui significati, potrebbe essere rivolta al nome, ma non può esserlo, perché il termine non è omonimo. Comunque si voglia guardare la situazione, quindi, ci si trova ad avere a che fare con una contraddizione, che è, appunto, la più rigorosa dimensione formale di quell'assurdità a cui Aristotele si riferisce con il sopra ricordato uso di ἄτοπον, sul quale sembra opportuno fermare l'attenzione, perché la sua presenza è abbastanza ricorrente in questo capitolo (cfr. *infra*, 171a1, 171a29), che, anche con l'uso che vi si trova da parte di Aristotele di questo aggettivo così rilevante, dimostra qual è il vero senso della critica recata al suo interno, il cui autentico obiettivo risulta essere l'evidenziazione dell'insensatezza della classificazione discussa, contribuendo, insieme alla prova sillogistica di cap. 4, 165b28, a dare l'impressione che Aristotele tenda a dare alla sua analisi logica il massimo del rigore, proponendola non solo come dimostrabile ma anche, persino nel suo aspetto forse più semplice, quello della classificazione, come priva di alternative logicamente accettabili.

5) **170b30-35.** Se utilizzare il riferimento alla *diavnoia* non è possibile, dato che si tratta di un fattore soggettivo che può rendersi indipendente dalla struttura oggettiva dell'argomentazione, in maniera tale che, servendosi di questo riferimento, può risultare impossibile classificare in modo univoco la stessa struttura argomentativa, allora, mantenendo fede alla classificazione criticata bisognerebbe pensare che tutte le argomentazioni sono *πρὸς τοῦνομα*. Ma allora, se ci si trova in presenza di un'argomentazione che non sfrutta per concludere un equivoco terminologico, non si potrà dire né che è *πρὸς τοῦνομα* (tale non può essere se non c'è l'equivoco terminologico) né che è *πρὸς τὴν διάνοιαν* (s'è detto sopra dell'impossibilità di usare questo canone di classificazione). Ma allora questo caso esula dalla classificazione proposta, che si pretendeva però esaustiva (*οἱ δὲ φασὶ πάντας κτλ.*, 170b33-34): tale classificazione dunque risulta, su questa base, insostenibile.

6) **170b35-40.** La classificazione di cui s'è trattato finora secondo Aristotele risulta carente anche in considerazione del fatto che quelle che essa indica come argomentazioni *πρὸς τοῦνομα* sono solo una parte di quelle che Aristotele stesso ha definito argomentazioni *παρὰ τὴν λέξιν* (cfr. *supra*, cap. 4), che possono essere distinte, descritte e raggruppate solo rinunciando al punto di vista, non esplicativo, costituito dal riferimento al modo di intendere e osservando, invece, le ragioni del loro concludere apparente insite nella loro struttura oggettiva, come fa, appunto, Aristotele nell'ambito del cap. 4, a cui sembra alludere come termine di confronto la considerazione che conclude il luogo a cui si riferisce la presente nota. Non ci si deve dunque fermare al fatto che vi sono termini equivoci che possono permettere un modo di intenderli diverso in chi domanda e in chi risponde, ma bisogna evidenziare tutte le strutture linguistiche oggettivamente date che consentono tutti i possibili errori, che trovano, per il loro peculiare e ben distinguibile manifestarsi, la loro causa adeguata nelle strutture linguistiche stesse, la cui conoscenza soltanto permette di prevederne la possibilità di proporsi e di distinguerne i vari tipi, che non si riducono, come s'è visto nel cap. 4, al solo caso, previsto dal concetto di argomentazione *πρὸς τοῦνομα*, costituito dalla capacità di un termine equivoco di generare la possibilità di intenderlo in modi diversi.

7) **171a1-7.** Aristotele ripropone qui da un punto di vista diverso, e in forma più sintetica, le considerazioni che ha già svolto analiticamente nell'ambito del cap. 6 (cfr. in particolare 168a17-20), con l'intento di valorizzarle sulla base del confronto con le insufficienze della posizione che ha finora criticato. Secondo Aristotele, dunque, è assurdo parlare dell'elenco, e quindi dell'elenco apparente, senza tener conto di che cosa sia il sillogismo, dato che l'elenco è definito come un particolare tipo di sillogismo, quello che argomenta una contraddizione. La definizione completa e articolata dell'elenco (cfr. cap. 5, 167a21-27) non fa che svolgere questo concetto, insistendo sul fatto che ci dev'essere il conseguire necessario della conclusione dalle premesse e che si devono verificare tutte le

condizioni che consentono di dire che la conclusione dell'elenco costituisce un'autentica contraddizione rispetto alla tesi da confutare. Per saper distinguere un elenco apparente da un elenco reale bisogna dunque conoscere il συλλογισμός allo scopo di essere in grado di accertare la sua presenza nell'elenco, e cioè che in essa vi sia il conseguire necessario della conclusione dalle premesse, e inoltre bisogna conoscere, per poterne rilevare la presenza, tutte quelle condizioni che rendono autentica una ἀντίφασις. Da ciò si desume che un elenco potrà essere apparente o perché non c'è συλλογισμός (cfr. *supra*, cap. 6, 168a21, πρῶτον μὲν εἰ ἀσυλλόγιστοι), o perché non c'è veramente ἀντίφασις, cioè perché la conclusione dell'elenco non è veramente la contraddittoria della tesi in questione (cfr. *supra*, cap. 6, 168a23, ἔπειτα καὶ κατὰ τὰ μέρη τοῦ διορισμοῦ), o per entrambi questi motivi. I modi in cui si attuano queste possibilità sono stati trattati analiticamente da Aristotele nel cap. 6 (che a sua volta costituisce una riconsiderazione dei capp. 4 e 5): qui Aristotele stesso li riprende sinteticamente servendosi degli esempi ai quali sono relative le note nn. 8, 9, 10, che seguono

8) **171a7-9.** Per una possibile interpretazione di questo esempio, cfr. *supra*, cap. 4, nota n. 12.

9) **171a9.** Questo esempio dovrebbe illustrare il caso di un'argomentazione in cui non c'è né συλλογισμός autentico né autentica ἀντίφασις. Va tenuto presente che l'esempio in questione viene utilizzato da Aristotele anche successivamente, all'interno del cap. 22 (cfr. *infra*, 178a36-b7), ma in questo contesto esso viene esplicitato, mentre nel luogo a cui ci si sta riferendo con la presente nota c'è soltanto un cenno. E' possibile pertanto usare questo riferimento per l'interpretazione, anche se l'esito di tale operazione presenta comunque alcuni problemi. L'argomentazione recata in cap. 22, 178a36-b7 sembra avere questo andamento: *qualcuno può dare ciò che non ha?* Segue risposta negativa, con cui si qualifica la tesi sostenuta da chi risponde (*qualcuno non può dare ciò che non ha*); *qualcuno che non ha soltanto un dado può dare un dado?* Segue risposta affermativa; *dunque qualcuno può dare ciò che non ha.* Come si può notare, qui non c'è συλλογισμός perché la conclusione, che si riferisce a *ciò* che qualcuno ha, viene dedotta sulla base di una premessa che si riferisce al *modo* in cui qualcuno ha, caratterizzato dalla relazione (πρός τι, cfr. *Cat.*, 7) in cui una delle cose che egli possiede sta con le altre. Si ha però ἀντίφασις, perché la conclusione dell'argomentazione è effettivamente contraddittoria nei confronti della tesi di chi risponde. Si può notare che questo esempio può essere utilizzato anche in una seconda maniera: *qualcuno può dare ciò che non ha?* Segue risposta negativa; *qualcuno che non ha soltanto un dado può dare un dado?* Segue risposta affermativa; *dunque qualcuno può dare diversamente da come ha.* In questo caso vediamo che non c'è ἀντίφασις, perché la conclusione non indica in realtà il *che cosa*, come la tesi di chi risponde, ma il *come*, e infatti, poiché al *come* allude anche la premessa con risposta affermativa, qui, differentemente rispetto al primo esempio, c'è συλλογισμός. Dunque, stando all'esplicitazione che di questo esempio è stata fatta da

Aristotele in cap. 22, 178a36-b7, sembra che al massimo si possa dire che l'esempio in questione permetta due utilizzazioni, delle quali l'una, documentata nel luogo ora citato del cap. 22, si caratterizza per la mancanza di συλλογισμός, mentre l'altra, solo teoricamente possibile, si caratterizza per la mancanza di ἀντίφασις, ma non risulta che questo esempio si possa utilizzare per illustrare un'argomentazione che presenti insieme queste carenze.

10) **171a9-11.** Questo esempio illustra il caso in cui l'elenco non è valido perché, pur ottenendo una conclusione che costituisce effettivamente l'ἀντίφασις della tesi sostenuta dall'interlocutore, in essa vi è solo apparentemente συλλογισμός. Si può ricostruire l'argomentazione nel seguente modo: *ogni κύκλος (cerchio) è una figura ; i poemi di Omero sono un κύκλος (ciclo); i poemi di Omero sono una figura.* Supponendo che la tesi dell'interlocutore sia *i poemi di Omero non sono una figura*, qui abbiamo ἀντίφασις, ma non συλλογισμός, perché il termine medio su cui si fa leva per concludere (κύκλος) è omonimo e nella premessa maggiore ha un significato, mentre nella minore ne ha un altro. Per quanto riguarda questo esempio, cfr. anche *An. post.*, I, 12, 77b27-33.

11) **171a11.** Conclusione delle considerazioni svolte a partire da 171a1. Se non vi è causa di apparenza né nel συλλογισμός né nell'ἀντίφασις, è chiaro che l'elenco è autentico, cioè risponde realmente alla nozione completa che ne è stata proosta in cap. 5, 167a21-27. Cfr. *supra*, nota n. 7 .

12) **171a12-16.** Stando alla suddivisione criticata da Aristotele non è possibile classificare in modo univoco neanche le argomentazioni facenti parte delle scienze matematiche. La causa è sempre l'indebito riferimento all'interiorità pensata come fondamentale elemento discriminante per classificare le argomentazioni. Infatti, nel caso in cui chi risponde non intenda il triangolo come la figura nella quale la somma degli angoli interni è uguale a due angoli retti, si avrebbe un'argomentazione matematica πρὸς τοῦνομα, poiché i due partecipanti alla discussione sono d'accordo sul nome ma non su ciò che con esso si intende, e da ciò deriva che non è possibile classificare in modo univoco come πρὸς τὴν διάνοιαν neppure le argomentazioni appartenenti alle scienze matematiche, che dell'argomentazione πρὸς τὴν διάνοιαν dovrebbero costituire il paradigma.

13) **171a17-23.** Mentre nel luogo precedente Aristotele propone il caso di un'argomentazione che dovrebbe essere πρὸς τὴν διάνοιαν e invece risulta πρὸς τοῦνομα, in questo luogo viene proposto il caso di un'argomentazione che dovrebbe essere, sempre secondo la classificazione che Aristotele critica, πρὸς τοῦνομα, data la presenza di una molteplicità di significato, e invece risulta πρὸς τὴν διάνοιαν. Infatti, se chi risponde non conosce né suppone l'esistenza oggettiva nella proposizione dell'omonimia o dell'ambiguità (è a quest'ultimo caso che in realtà si riferisce l'esempio di Aristotele: cfr. *supra*, cap. 4, 166a12-

14 e nota relativa) e chi interroga conclude sulla base del modo di intendere che il suo interlocutore ha manifestato rispondendo, questa argomentazione sarà πρὸς τὴν διάνοιαν. E' ancora il riferimento all'interiorità su cui si fonda la partizione criticata da Aristotele che impedisce una classificazione univoca: questa obiezione infatti mostra il caso di un'argomentazione che, proprio in base a tale partizione, dovrebbe essere detta πρὸς τοῦνομα ma può essere considerata πρὸς τὴν διάνοιαν.

14) **171a23-27.** Aristotele ribadisce conclusivamente il suo punto di vista: non è possibile fondare una bipartizione delle argomentazioni sulla distinzione fra argomentazioni πρὸς τοῦνομα e argomentazioni πρὸς τὴν διάνοιαν, perché il riferimento alla διάνοια, al pensiero, non è collegabile rigorosamente alla struttura oggettiva delle proposizioni e pertanto, come s'è visto dalle varie obiezioni, non è in grado di costituire un genere di argomentazioni autenticamente distinto da quelle πρὸς τοῦνομα e, inoltre, queste ultime sono determinate chiaramente solo prescindendo dal fuorviante confronto con quelle proposte come πρὸς τὴν διάνοιαν, per mezzo della considerazione della struttura oggettiva sia delle proposizioni sia delle argomentazioni, che permette di vedere che esse sono solo una parte delle argomentazioni παρὰ τὴν λέξιν, che a loro volta si dividono il campo con quelle ἕξω τῆς λέξεως.

15) **171a28-b2.** Per quanto riguarda i λόγοι διδασκαλικοί, cfr. *supra*, cap. 2, 165b1-3 e nota relativa. La pretesa criticata qui da Aristotele è fuori luogo, e quindi erronea, perché, pur ammettendo l'esistenza dei λόγοι διαλεκτικοί, con l'obbligo che per essi prevede ne annulla la specificità parificandoli di fatto ai λόγοι διδασκαλικοί, denunciando così il suo carattere improprio. In 171a34 si è preferito discostarsi da Ross, che legge ἐν τοῖς διπλοῖς, e leggere invece ἐν τοῖς μὴ διποῖς, come Strache-Wallies. Di questo avviso anche Ps. Alex., Pacius, Waitz, Tricot e Colli: in effetti gli esempi addotti da Aristotele non sembrano illustrare casi di ambivalenza. Da notare che διπλοῦς (171a34) può essere fatto coincidere, quanto al suo significato, con διττόν, per il quale cfr. *supra*, cap. 4, nota n. 6: nella traduzione si è usato *ambivalente* per far rilevare al lettore la comparsa di un termine diverso da διττόν, anche se non sembra esserci alcuna sostanziale variazione di significato.

1) **171b3-12.** Qui Aristotele comincia a riprendere in considerazione, con l'intento abbastanza chiaro di approfondirla e ampliarla, la tematica alla quale ha dedicato l'avvio del cap. 8 (cfr. *supra*, 169b18-29). Lo si desume dal riferimento, presente qui come nel cap. 8, alla peirastica come elemento di confronto utile allo scopo di precisare, per contrasto, il concetto di sofistica (171b4, 9) nonché dalla puntualizzazione di 171b11-12, la cui terminologia (κατὰ τὴν ἐκάστου μέθοδον, κατὰ τὴν τέχνην) richiama il problema dell'attinenza all'oggetto, cioè a quel πρᾶγμα (cfr. *supra*, cap. 8, 169b23 e nota relativa) che costituisce ciò che fonda l'autonomia di una scienza, che consiste nel proporre dimostrazioni che derivino direttamente dai principi propri relativi al suo oggetto. Un elemento nuovo di particolare rilievo è costituito dal fatto che, dopo aver ribadito che la peirastica è una parte della dialettica (cfr. 171b3-6 e *supra*, cap. 8, 169b25) perché procede in base a domande e risposte distinguendosi in tal modo dalla scienza dimostrativa (cfr. a questo proposito *supra*, cap. 2, 165b1-3), Aristotele mette in evidenza che chi fa peirastica, cioè dialettica, usa principi comuni, e li usa a buon diritto, svolgendo un'attività che è dotata di valore conoscitivo, mentre il sofista, che va paragonato per contrasto al dialettico, nel suo usare i principi comuni nel gioco delle domande rivolte al suo interlocutore, introduce l'apparenza, togliendo valore conoscitivo al suo agire. Sembra abbastanza chiaro che l'elemento su cui è opportuno concentrare in modo particolare l'attenzione sia costituito dai principi comuni (τὰ κοινά, 171b6), dei quali Aristotele dice che garantiscono la validità dell'argomentare del dialettico pur non identificandosi con quei principi propri che fondano il senso del dimostrare dello scienziato, e quindi è opportuno determinare in che cosa consiste il valore conoscitivo dell'attività del dialettico, un valore che, dice Aristotele, sussiste realmente, perché a non avere valore conoscitivo è l'apparenza, che è sofistica, di ciò che fa il dialettico, e va anche compreso qual è in concreto il modo in cui il sofista fa apparentemente (φαινομένως ποιεῖν, 171b7) ciò che il dialettico fa correttamente. Si può dire innanzitutto che i principi comuni sono quei principi di carattere eminentemente formale che, proprio in base a questa loro caratteristica, possono riguardare o tutte le scienze o un certo numero di esse. Ad esempio, *se da uguali si tolgono uguali restano uguali* è un principio comune (cfr. ad es. *An. post.*, I, 10, 76a41, nonché, per la presenza di ἴσον qui nei *Soph. el.*, *supra*, cap. 6, 168b35-169a3), perché esso fissa una relazione quantitativa che costituisce una forma che qualsiasi scienza che abbia a che fare con la quantità deve rispettare, dalla geometria alla musica alla strategia, a prescindere dalle caratteristiche dei legami che possono collegarle, non appartenendo esclusivamente ad alcuna di esse ma risultando normativo, e inderogabilmente, per tutte. Aristotele ci dice (cfr. *An. post.* I 9) che il loro uso è indebito per la dimostrazione, che richiede principi propri e non si articola in forma di discussione, mentre è strutturale nella dialettica, con la quale si discute ma non si dimostra. Sappiamo però anche che chi fa peirastica, che è un aspetto della dialettica, nel saggiare chi pretende di avere scienza usa principi che chi dice di avere scienza non può ignorare, anche se chi li conosce può non avere scienza (cfr. *infra*, 172a23-27, ma anche *supra*, cap. 2, 165b4-7). E' chiaro che si tratta dei

principi comuni: se si trattasse dei principi propri, non si potrebbe dire che chi li conosce non conosce anche la scienza, e poi chi fa peirastica è un dialettico, e il dialettico usa principi comuni, perché sono quelli che conosce, e gli possono bastare, perché, se ben si osserva, il dialettico *si fa dire*, proprio per mezzo del dialogo, che è costitutivo del suo agire, ciò che non sa, tenendo conto che non sta a lui fornire la garanzia della verità delle premesse ottenute con le domande, che sono infatti tutte a carico dell'interlocutore che gli dà le risposte. Dunque questi principi hanno una funzione conoscitiva, e tale funzione è fatta valere dal dialettico attraverso la discussione. Non potendo esplicitarsi nella forma della dimostrazione, questa funzione conoscitiva può costituirsi come funzione di controllo: con i principi comuni non si può dimostrare, perché ci vogliono i principi propri, ma una qualsiasi proposizione facente parte di una qualsiasi scienza non può essere vera se contrasta con uno di questi principi. Il tutto si svolge - questo va tenuto ben presente - nel contesto di una discussione: ad essere esaminato è chi si assume l'onere di sostenere una certa tesi, facente parte di una certa scienza a vario titolo, potendone quindi essere tanto un principio primo quanto una qualsiasi proposizione. Il principio primo, come ci insegnano gli *An. post.* (cfr. ad es. I, 9, 76a16-25), non è dimostrabile, mentre la proposizione che, facendo parte di una scienza, non ne è principio primo, dev'essere dimostrabile, anzi, se sussiste scienza, ed essa ne fa parte, dispone senz'altro di una sua dimostrazione: questa situazione va rammentata, proprio perché questi due tipi di proposizione, in realtà, di fronte all'esame peirastico sembrano non differenziarsi sostanzialmente, perché, comunque, da una discussione dialettica non esce mai una dimostrazione, altrimenti la specificità stessa della dialettica verrebbe meno. Accade infatti che colui che pretende di sapere, se sa veramente, sceglie di difendere una proposizione vera, se invece non sa veramente, sceglie di difenderne una falsa: applicando dialetticamente i principi comuni, accade che nel primo caso la proposizione viene confermata, e mai dimostrata, anche se essa, se non è un principio primo della scienza in questione, ha una sua dimostrazione, che colui che l'ha difesa, se veramente sa, conosce, ma che non ha niente a che fare con la discussione svoltasi perché essa si è attuata per mezzo dei principi comuni; nel secondo caso invece la proposizione non viene confermata, perché non può esserlo, dato che è falsa ed è esaminata correttamente per mezzo di principi comuni veri. Ciò significa che l'interlocutore che pretende di sapere e non sa lo si identifica solo alla fine della discussione, e solo sulla base della natura intrinseca della proposizione che ha scelto di difendere, e risulta inoltre che il dialettico che fa peirastica può compiere questa operazione in presenza di pretese relative a qualsiasi scienza, perché usa principi comuni i quali, proprio nella misura in cui, in quanto comuni, non gli consentono di dimostrare, gli danno però la possibilità di rivolgersi a qualsiasi proposizione. Quanto detto ora è ciò che identifica il dialettico rispetto al cultore della singola scienza: il dialettico non dimostra mai, ma svolge un'azione ugualmente rigorosa rispetto a quella dello scienziato, perché i principi che usa non sono meno veri e perché, se lo scienziato dimostra in base ai principi primi illustrando rigorosamente tutte le manifestazioni della natura essenziale di un oggetto, il dialettico, discutendo in base ai

principi comuni, segnala, esaminando chi si propone come possessore di scienza, i modi in cui si collegano unitariamente fra loro tutte le diverse manifestazioni della verità. Dopo un esame peirastico con esito negativo, dunque, nello stesso tempo ci si rende conto che l'interlocutore pretendeva di sapere senza sapere realmente e si vede come la proposizione che sosteneva contraddicesse i principi comuni, mentre l'elenco operato dal cultore di scienza poteva consistere solo nella dimostrazione della verità della proposizione contraddittoria rispetto a quella sostenuta dall'interlocutore (cfr. da questo punto di vista *supra*, cap. 9, 170a23-26), e quindi il cultore della scienza in questione ha un metodo solamente per confutare chi pretende di conoscere la sua scienza, mentre il dialettico ha un metodo unitario per esaminare chiunque, in relazione a qualsiasi scienza, e anche in generale, pretenda di sapere. Da questo punto di vista quindi il dialettico sembra poter inseguire il sofista nel suo stesso campo: quest'ultimo infatti, disponendo di un metodo unitario fatto di inganni, può mettere in difficoltà chiunque, anche gli scienziati stessi, creando l'apparenza dell'elenco (cfr. *supra*, cap. 8, 169b27-29), mentre il dialettico, usando correttamente dei principi comuni, può smascherare chiunque si proponga con l'apparenza del sapiente senza esserlo davvero. A questo punto si profila con una certa chiarezza l'ipotesi per cui l'interlocutore più frequente del dialettico che fa peirastica possa essere proprio il sofista, che cade senza difficoltà sotto la categoria delle persone che pretendono di sapere ma non sanno, anche se Aristotele non ce lo dice esplicitamente nel luogo di cui ci stiamo occupando, nonostante ci abbia presentato il sofista sotto questa veste proprio all'inizio dell'opera. Si è fatto cenno sopra ai principi comuni di cui Aristotele parla negli *An. post.* ma, visto che dei principi comuni si serve il dialettico quanto detto non può non valere anche per tutti quei principi comuni che troviamo in forma di regole logiche a fondamento dei luoghi comuni recati in gran numero nei libri centrali dei *Topici*, e infatti, come una qualsiasi proposizione di una qualsiasi scienza che abbia a che fare con la quantità non può essere in contrasto col principio comune richiamato sopra in funzione di esempio, così, continuando ad esemplificare, anche una qualsiasi definizione facente parte di una qualsiasi scienza, o di un qualsiasi discorso che aspiri alla verità (cfr. *De int.* 4, 17a2-4), non può avere una forma diversa da quella prevista in *Top.* VI, ed esposta per mezzo di tutti i luoghi in esso recati, i quali hanno una funzione tale per cui, se l'applicazione di uno solo di essi ha esito negativo, si può dire che la tesi oggetto della discussione è falsa, mentre, se anche tutti vengono applicati con esito positivo, non si può dire che la tesi sia *dimostrata*, perché questo controllo formale tramite principi comuni non può mai sostituire la dimostrazione, che può proporsi solo per mezzo di principi propri, come sopra s'è già notato. Il sofista fa apparentemente ciò che il dialettico fa realmente: è ciò che Aristotele dice in 171b7. Non si può escludere che questa affermazione abbia in primo luogo un senso generale, che comprende le varie forme di apparenza sofistica che sono state finora definite, e cioè l'apparenza relativa al συλλογισμός, quella relativa ἀλλαντίφασις (capp. 4-7, nonché cap. 10, 171a1-11) e quella relativa all'essere attinente al πρᾶγμα di cui parla l'avvio (169b18-29) del già richiamato cap. 8, e Aristotele precisa che la sofisticità di queste

forme è tale anche nel caso in cui le argomentazioni che vi si riconducono abbiano una conclusione vera (κὰν ἀληθὲς τὸ συμπέρασμα ἦ, 171b10, affermazione, questa, che sembra concordare con un'altra di *An. post.* I 9, 76a4-6 e segg., secondo la quale per mezzo dei principi comuni si può anche arrivare a una conclusione vera, ma questa conoscenza, in quanto non dedotta dalla vera causa, che può essere solo dell'oggetto in quanto tale, è accidentale, κατὰ συμβεβηκός, espressione, questa, molto significativa nella misura in cui, se si considera *An. post.* I, 2, 71b9-10, essa, quando si riferisca a una conoscenza ottenuta in modo improprio e quindi in definitiva illusoria, designa qualcosa di equivalente a un σοφιστικὸς τρόπος che, compromettendo il metodo, compromette, rendendolo apparente, anche il sapere). Aristotele mostra qui un maggiore interesse (171b11-12) per l'ultima forma (per alcune riflessioni che fanno riferimento all'uso che viene fatto qui del concetto di παραλογισμός, cfr. *supra*, cap. 1, nota n. 1), ma prima di concentrare l'attenzione su quest'ultimo aspetto è bene proporre delle osservazioni di carattere generale. Il problema è quello di comprendere in che cosa consiste il *considerare i principi comuni* φαινομένως (171b7). In questo senso, per prima cosa, e proprio in funzione di fondamento per l'aspetto generale della questione, è bene prendere in considerazione ciò che Aristotele stesso ci dice *supra*, nel cap. 2, nel cui ambito, in 165b7-8, si trova la definizione dei λόγοι ἐριστικοί (a proposito dell'equivalenza, per quanto riguarda l'aspetto intrinsecamente logico, fra ἐριστικός e σοφιστικός, cfr. la nota relativa al luogo citato), che è tutta incentrata sul concetto di ἐνδοξον φαινόμενον, al quale, tenendo conto di tutte le sue articolazioni interne (per le quali cfr. la già citata nota n. 5 a cap. 2, 165b7-8), vanno riportati, quindi, i principi comuni nel loro uso sofistico, visto che il sofista non può che servirsi di principi comuni (altrimenti sarebbe un cultore di scienza, a cui, in quanto tale, può anche capitare, se sbaglia, di usare premesse erranee, ma mai di usare premesse che non siano attinenti all'oggetto della sua scienza, perché in questo caso il suo errore non sarebbe un errore *da scienziato*) e visto anche che, d'altro canto, se è un sofista, la sua argomentazione deve in linea di massima cadere sotto la definizione dei λόγοι ἐριστικοί sopra ricordata. Veniamo però, più in particolare, all'ultimo caso considerato da Aristotele, quello a cui si riferisce la precisazione di 171b11-12, che non contraddice la definizione delle possibilità di attuazione delle argomentazioni sofistiche di cap. 2, ma vi si aggiunge: già dal cap. 8 (cfr. 169b20-27 e nota relativa) sappiamo che il solo fatto di non attenersi all'oggetto è secondo Aristotele da considerarsi sofistico, così come sappiamo che il non attenersi all'oggetto si realizza usando i principi comuni anziché i principi propri. Dunque, può anche non esserci alcunché di apparente nel principio comune usato dal sofista (si tenga presente che il sofista può servirsi per argomentare apparentemente anche di ἐνδοξα non apparenti, come si fa presente nella già citata nota a 165b7-8, nella quale si fa riferimento a *Top.*, I, 1, 100b23-25, luogo nel quale è recata una definizione dei λόγοι ἐριστικοί più articolata di quella di cap. 2, 167b7-8 ma ugualmente utile come punto di riferimento), o nel procedere sillogistico che su di esso si fonda, perché è sofistico *il solo fatto di usarlo*, e quindi quest'uso non può identificarsi con

l'uso, di cui s'è parlato sopra, che ne fa il dialettico, che è un uso legittimo. Pertanto, visto che l'ambito di riferimento è la scienza (cfr. i già citati μέθοδος e τέχνη, che lo attestano, ma anche, a ulteriore conferma, per la presenza di ἐπιστήμη per indicare ciò che l'interlocutore di chi fa peirastica pretende di possedere, *supra*, cap. 2, 165b6), e dovendosi escludere l'uso correttamente dialettico, è possibile ritenere che l'uso sofisticato dei principi comuni consista nella pretesa di adoperare tali principi come premesse di argomentazioni che, mantenendo comunque la struttura dialogica, irrinunciabile per il sofista, mirano a proporsi, naturalmente, dato che si tratta comunque di sofistica, in termini di apparenza, come dimostrazioni, e quindi come dimostrazioni di ipotesi facenti parte di qualche ambito scientifico per le quali non ci siano ancora altre dimostrazioni, oppure come dimostrazioni che si pongono in concorrenza con altre, universalmente ritenute dubbie (cfr. *infra*, in 171b12-18 e 172a2-7, il confronto sul τετραγωνισμός fra Ippocrate, Antifonte e Brisone), oppure come attacchi a chi si propone come cultore di scienza, il quale, nel discutere con un sofista, pur disponendo effettivamente di un vero sapere, può essere messo in difficoltà. Infatti, dovendo rispondere *sì* o *no*, come usualmente - cfr. ad es. *infra*, cap. 17, 175b7-10 - è richiesto dai sofisti nel corso delle discussioni da loro condotte, se il principio comune proposto all'assenso è vero, ed è effettivamente questo il caso che stiamo considerando, l'ἐπιστήμων che dialoga col sofista può rendersi conto che rispondendo affermativamente dice la verità però consente un avvio improprio dell'argomentazione, che infatti non risulta in questo modo attinente all'oggetto, ma rispondendo negativamente dichiarerebbe, andando così contro il suo *status*, il falso. Ciò contribuisce a spiegare l'uso di ἐμποδίζειν in relazione a circostanze di questo tipo, già riscontrato *supra*, nell'ambito del cap. 8, in 169b29: si può ritenere infatti che lo scienziato, obbedendo alle regole del dialogo, si veda posto nella condizione di non riuscire a impedire che il sofista si serva in realtà di lui per creare l'apparenza del suo sapere, la quale risulta a un pubblico inesperto molto più convincente (si rammenti che gli ascoltatori sono una presenza costante, e per il sofista condizionante, per questo tipo di discussioni) proprio perché a dare le risposte affermative al sofista è stato proprio uno scienziato il quale dunque, involontariamente, e paradossalmente, si trova a dare un contributo o alla costruzione o alla conferma della fama di sapienza enciclopedica che il sofista vuole acquisire o mantenere (cfr. *infra*, 171b25-29). In una situazione di questo tipo, cioè, il sofista, con un uso accorto dei principi comuni, sembra poter trasformare il momento di massimo pericolo per lui, e cioè il confronto con un vero ἐπιστήμων, in un'occasione per confermare la sua fama, usando colui che avrebbe dovuto smascherarlo (cfr. ancora, per questo aspetto, le considerazioni che Aristotele svolge *infra* in 171b22-34, nel cui ambito è ben visibile, in 171b29, la presenza di una φαινομένη ἀπόδειξις che, osservata dal punto di vista appena proposto, trova, nel suo inusuale riferimento all'attività del sofista, una spiegazione plausibile). Va ribadita la differenza tra l'atteggiamento del dialettico che fa peirastica e quello del sofista nei confronti dell'uomo di scienza: il primo, sempre che il suo interlocutore sia davvero un uomo di scienza, ne conferma il sapere attraverso una discussione che non pretende mai di proporsi

come una dimostrazione, mentre il secondo se ne serve per far sembrare valida una dimostrazione che, nel suo fondarsi su principi comuni e quindi nella sua incapacità di indicare la vera causa, è in realtà soltanto apparente. Sul tema del rapporto fra scienza e dialettica in relazione anche a *Soph. el.* 11, cfr. fra gli altri, M. Zanatta, *Dialectique et science chez Aristote*, in Bastit M. et Follon J., *Logique et métaphysique dans l'Organon d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve, 2001, pp. 141-163.

2) **171b12-18.** In primo luogo si possono fare alcune osservazioni a proposito della traduzione di un vocabolo come $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ (171b12, 14), posto in relazione, sempre nell'ambito di questo capitolo, con un sostantivo affine, $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\varsigma$ (cfr. 171b37, 172a10, 172b2), e inoltre, in 172a1, con il verbo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\acute{\epsilon}\iota\nu$. Per questi termini non ci sono equivalenti diretti in italiano e probabilmente è per questo che si è pensato, da Bonghi alla Nobile a Colli (ma cfr. anche A. Zadro, Aristotele, *I Topici* cit., p. 313, nota n. 12, nella quale si riflette sullo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\acute{\omega}\nu$ presente in *Top.* I 1, 101a10), di ricorrere a espressioni composte, come *falsa figura*, *chi traccia false figure*, *tracciare false figure*. Però, ed è qui che sembra opportuno ora rivolgere l'attenzione, se dal contesto si può desumere con molta chiarezza che l'ambito a cui riferire questi termini, e i concetti che essi designano, è la geometria, e quindi che le figure di cui si tratta devono intendersi come figure geometriche, non si può dimenticare comunque che la figura geometrica normalmente è indicata da Aristotele e, naturalmente, non solo da Aristotele, ma in generale da tutta la geometria antica, col termine $\sigma\chi\eta\mu\alpha$: ciò avviene anche all'interno dei *Soph. el.*, e, a ben guardare, proprio in relazione alla figura geometrica che qui nel cap. 11, considerata dal punto di vista delle questioni sollevate dal problema della sua quadrabilità, svolge ruolo di esempio, e cioè il cerchio (cfr. *supra*, cap. 10, 171a9-11). Quindi, se Aristotele, nel fare una scelta lessicale che si riferisce all'ambito geometrico, evita qualsiasi connessione con $\sigma\chi\eta\mu\alpha$, non sembra opportuno adoperare in italiano *figura*, che è il termine che la tradizione italiana ha consolidato, per quanto riguarda la geometria, proprio nel ruolo di equivalente di $\sigma\chi\eta\mu\alpha$. Di ciò sembra essersi reso conto Kirchmann, il quale in relazione al sopra citato 171a9-11 adopera (cfr. p. 22) *gestalt* mentre qui, per tradurre il termine fondamentale tra quelli a cui ci stiamo riferendo, propone, forse in modo un po' sovrabbondante ma giusto nell'impostazione, *falschen Verzeichnungen* (cfr. p. 23). Valorizzando questo suggerimento e accogliendo, ma solo per l'intento di utilizzare un'unica parola capace di riprodurre nella sua unicità quella aristotelica, la soluzione proposta dalla Timpanaro Cardini, e cioè *pseudofigura* (cfr. *I Pitagorici*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1958, p. 41, dove si può notare, comunque, che la soluzione ora citata viene adottata nel commento a pie' di pagina, mentre nella traduzione si propone *figura fallace* e *figura errata*), risulta plausibile, con una soluzione tutto sommato meno audace di quella di Poste, che traslittera semplicemente in *pseudographema*, tradurre con *pseudografia*, che nello stesso tempo presenta il vantaggio di riprodurre $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ nella sua natura di termine unitario ed evita, in considerazione dei motivi esposti sopra, l'uso

del termine *figura*. Si è voluto fermare l'attenzione su questa scelta lessicale di Aristotele (si noti che, a voler prendere in considerazione tutto il *Corpus aristotelicum*, ci si può rendere conto che tanto $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ quanto $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\varsigma$ compaiono solo nei luoghi sopra citati di questo cap. 11 dei *Soph. el.*, mentre $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\acute{\epsilon}\iota\nu$ compare altrove, senza mostrare variazioni di significato, solo in tre luoghi dei *Topici*, e cioè, a prescindere dal già citato I 1, 101a10, in V 4, 132a33, VIII 1, 157a2, VIII 10, 160b35) nella convinzione che essa affondi le sue radici in un autentico problema concettuale, la cui peculiarità è testimoniata dalla scarsissimo numero di occorrenze, e la cui natura può essere analizzata forse nel modo migliore proprio partendo da un'osservazione attenta delle caratteristiche del caso specifico che Aristotele usa qui per esemplificare, e cioè la questione della quadratura del cerchio. Il dato che ci offre il testo è il seguente: gli $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ secondo Aristotele contribuiscono al proporsi di un chiaro esempio di un'erroneità che non può dirsi eristica nella misura in cui si attua $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \upsilon\pi\omicron\ \tau\eta\nu\ \tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta\nu$ (171b13), nel senso che il $\pi\alpha\rho\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ che è caratterizzato da tale erroneità è tale da avere premesse che stanno nell'ambito definito dai principi propri di una determinata *tevnh* (termine, questo, che anche qui, trattandosi di geometria, sembra doversi considerare, almeno dal punto di vista qui in questione, come dotato di un significato equivalente a quello di $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$), non avendo quindi come premesse dei principi comuni, e di conseguenza dando in modo abbastanza netto l'impressione di portarsi sotto la definizione di *Top.*, I 1, 101a5-17 (a proposito della quale cfr. le osservazioni proposte in precedenza con la nota n. 1 del cap. 1, ma anche quelle che si avrà modo di fare nel prosieguo della presente nota). L'esempio addotto qui da Aristotele di un'erroneità che, in quanto interna all'ambito autenticamente geometrico, non è mai eristica, è costituito soprattutto da un tentativo di quadratura del cerchio ($\tau\epsilon\tau\rho\alpha\gamma\omega\nu\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$, termine con cui si intende la dimostrazione dell'equivalenza tra l'area di una circonferenza e quella di una figura rettilinea), del quale Aristotele stesso qui dice soltanto che si attua per mezzo delle lunule ($\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\omega\nu\ \mu\eta\nu\acute{\iota}\sigma\kappa\omega\nu$, 171b15, dove per $\mu\eta\nu\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\varsigma$ si intende una figura piana racchiusa fra due archi di circonferenza aventi gli estremi in comune, la cui area in certi casi, come si avrà modo di osservare, può essere dimostrata equivalente a quella di una figura rettilinea), distinto da un altro $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$, a cui subito prima egli fa cenno, senza indicarne però in alcun modo la natura, e di cui dice soltanto che è $\tau\omicron\delta\ \text{I}\pi\pi\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ (171b15), cioè che è quello proposto da Ippocrate (sulla figura di Ippocrate di Chio, pitagorico, cfr. Diels-Kranz, 42). Come fa notare Untersteiner (cfr. A. Battagazzore, M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, La Nuova Italia, Firenze, 1962, p. 45), documentando la sua affermazione con un significativo riferimento ad Aristofane (Av. 1004-1005), la quadratura del cerchio può essere considerata un problema che nella tradizione culturale di cui Aristotele è consapevole interprete aveva assunto una rilevanza che andava al di là dei ben delineati confini della geometria e questo spiega storicamente tanto l'interesse dei sofisti nei suoi confronti quanto, in termini di stretta connessione, l'attenzione che Aristotele manifesta qui nei *Soph. el.* a proposito delle loro erronee soluzioni (cfr. i riferimenti a Brisone di 171b16 e di 172a4,

nonché quello ad Antifonte di 172a7). E' bene concentrare l'attenzione sul tentativo di quadratura διὰ τῶν μηνίσκων: esso viene introdotto proprio come elemento di confronto rispetto ai tentativi sofistici ed è tanto chiaro questo suo peculiare senso esemplificativo quanto sono invece problematiche sia la decisione relativa alla sua attribuzione sia la definizione della sua reale struttura. Infatti, valutando nella sua semplice natura grammaticale ἡ di 171b15, che è dotato normalmente di un valore disgiuntivo (ma cfr. anche Bonitz per quanto riguarda più in particolare l'*usus scribendi* aristotelico), non si può non notare che τὸ Ἴπποκράτους viene distinto da ὁ τετραγωνισμὸς ὁ διὰ τῶν μηνίσκων. Accettare questa prospettiva significa rendersi conto da un lato che il testo non ci dà indicazioni sulla natura dello ψευδογράφημα che Aristotele attribuisce a Ippocrate e, d'altro lato, che, in base al testo, sembra ragionevole pensare che Aristotele non consideri Ippocrate l'autore della quadratura del cerchio per mezzo delle lunule, senza peraltro attribuirgli esplicitamente a qualcun altro né qui né altrove, anche considerando tutte le altre opere (cfr. a questo proposito *An. pr.* II 25, 69a30-34, che, a parte *Phys.* I 2, 185a14-20, di cui si avrà modo di parlare sotto, è l'unico luogo in cui al di fuori dei *Soph. el.* si parli esplicitamente del τετραγωνισμὸς διὰ τῶν μηνίσκων, senza però che Aristotele faccia cenno ad Ippocrate o a qualcun altro). Generalmente, il valore disgiuntivo di ἡ è stato sostanzialmente ignorato, o in sede di interpretazione, come ad es. ha fatto Bonghi, che, traducendo con *o*, non fa apprezzare nella traduzione il valore esplicativo che invece di fatto propone commentando, o in sede di traduzione, come ad es. ha fatto la Timpanaro Cardini (cfr. *I Pitagorici* cit., p. 41), che comunque, dando ragione a Diels, che la espunge, considera la frase introdotta da ἡ un'evidente interpolazione dichiarativa. Questa prospettiva, che trova d'accordo anche Strache-Wallies, Colli, Tricot, e che sembra non far caso al fatto che poco oltre, in 172a7, lo stesso ἡ viene usato in un senso inequivocabilmente disgiuntivo per distinguere la quadratura di Antifonte da quella di Brisone, è basata sul fatto di considerare come cosa del tutto assodata, e nota come tale alla tradizione, il fatto che Ippocrate sia l'autore della quadratura διὰ τῶν μηνίσκων (cfr. in questo senso anche Waitz che, riferendosi ad Ippocrate, chiama in causa direttamente *An. pr.*, II 25, 69a32, dove, come sopra ricordato, si parla della quadratura per mezzo delle lunule ma non di Ippocrate). Questa prospettiva ermeneutica, che dà l'impressione di non tener conto della presenza di questa presunta glossa in un elemento di alto rilievo della tradizione come la versione di Boezio, sembra, nell'ambito della tradizione che ci è nota e che è stata raccolta proprio dal Diels e dalla Timpanaro Cardini, avere come ispiratore Simplicio (*ad Phys.* 53, 27-62, 34, luogo nel quale il riferimento a Ippocrate si trova a partire da 55, 26, mentre nella parte precedente viene trattata un'altra quadratura del cerchio, e cioè quella, già sopra citata, proposta da Antifonte), il quale, commentando il già menzionato *Phys.* I 2, 185a14-20, luogo molto simile, quanto al suo senso di fondo, a quello di cui ci si sta occupando con la presente nota, e trovandovi un τετραγωνισμὸς διὰ τῶν τμημάτων, cioè per mezzo dei segmenti, da interpretare e da attribuire, decide, dato che a suo avviso τμημα equivale senz'altro a μηνίσκος (55, 25-28, ma cfr. Untersteiner *Sofisti* cit., p.

46 per alcune possibili riserve sull'opportunità di stabilire questa equivalenza), che quello con cui si trova ad avere a che fare è il τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων, del quale inoltre dice, dandolo come un fatto scontato, che è stato scoperto da Ippocrate, citando a vario titolo, però sempre in riferimento al problema della quadratura del cerchio, Alessandro, di cui si avrà modo di parlare sotto, ma anche Ammonio (59, 23) e Giamblico (60, 7), dei quali, anche se non possiamo fare una verifica diretta sui testi, per noi perduti, sembra corretto pensare, in termini, dunque, congetturali, che a proposito del rapporto fra il τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων e Ippocrate avessero la stessa opinione di Simplicio, il quale altrimenti, citandoli, avrebbe probabilmente segnalato e discusso una loro diversa opinione in proposito. Va notato che, anche se la circostanza della citazione del τετραγωνισμός in *Phys.* I 1, 185a16 è molto simile a quella della citazione presente qui nei *Soph. el.* (Aristotele lo propone come autenticamente geometrico, non paragonandolo, come avviene nel luogo a cui si riferisce la presente nota, a quello sofistico di Brisone, ma piuttosto, come qui in *Soph. el.* 11 farà *infra* in 172a7, mettendolo in relazione con quello, anch'esso considerato sofistico, del già citato Antifonte), Simplicio non dichiara affatto di servirsi di *Soph. el.*, 11 come fonte per attribuire il τετραγωνισμός di *Phys.* I 1 a Ippocrate. Dunque, ignorare la chiara distinzione che il testo pone tra lo ψευδογράφημα di Ippocrate e il τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων per privilegiare questo luogo del commento di Simplicio alla *Fisica* è operazione non molto agevole, visto che in realtà in *Phys.* I 1, 185a16 Aristotele non usa il termine μηνίσκος, la cui connessione con τμήμα è, appunto, un'ipotesi di Simplicio, e non parla affatto neppure di Ippocrate, e ciò in mancanza di altri luoghi dai quali risulti che Aristotele faccia esplicitamente l'attribuzione in questione. Da ciò risulta che, se è chiaro che Simplicio è convinto che l'autore del τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων sia Ippocrate e che Aristotele lo presenti come tale, dai testi invece, e soprattutto da *Phys.* I 1, 185a16, non risulta affatto altrettanto inequivocabilmente che Aristotele stesso la pensasse proprio così. Va notato poi che Simplicio dichiara di prendere in considerazione per la sua ricostruzione la Γεωμετρικὴ ἱστορία di Eudemo, allievo di Aristotele. Egli però, prima di proporre quanto dice di desumere da Eudemo, la cui opera sopra citata è comunque per noi del tutto perduta, avanza una sua ipotesi di ricostruzione, che, in base a quanto egli stesso afferma, si può ritenere in accordo con quella proposta da Alessandro, il quale non viene citato all'atto della presentazione della ricostruzione, ma, dopo essere stato preso in considerazione (58, 25) per avviare delle riflessioni di argomento aritmetico, viene nuovamente chiamato in causa (cfr. 60, 18-21) per la sua valutazione del τετραγωνισμός, che quindi, quanto alla sua struttura, Alessandro dovrebbe presumibilmente intendere in modo concorde rispetto all'esposizione che Simplicio ne ha fatto in precedenza. Tale valutazione ribadisce, dopo che Simplicio già vi accenna (57, 25-29), in che cosa consisterebbe, in base a questa ricostruzione, l'erroneità della quadratura del cerchio di Ippocrate. Questo riferimento ad Alessandro, che Simplicio cita esplicitamente, per noi però non è privo di problemi, visto che non disponiamo di un commento di Alessandro alla *Fisica*, e quindi risulta impossibile ogni controllo. A proposito

di questo richiamo ad Alessandro, si possono fare alcune osservazioni. In primo luogo, si potrebbe ipotizzare che Simplicio abbia tratto le opinioni di Alessandro da un suo commento ai *Soph. el.* : ciò potrebbe essere importante, perché potrebbe far supporre che Alessandro avesse a disposizione un testo in cui Ippocrate e la quadratura del cerchio per mezzo delle lunule non erano divise nettamente come nel testo di cui disponiamo noi. Purtroppo la verifica è impossibile perché, da Wallies a Ebbesen, e ancor prima Bonghi, come s'è già avuto modo di notare, nessuno pensa che il commento ai *Soph. el.* intestato ad Alessandro di cui noi disponiamo sia veramente suo, essendo invece attribuibile a Michele Efesio. Il luogo che stiamo commentando offre l'occasione, fra le altre cose, di proporre un contributo a favore di questa opinione. Infatti, se diamo retta a Simplicio, e non sembra esserci alcun motivo effettivamente documentabile per non dargli retta, Alessandro considera il τετραγωνισμός di cui ci stiamo occupando opera di Ippocrate, mentre lo Ps. Alex., commentando il luogo dei *Soph. el.* di cui ci stiamo occupando (cfr. 90, 8-9), non lo attribuisce a Ippocrate ma ad Antifonte. Questa soluzione, che appare peraltro ben poco condivisibile, perché fa perdere al discorso di Aristotele molto del suo senso (è molto azzardato, infatti, attribuire ad Antifonte, universalmente riconosciuto dalla tradizione proprio come importante esponente della sofistica, un'argomentazione chiamata in causa da Aristotele per esemplificare un procedere non sofistico), è comunque tale da confermare l'idea per cui i due commenti non siano stati redatti dallo stesso autore, ma è tale anche da far ritenere che il testo che fa da base al commento dello Ps. Alex. rechi la stessa distinzione, intesa dallo Ps. Alex. stesso come tale, fra Ippocrate e il τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων che è recata da quello di cui disponiamo noi, confermando così all' ἦ di cui ci stiamo occupando la sua solida posizione nella tradizione del testo, ma mettendo nel contempo in crisi, sia pure con una diversa attribuzione, come s'è detto, poco condivisibile, l'univocità della tradizione interpretativa che ha come suo punto nodale Simplicio e che è stata accolta senza riserve da coloro che hanno raccolto le fonti su Ippocrate e Antifonte, i quali, infatti, hanno tutti tralasciato, omettendo di citarlo, questo luogo del commento dello Ps. Alex. ai *Soph. el.*, nonostante abbia come oggetto una delle rarissime occasioni in cui Aristotele parla direttamente di Ippocrate. D'altro canto, possiamo notare che da Alessandro non abbiamo altri elementi utili poiché egli, commentando *Top. I 1, 105a5-17*, dove è presente nel modo più rilevante al di fuori dei *Soph. el.* il concetto di ψευδογραφεῖν (al quale, ai fini interpretativi, può essere dato un valore equivalente a quello del concetto di ψευδογράφημα), esemplificando non fa riferimento ai problemi e agli autori legati alla quadratura del cerchio, anche se il testo parla di linee e semicerchi, elementi geometrici che, pur non imponendolo, indubbiamente suggeriscono con una certa forza un richiamo al τετραγωνισμός, visto che tale problema è quello in relazione al quale si verifica l'unica altra occorrenza veramente significativa di ψευδογραφεῖν nel *corpus aristotelicum* (per le occorrenze di questo termine e degli altri che vi si connettono, cfr. le indicazioni già fornite *supra*). Quanto detto finora sembra mettere in discussione la possibilità di pensare, perlomeno sulla base testuale di cui disponiamo, che Aristotele

considerasse propria di Ippocrate la quadratura del cerchio per mezzo delle lunule. A prescindere da questo aspetto, e considerando che Aristotele la chiama in causa come esempio nell'ambito di una riflessione di tipo metodologico, possiamo prendere comunque in considerazione la ricostruzione che Simplicio fa del suo contenuto, evitando di formulare ipotesi azzardate in relazione allo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ a cui si riferisce l'espressione τὸ Ἰπποκράτους visto che, se quanto detto finora ha un valore, né Aristotele né altri ci danno qualche indicazione positiva al suo riguardo. Si può notare in primo luogo che essa è parsa a più d'uno difficile da accettare in quanto attribuisce ad Ippocrate un errore (consistente nell'intendere come propria anche della lunula costruita sul lato di un trapezio inscritto nel cerchio, la cui quadratura, se fosse possibile, consentirebbe di arrivare alla dimostrazione della quadratura del cerchio, la quadratura effettivamente dimostrata per la lunula costruita sul lato del quadrato inscritto nel cerchio) non all'altezza della sua fama di grande geometra (cfr. ad es. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici* cit., p. 33). Dati i dubbi relativi alla paternità di Ippocrate di cui sopra s'è detto, da questa critica alla ricostruzione di Simplicio si può agevolmente prescindere. L'altra ricostruzione che Simplicio stesso espone, dichiarando, come sopra ricordato, di desumerla da Eudemo, non è in realtà l'esposizione di una quadratura del cerchio, adeguata o inadeguata che sia, ma piuttosto l'esposizione delle quadrature di tre tipi di lunula (quella di una lunula costruita in maniera tale che quello esterno fra i due archi di cerchio che ne delimitano l'area sia uguale a una semicirconferenza, quella di una lunula che abbia tale arco di cerchio esterno maggiore di una semicirconferenza, e quella di una lunula che ce l'abbia minore) e della quadratura di una circonferenza sommata a una lunula, tutte realmente valide in quanto fondate su premesse vere e articolate secondo nessi logici corretti, le quali dunque fanno sembrare un po' ottimistica, in realtà, l'osservazione che fa Poste (p. 247), parafrasando Simplicio 68, 32-33, secondo la quale Eudemo sarebbe *a witness whose evidence on the question must be taken as decisive*, visto che la questione di cui ci parla Eudemo è quella costituita dalla quadratura proposta da Ippocrate per certe lunule (in questo caso, visto che si tratta in realtà di un'altra dimostrazione, la discussione fatta sopra sulla paternità di Ippocrate non vale), mentre la questione che ci pone Aristotele è quella relativa alla quadratura del cerchio per mezzo delle lunule. Questo aspetto ci consente di tornare per un momento sulla questione della paternità della quadratura, che è tale *del cerchio per mezzo delle* lunule, notando soltanto che, in base a quanto s'è detto, è abbastanza chiaro che la testimonianza di Eudemo non può essere utilmente invocata neanche da questo punto di vista. L'aspetto più significativo, comunque, visto che qui nel cap. 11 Aristotele parla di *tipi* di argomentazione, è costituito dal fatto che il τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων deve soprattutto essere considerato un esempio limpido di un certo tipo di argomentazione erronea, tanto più che esso è posto a confronto con un altro τετραγωνισμός, quello sofisticato di Brisone (un personaggio ritenuto significativo da Aristotele, che lo utilizza come esempio anche altrove, trattando degli stessi problemi: cfr. *An. post.* I 9, 75b41), rispetto al quale deve manifestare chiaramente le sue caratteristiche strutturali. Dunque, il punto di vista più corretto

da assumere per esaminare il problema è quello di chiedersi di quale concetto di argomentazione erronea sia esempio il τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων. Questo concetto sembra essere quello recato nel già citato *Top.* I 1, 101a5-17. Il luogo dei *Topici* ora citato costituisce un punto di riferimento davvero importante per il problema che stiamo trattando anche se, dopo lo Ps. Alex. (cfr. 90, 3-5), è stato poco considerato dal punto di vista della sua utilità per la comprensione tanto del concetto generale quanto dell'esemplificazione presenti nel luogo dei *Soph. el.* di cui ci stiamo occupando. In esso infatti compare uno ψευδογραφῶν (101a10) che traccia male (μὴ ὡς δεῖ) semicerchi e linee (101a15-17) rimanendo però all'interno dei confini stabiliti dai principi propri della geometria (101a5-10). Sembra difficile in realtà, anche se non si parla esplicitamente di τετραγωνισμός, non intravedere un riferimento alla quadratura del cerchio, visto che essa - a parte il fatto, che non le appartiene esclusivamente, ma comunque le appartiene, di venire attuata per mezzo di semicerchi e linee e di muovere da premesse interne all'ambito geometrico - costituisce, a parte τὸ Ἰπποκράτους, l'unica dimostrazione erronea di cui si possa sapere qualcosa definita esplicitamente come ψευδογράφημα in tutto il *Corpus aristotelicum*. Inoltre, questo riferimento sembra proposto allo scopo di illustrare un problema di metodo molto simile a quello trattato qui in *Soph. el.* 11, e cioè il rapporto fra l'uso dei principi propri e l'uso dei principi comuni, ma anche allo scopo di illustrare un certo tipo di paralogismo (non l'unico possibile: cfr. *supra*, cap. 1, 164a20-22 e nota relativa), caratterizzato dal fatto di partire da premesse interne alla scienza ma false, senza alcun accenno esplicito ad errori formali, cioè a qualche forma di apparenza nel συλλογισμός. Dunque, sembra abbastanza chiaro che la ricostruzione della quadratura del cerchio per mezzo delle lunule, o comunque del modo in cui la intendeva Aristotele nel suo riferirvisi, debba essere strutturata in maniera tale da rispettare il concetto di paralogismo per il quale Aristotele stesso dà l'impressione di usarla come esempio. Tenendo presente quanto detto ora, ma anche le caratteristiche, ricordate sopra, delle due ricostruzioni, si può notare che in quella di Eudemo che Simplicio ci tramanda, oltre a non esserci, come sopra s'è detto, un autentico riferimento all'oggetto, e cioè alla quadratura del cerchio, non ci sono neppure errori, né formali né di contenuto. Le quadrature (sono più d'una infatti) ricostruite da Eudemo e che Simplicio riporta, quindi, oltre a non potersi identificare con quella a cui fa riferimento Aristotele, che è *del cerchio* per mezzo delle lunule e non *delle lunule* (cfr. in questo senso 171b15, ma anche, al di fuori del *Soph. el.*, *An. pr.* II 25, 69a30-36 o - come fa anche Simplicio, 69, 20 - con un riferimento solo al cerchio senza cenno alle lunule, *Cat.* 7, 7b31-33), non possono assolutamente essere esempio di un paralogismo. Passando all'altra ricostruzione proposta da Simplicio, si può notare che le sue caratteristiche sono molto più rispondenti alla nozione di paralogismo che è stata presa come punto di riferimento: la proposizione che ne rappresenta lo snodo fondamentale, secondo la quale tre lunule costruite sui lati di un trapezio inscritto in un cerchio sono quadrabili in una porzione del trapezio stesso, è una proposizione illecitamente posta, perché nel corso della dimostrazione si era giunti solo a dimostrare la quadrabilità della

lunula costruita sul lato del quadrato, e d'altro canto non c'è traccia altrove di una dimostrazione della sua verità, neanche nell'ambito della dimostrazione che Simplicio attribuisce a Eudemo, con la quale vengono quadrate altre lunule, e non quella qui in questione. Dal punto di vista geometrico quindi una proposizione siffatta può senz'altro considerarsi una premessa falsa, visto che l'unico motivo per assumerla è ritenere in modo gratuito che essa possa considerarsi una proposizione provata, mentre in realtà non lo è affatto. Tenendo conto che solo assumendola la dimostrazione può giungere alla sua conclusione, risulta molto plausibile riconoscere in essa quella premessa falsa ma rispondente ai principi propri della scienza di cui parla la nozione di paralogismo di *Top. I 1* sopra citata, e di conseguenza risulta altrettanto plausibile riportare sotto tale nozione la dimostrazione di cui la premessa in questione fa parte. C'è un'altra questione, e cioè il senso di un'espressione come οὐδὲ γ' εἰ τί ἐστι ψευδογράφημα περὶ ἀληθές (171b14). A questo proposito è possibile osservare che tale espressione non sembra doversi intendere (come fa Colli, per quel che si può desumere dalla sua traduzione) riferendola all'esemplificazione incentrata sullo ψευδογράφημα per noi, come s'è detto, ignoto, che Aristotele attribuisce a Ippocrate, e sul τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων, ma va piuttosto messa in relazione al filo generale, forse poco valorizzato dai commentatori, del ragionamento che Aristotele sta svolgendo in questo capitolo: da essa, infatti, apprendiamo che, mentre un'argomentazione eristica che utilizza i principi comuni può essere dimostrazione apparente di una tesi vera, che non viene dimostrata da una siffatta dimostrazione proprio perché essa parte da principi comuni, lo ψευδογράφημα invece, anche se si propone come elemento di una dimostrazione erronea di una tesi vera, e tali, come s'è detto qui sopra, possono essere a volte le argomentazioni eristiche, non contribuisce mai al proporsi di una di queste argomentazioni eristiche, perché la dimostrazione nel cui ambito è inserito, che pure può essere comunque falsa, non muove mai dai principi comuni, ma sempre da premesse interne all'ambito delineato dai principi propri di una determinata scienza, e di quest'ultimo concetto generale, a prescindere dalla precisazione espressa nella forma di proposizione incidentale di cui ci siamo occupati ora, sono in realtà esemplificazione tanto lo ψευδογράφημα di Ippocrate quanto il τετραγωνισμός διὰ τῶν μηνίσκων. A questo punto è giusto cercare di vedere, a partire dall'ambito costituito dalla dimostrazione erronea della quadrabilità del cerchio per mezzo delle lunule risultante dalla ricostruzione che abbiamo accettato, quale sia la natura dello ψευδογράφημα, di cui s'è già discusso all'inizio della presente nota prendendo spunto dai problemi che il termine propone per la sua traduzione. In primo luogo sembra doversi rifiutare l'idea, proposta, ad esempio, dal Bonghi, secondo la quale per ψευδογράφημα si dovrebbe intendere la dimostrazione, che Bonghi stesso attribuisce ad Ippocrate, nel suo insieme, perché il significato del termine in questione ci suggerisce piuttosto il suo riferirsi a un'immagine, cioè in qualche modo a una descrizione empirica, relativa all'oggetto, o a uno degli oggetti, della dimostrazione, la quale invece, vera o falsa che sia, è per Aristotele un fatto concettuale e alla quale, dunque, si può pensare che Aristotele stesso abbia riferito il termine solo in senso lato, per estensione,

intendendo parlare in realtà delle dimostrazioni che hanno a che fare con gli $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha\tau\alpha$ in quanto di essi si servono. In generale, per $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ si potrebbe intendere una figura che nel suo essere mal fatta, cioè tracciata in modo erroneo, tradisce la definizione del concetto di cui vuol essere illustrazione, risultando quindi, da questo punto di vista, una figura impossibile, cioè, ad esempio, quella figura che sarebbe adeguata nel caso in cui a un cerchio non appartenesse la proprietà di avere tutti i punti della circonferenza equidistanti da centro, e cioè mai. E' chiaro che una figura di questo tipo contribuisce al proporsi del falso, perché, proprio nella misura in cui è impossibile come rappresentazione del vero, può essere soltanto in grado di rappresentare concetti falsi, e le dimostrazioni, inevitabilmente erronee, che li riguardano. Questa ipotesi esplicativa sembra abbastanza plausibile ma, rispetto al $\tau\epsilon\tau\rho\alpha\gamma\omega\nu\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma \delta\iota\grave{\alpha} \tau\acute{\omega}\nu \mu\eta\nu\acute{\iota}\sigma\kappa\omega\nu$ considerato secondo la ricostruzione che abbiamo accettato, risulta decisamente problematica, perché nel contesto di questa dimostrazione non sono presenti figure costruite male nel senso detto sopra, dato che lunule, cerchi, semicerchi e figure rettilinee si propongono - e ciò è oggetto di unanime consenso, visto che nessuno vi fa cenno - senza difetti di costruzione. Prendendo spunto da questo dato di fatto, è possibile cercare di interpretare in modo diverso il senso del concetto di $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ osservando che la visione di una figura tracciata bene, nel nostro caso di quella della lunula costruita sul lato del trapezio inscritto nel cerchio, di per sé stessa può non farci comprendere la falsità della proposizione che la riguarda, secondo la quale essa sarebbe quadrabile, perché il vedere empirico è un aspetto della sensibilità e in questo caso, come in molti altri, ci inganna, perché *in sé*, cioè nel suo offrirsi alla *vista*, e non all'intelligenza, di *chiunque*, e non del geometra, la figura tracciata non è capace di indicare esplicitamente la falsità di una proposizione che la riguarda: non è necessario quindi che ci sia una figura tracciata male, perché la figura può essere tracciata in modo corretto ed essere ugualmente veicolo del falso, ed è quindi chi conosce la geometria, cioè chi, da $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\omega\nu$, la conosce in termini concettuali, che può vedere, ma non, dunque, con un semplice vedere sensibile, l'incapacità di questa figura di incarnare nella dimensione empirica del segno grafico ciò che non esiste concettualmente, e quindi non può essere davvero rappresentato graficamente. Ciò che rende falsa una figura geometrica, quindi, può essere non tanto una sua caratteristica intrinseca quanto piuttosto il suo rapporto con una tesi falsa, della quale non riesca a evidenziare la falsità, e ciò principalmente in virtù della complessità della dimostrazione relativa alla tesi in questione, che fa sì che solo chi conosce veramente la geometria veda mentalmente, senza poter vedere fisicamente, che la figura in questione è usata come raffigurazione grafica del falso, e quindi la sua falsità, per quanto paradossalmente, consiste proprio nel suo esser vera, cioè correttamente tracciata, condizione dalla quale deriva il suo essere inadeguata, e proprio per questo fuorviante, immagine di un concetto falso. Da questo punto di vista, il costruire le figure non come si deve ($\mu\grave{\eta} \acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota}$) di *Top.*, I 1, 101a16 potrebbe essere inteso non solo come un disegnare delle figure sbagliate, ma anche come un servirsi in modo sbagliato di figure che non hanno in sé stesse alcunché di erroneo, ma delle

quali si può dire che non sono costruite come si deve perché vengono proposte indebitamente, cioè in questo senso *non come si deve*, con il ruolo di rappresentazioni grafiche di tesi concettualmente erranee. Se quanto detto finora è plausibile, è ragionevole considerare implicita in questo concetto di ψευδογράφημα, e quindi nei luoghi in cui compare, una notevole problematizzazione da parte di Aristotele del rapporto fra i concetti geometrici e le loro rappresentazioni grafiche, la quale è da supporre più generale rispetto alla ristretta questione della quadratura del cerchio e al cui proposito va anche messo in evidenza che ha dato come esito l'assunzione da parte di Aristotele di un aspetto nuovo e significativo della nozione di apparenza, che Aristotele stesso riesce a vedere problematizzando lo scarto esistente fra il concetto geometrico, ottenuto per mezzo di un procedimento intellettuale come l'astrazione (cfr. a questo proposito quanto viene detto dell'ἀφαίρεσις ad es. in *De an.*, III, 7, 431b12 e sgg.), e la sua rappresentazione grafica, realizzata empiricamente, che sembra configurarsi in questo senso, e nel migliore dei casi, soltanto come un supporto introduttivo per un sapere, quello geometrico, che in tal modo sembra essere considerato da Aristotele del tutto concettuale, anche se, e questo va tenuto ben presente, l'apparenza che ha a che fare con questo problema non è da intendersi secondo Aristotele come apparenza sofistica. Come sofistica invece sembra doversi intendere l'apparenza che caratterizza la dimostrazione della quadratura del cerchio proposta da Antifonte (per quanto riguarda questo esponente della sofistica, cfr. Diels-Kranz, 87), quella a cui in termini comparativi Aristotele fa cenno brevissimamente *infra* in 172a7, senza peraltro dare alcun tipo di indicazione a proposito delle sue caratteristiche, e della quale si hanno notizie ancora soprattutto da Simplicio, ed anche, meno ampiamente, ma comunque in modo significativo, da Temistio, in quanto, come già si è ricordato, Aristotele la introduce, dicendo che non spetta al geometra confutarla, come esempio di dimostrazione non scientifica, cioè non fondata su principi propri, e quindi sofistica (cfr. *An. Post.* I 9), nell'ambito del già citato *Phys.* I 2, 185a14-20, luogo in cui Aristotele stesso, come qui in *Soph. el.* 11, 172a7, non dice nulla a proposito della natura della dimostrazione in questione, costringendoci a ragionare solo in termini ipotetici utilizzando l'apporto della tradizione interpretativa, della quale si può dire senz'altro che è stata in gran parte condizionata dalle sopra citate proposte di Simplicio (il quale inoltre, in 55, 13-15, cita criticamente Alessandro che, in base a questa citazione, sembra intendere diversamente da Simplicio le ragioni dell'erroneità della dimostrazione di Antifonte, e quindi proprio per questo sembra anche ricostruirla nello stesso modo, a differenza dello Ps. Alex., il quale, come già s'è detto sopra, attribuisce ad Antifonte la quadratura per mezzo delle lunule, secondo una prospettiva che nessuno ha apprezzato, e che effettivamente è piuttosto difficile apprezzare) e di Temistio, non identiche fra loro ma sostanzialmente congruenti per quanto riguarda la definizione dell'impostazione metodica del tentativo di quadratura di cui ci stiamo occupando. Chiamare in causa adesso questa dimostrazione può essere utile - sulla base di una comparazione lecita in quanto a proporla, anche se non direttamente nel luogo di cui ci sta occupando con la presente nota, è Aristotele stesso - per approfondire le riflessioni svolte

finora a proposito del concetto di ψευδογράφημα. Infatti, pur tenendo fermo il concetto per cui è impossibile che questa dimostrazione, che è considerata da Aristotele sofistica, sia incentrata su uno ψευδογράφημα (cfr. infatti 171b12-13, τὰ γὰρ ψευδογραφήματα οὐκ ἐριστικά), non si può non notare il ruolo, assolutamente fondamentale, che in essa svolge l'operazione concreta del disegnare le figure geometriche offrendole poi, nella loro condizione di fatti empirici, con un vero e proprio atto ostensivo, al vedere sensibile. E' proprio questo aspetto che, secondo la ricostruzione a cui perlopiù nella tradizione ci si riferisce, quella di Simplicio (cfr. il già citato *in Phys.* 54, 12-55, 11), conferisce a questa dimostrazione di Antifonte la sua peculiarità, consistente nel disegnare un quadrato inscritto in un cerchio (Temistio, *in Phys.*, 4, 2, ritiene che ad essere inscritto nel cerchio sia un triangolo, ma il metodo con cui Antifonte poi procede è comunque, in base alla versione di Temistio stesso, analogo a quello che gli attribuisce Simplicio, ed è sicuramente questo l'aspetto più importante), ricavandone poi, dividendo a metà ciascuno dei suoi lati, un ottagono e poi da questo, con lo stesso procedimento, un poligono con sedici lati, e così via, progressivamente, fino a far combaciare l'ultimo poligono dai moltissimi lati risultante dalle operazioni ora descritte con il cerchio nel quale tutti i poligoni precedentemente ricavati gli uni dagli altri sono sempre rimasti inscritti. Visto che di questo poligono finale - secondo un concetto in realtà valido che, come nota Simplicio (55, 8-9), Euclide riconosce - si può dire che è equivalente a un quadrato, ne consegue la possibilità di dichiarare che è stata ottenuta la quadratura del cerchio, del quale si è preteso, nel modo visto sopra, di far vedere il coincidere col poligono che è stato ricavato dal quadrato iniziale. Aristotele considera sofistica questa dimostrazione, e il motivo sembra potersi individuare nel fatto che essa in realtà non è una dimostrazione, ma un procedimento ostensivo, che non parte dai principi propri della geometria, come dovrebbe fare una dimostrazione, ma, per quanto riguarda le figure geometriche coinvolte, parte dalla loro raffigurazione empirica piuttosto che dai concetti a cui essa è relativa, offrendola non all'intelligenza scientifica del cultore di geometria ma alla sensibilità, non filtrata né diretta da specifiche conoscenze concettuali, dell'uomo comune, e quindi, sofisticamente, prende le mosse non dai principi propri ma da principi che possono essere considerati, più che principi comuni, opinioni comuni, ἐνδοξα, per così dire, della sensibilità, nel senso che si identificano con ciò che appare ai più, però non tanto all'intelligenza quanto piuttosto alla sensibilità di coloro che non dispongono di alcun sapere specifico, una sensibilità, inoltre, il cui compito, in questo caso quello di *vedere*, in verità - e qui si propone ciò in cui a ben guardare si risolve il loro essere opinioni - viene assolto fino in fondo soltanto dall'immaginazione, che, in termini di pura fantasia, *si figura*, perché l'ignoranza le consente di ritenerlo possibile, il trasformarsi nel cerchio del poligono dai numerosissimi lati, intromettendosi così in un ambito che, trattandosi di geometria, dovrebbe essere occupato invece solo dalla pura razionalità. Dovrebbe essere proprio questo, dunque, ciò che, secondo Aristotele, consente al sofista di operare un vero e proprio gioco di prestigio, che riesce, come Aristotele stesso esplicitamente afferma in 172a16-17, solo se rivolto a chi

non sa, cioè non sa concettualmente, ciò che è possibile e ciò che è impossibile nell'ambito di una scienza, non essendo possibile in geometria secondo Aristotele la trasformazione di un poligono, a prescindere dal numero dei suoi lati, in un cerchio, visto che si tratta di figure *essenzialmente* diverse e irriducibili l'una all'altra. Eppure quel poligono i cui lati vengono moltiplicati fino a *sembrare* potersi identificare con un cerchio non può che essere per Aristotele una figura fatta male, una figura fatta, per usare un'espressione aristotelica ricordata sopra, *non come si deve*, ma non può essere uno $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$, perché, come s'è ricordato sopra, secondo Aristotele stesso quest'ultimo non è mai sofisticato, aspetto, questo, che, pur essendo vincolante per l'interpretazione, non è stato molto considerato dalla tradizione. Si è visto infatti che lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ è soprattutto una figura geometrica che solo apparentemente ha a che fare con la proposizione che vi fa corrispondere colui che sta attuando la dimostrazione erronea: possono corrispondervi però altre proposizioni, e sempre proposizioni geometriche. Il poligono proposto da Antifonte invece è una figura fatta male nel senso che non può assolutamente, secondo Aristotele, corrispondere ad alcun concetto geometrico, perché la sua natura è del tutto empirica, non avendo a che fare con il concetto ma consistendo solo nella rappresentazione visiva, la quale inoltre, nella sua dimensione di segno grafico, ha, nelle intenzioni del sofista, lo scopo precipuo di *dare l'impressione* visiva del risolversi di un poligono in un cerchio, cioè di creare a questo livello, e quindi in un senso nuovo che scopriamo qui, quell'apparenza che il testo dei *Soph. el.* ci ha abituato a vedere creata dal sofista soltanto in ambito propriamente logico, tanto che ciò che di più andrebbe visto, rappresentando il fulcro della pretesa quadratura, e cioè il risolversi del poligono dai moltissimi lati nel cerchio, non può assolutamente, in termini reali, essere visto, perché è impossibile. La cosa più importante da notare qui, dunque, è che nella geometria non si entra proprio: la quadratura di Antifonte infatti non è basata su un concetto geometrico sbagliato, come pensa Temistio (cfr. *loc. cit.*), che attribuisce ad Antifonte l'errore di non considerare la divisibilità all'infinito della retta, perché semplicemente non è basata su alcun concetto nel senso visto sopra, tanto che, come dice Aristotele, e significativamente, non è di competenza del geometra criticarla. Dunque, si può dire che l'esame di questa dimostrazione di Antifonte abbia dato un contributo alla comprensione della peculiarità degli $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha\tau\alpha$, cioè del loro non essere sofisticati, visto che una figura fatta male da un sofista come Antifonte, cioè questo cerchio apparente che in realtà non può essere mai niente più che un poligono empiricamente tracciato con moltissimi lati, sta al di fuori dalla geometria, e quindi è sofisticato proprio perché fa consistere il suo senso nell'essere funzionale alla creazione di un'apparenza suscitata dal sofista sfruttando la disponibilità ad ingannarsi propria dell'interlocutore incolto, risultando così essere una non-figura, un semplice stimolo illusionistico, dato che nella sua realtà attuale, concretamente realizzabile, essa non corrisponde neppure alla convinzione erronea che il sofista vuole sfruttare, risultando così effettivamente una figura impossibile, mentre, come s'è visto, gli $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha\tau\alpha$ sono "figure possibili" proprio in quanto sono geometrici, anche se instaurano con i concetti geometrici i rapporti problematici sopra

esaminati. Si è parlato della quadratura del cerchio di Antifonte in considerazione della sua utilità come elemento di confronto per comprendere la nozione di $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$, ma si può dire che sia utile nello stesso senso anche rispetto alla quadratura di Brisone (cfr. 171b16-18 e *infra*, 172a3-4: per quanto riguarda Brisone, e le discussioni che si sono fatte a proposito della sua identità, cfr. senz'altro *Socratis et socraticorum fragmenta*, coll., disp., apparatus notisque instr. G. Giannantoni cit., vol. I, pp. 475-483; vol. IV, pp. 107-113), anch'essa presa in considerazione da Aristotele in quanto sofistica, e anche per lo stesso motivo, che consiste nella mancata utilizzazione dei principi propri della geometria, resa efficace, come fattore di apparenza, dall'ignoranza dell'interlocutore. Nella quadratura di Brisone, però, sembra potersi scorgere un aspetto abbastanza diverso del rapporto tra figura e dimostrazione, strettamente connesso, peraltro, al fatto, su cui Aristotele, come s'è detto, punta l'attenzione, che la dimostrazione di Brisone non è $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ τὸ πρᾶγμα (171b17) perché è fondata su un principio comune e quindi, per dirla con Waitz, *non proficiscitur a principiis geometriae propriis*. Per quanto riguarda la struttura della dimostrazione, tenendo conto del fatto che Aristotele non ci dà alcuna concreta indicazione in proposito né qui né in *An. Post.* I 9, 75b40-41, dove, come già s'è accennato, Brisone è citato per motivi analoghi, e più esplicitamente proposti, rispetto a quelli che lo hanno fatto chiamare in causa qui nei *Soph. el.*, può essere utile fare riferimento alla semplice sintesi che ne propone Pacius, che sembra rifarsi a Filopono (che si occupa di Brisone commentando il sopra citato luogo di *An. Post.*, I 9) e allo Ps. Alex., con i quali è sostanzialmente in accordo l'Anonimo: *descripto enim circulo inter duo quadrata, quoniam hic circulus est maior minore quadrato & minor maiore, inde collegit, si inter illa duo quadrata describatur quadratum medium, aequum minus minore quadrato, & minus maiore, hoc medium quadratum esse aequale medio illi circulo*. Pacius qui non prende esplicitamente posizione a proposito del valore di verità del principio comune che sta a fondamento della dimostrazione, mentre lo Ps. Alex., nel momento stesso in cui lo formula esplicitamente (τὰ δὲ τῶν αὐτῶν μείζονα καὶ ἔλαττονα ἴσα ἔστιν), mostra di considerarlo falso, diversamente rispetto a Temistio che, pur riferendosi sostanzialmente allo stesso principio, lo indica stranamente come vero, mentre Filopono, che ci riporta anche l'opinione negativa di Proclo (ἐγὼ δέ, φησὶν ὁ Πρόκλος, καὶ τὸ ἀξίωμα ψευδὲς εἶναι λέγω), si colloca in una posizione intermedia (πρὸς αὐτὸν ἔστιν ἀντειπεῖν ὅτι ἐπὶ μὲν τῶν ὁμογενῶν ἀλεθῆς ἔστιν ὁ λόγος, ὅτι οὐ ἔστι μείζον καὶ ἔλαττον, τούτου ἔστι καὶ ἴσον, ἐπὶ μὲντοι τῶν ἀνομοιογενῶν οὐκέτι ἀλεθὲς τοῦτο). Anche Silvestro Mauro ritiene che alla base della dimostrazione di Brisone ci sia un principio comune falso, ma, quanto al suo contenuto, lo formula diversamente (*in quo datur major et minus, datur aequale*). Pur essendo importante fare una scelta tra queste ipotesi (cfr. *supra*, cap. 2, nota n. 5), nell'ambito delle quali sembra doversi scegliere quella che vede nel principio di Brisone un principio falso, è comunque opportuno sottolineare che, dal punto di vista assunto da Aristotele nell'introdurre questo riferimento alla quadratura proposta da Brisone, non è affatto fondamentale sapere se il principio in questione è vero o falso, perché è sofistico il fatto stesso di usare un principio

comune per fondare una dimostrazione, anche se si dovesse riuscire a trarne una conclusione vera (cfr. *supra*, 171b10 e nota relativa), perché una dimostrazione deve partire dai principi propri, dato che solo partendo dai principi propri è in grado di indicare la vera causa, cioè di essere una vera dimostrazione. Il carattere sofisticato della dimostrazione di Brisone assume contorni ancora più precisi qualora si osservi il rapporto che essa instaura con le figure geometriche con le quali ha a suo modo a che fare. Infatti, diversamente rispetto a quel che avviene con lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$, che, come sopra s'è fatto notare, fa parte integrante della dimostrazione, la quale infatti può avere senso solo ed esclusivamente in relazione alle figure geometriche con le quali ha a che fare, e proprio per questo non è sofistica, e a differenza anche rispetto a quel che avviene con la dimostrazione di Antifonte, che è eristica perché sfrutta nei modi visti l'ignoranza dell'interlocutore in relazione ai principi propri della geometria ma può essere applicata solo alla geometria in quanto legata alla peculiare condizione della rappresentazione grafica di certe figure geometriche, è possibile rendersi conto del fatto che la dimostrazione di Brisone, se osservata dal punto di vista del senso che possiede sulla base del principio da cui parte, mostra di avere con le figure geometriche un rapporto che può considerarsi eventuale, perché si può notare che, proprio in quanto a suo fondamento si trova un principio comune, alle figure geometriche che vi compaiono potrebbero essere sostituiti altri oggetti, tratti da qualsiasi ambito diverso che abbia in qualche modo a che fare con la quantità, senza che della natura della dimostrazione, visto che la ragione del concludere rimane invariata, venga a cambiare alcunché. Anche le figure geometriche coinvolte in questo tipo di dimostrazione, quindi, secondo Aristotele dovrebbero potersi considerare eristiche, proprio tenendo conto che l'elemento con cui in questo contesto è inevitabile confrontarle, lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$, non è considerato tale, non perché siano eristiche in qualche modo le figure geometriche in sé stesse, ma per la funzione che ad esse viene assegnata all'interno di una dimostrazione eristicamente impostata come quella di Brisone, che chiama in causa le figure allo scopo di far sì che esse contribuiscano, con la loro evidenza, qui fuorviante, di schemi visibili, a dare l'ingannevole impressione che la dimostrazione sia autenticamente geometrica. E' chiaro pertanto che il carattere geometrico di questa dimostrazione è soltanto apparente, com'è apparente, di conseguenza, il sapere di chi la propone, il quale, proprio in virtù del suo uso consapevole di questa forma di apparenza, viene considerato da Aristotele erista, anche, in base a quanto detto ora, per l'uso eristico che fa di figure geometriche regolarmente costruite, rese funzionali a una dimostrazione fondata su un principio comune e quindi, in questo senso, piegate a contribuire alla creazione di un'apparenza che a ben guardare è en diversa da quella dell'errore geometrico al cui proporsi contribuisce secondo le modalità viste sopra lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$. E' significativa, come prospettiva diversa da quella ora proposta, l'idea di Mondolfo (cfr. *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Firenze, 1934, pp. 186-199), a cui dichiara di rifarsi Untersteiner (cfr. *op. cit.*, p. 49), e che sembra, almeno in parte, già suggerita, secondo la testimonianza di Filopono, da Proclo, secondo la quale la quadratura di Antifonte e quella di Brisone possono

essere avvicinate in quanto la seconda costituisce un perfezionamento della prima, essendo fondata sul fatto di porre, oltre al quadrato inscritto nel cerchio, anche un altro quadrato che al cerchio stesso sia circoscritto, e di operare su entrambi secondo le direttive di Antifonte, ricavandone cioè due serie di poligoni inscritti e circoscritti con un numero di lati progressivamente maggiore, arrivando, secondo quanto afferma Mondolfo stesso, *ad ottenerne una coppia, in cui la differenza tra il circoscritto (sempre maggiore del circolo) e l'inscritto (sempre minore del circolo stesso) sia divenuta minima, al punto che un poligono di area media fra i due possa essere uguale al circolo* (op. cit., p. 192). Il presupposto di questo ragionamento, che accomuna Antifonte e Brisone, sarebbe il rifiuto dell'infinita divisibilità della retta, un presupposto atomistico che si oppone al concetto della sua infinita divisibilità, la cui paternità Mondolfo fa risalire con sicurezza ad Anassagora. Questa prospettiva è molto interessante, però, se rapportata ai luoghi dei *Soph. el.* e degli *An. post.* di cui ci stiamo occupando, non risulta soddisfacente. La divisibilità all'infinito della retta, infatti, è un autentico principio geometrico e quindi è geometrica, sia pure in modo erroneo, anche la sua contraddittoria: Brisone invece, sia nei *Soph. el.* sia negli *An. post.*, viene citato proprio perché usa un principio comune, così come viene citato in quanto sofista anche Antifonte, che invece, stando a Mondolfo, ci si proporrebbe, insieme con Brisone, come uno scienziato atomista, in contraddizione col senso della loro presenza nei luoghi aristotelici a cui s'è fatto ora riferimento, volta a esemplificare un errore di metodo, che fa di chi lo compie un personaggio che sta al di fuori della scienza in quanto non si serve dei suoi principi propri. Si può senz'altro ritenere che l'interpretazione di Mondolfo possa essere utilmente presa in considerazione come contributo alla comprensione delle posizioni di Antifonte e Brisone di per sé stesse, ma certamente non aiuta a comprendere quel che ne pensa Aristotele, cioè il punto di vista da lui assunto per citarli, che, come s'è visto, è lo stesso tanto in *Soph. el.* 11 quanto in *An. post.* I 9, e che, consistendo in un'opinione di Aristotele, può anche non rispecchiare l'oggettiva realtà storica del pensiero degli autori in questione.

3) **171b18-22.** Aristotele riassume qui il concetto proposto all'inizio del capitolo e già esemplificato nel luogo precedente: un sillogismo eristico può essere in primo luogo fondato su principi comuni, e infatti un sillogismo autentico fondato su principi comuni è un sillogismo dialettico. In secondo luogo si ha un sillogismo eristico quando l'argomentazione non è adeguata all'oggetto, cioè quando si pretende di stabilire una tesi nell'ambito di una determinata scienza non facendola discendere dai principi propri di tale scienza, ma facendola discendere dai principi comuni, anche nel caso in cui l'argomentazione sia valida: infatti il suo carattere eristico in questo caso non deriva da un'apparenza di validità del συλλογισμός ma dalla mancata adeguazione all'oggetto, dovuta a un uso improprio dei principi comuni. Nel primo caso l'erista fa in modo scorretto ciò che è legittimo fare e che il dialettico, che opera secondo quanto propongono i *Topici*, fa in modo corretto, e cioè la verifica, che può avere esito positivo oppure concludersi con un elenco, di una tesi, per mezzo dei principi comuni,

che sono principi prevalentemente formali che fissano requisiti che le proposizioni, classificabili alla luce della suddivisione costituita dai quattro predicabili recata nei *Topici*, non possono non possedere per potersi dire vere: essi cioè non costituiscono la causa per cui una certa proposizione è vera ma indicano la forma che una proposizione deve necessariamente possedere per essere vera. Si tratta di prodotti del sapere logico, non del sapere scientifico, e quindi sono elementi di verifica, non cause di verità. Per questo, come si può comprendere dal secondo caso citato in questo luogo da Aristotele, è eristico l'argomentare per mezzo di essi al fine di produrre sapere interno a una scienza, come nel caso di Brisone relativamente alla geometria: si tratterà sempre di sapere apparente, anche se l'argomentazione è formalmente corretta, perché essi, date le loro caratteristiche, non potranno mai costituire il motivo intrinseco, la causa specifica, per cui una certa proposizione è vera. Da questo punto di vista, dunque, i due casi previsti qui da Aristotele risultano strettamente legati fra loro. Sul tema del rapporto fra principi comuni e principi propri in relazione alla dimostrazione, cfr., per considerazioni che prendono spunto dagli *An. post.*, M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi* cit., pp. 159-195.

4) **171b22-34.** Viene qui ribadita la distinzione fra argomentazione eristica e argomentazione sofistica: si tratta di una distinzione estrinseca, non legata a differenze strutturali tra i due tipi di argomentazione, che infatti formalmente si identificano, poiché la differenza sta nei diversi scopi che si propongono l'erista, che mira alla vittoria per sé stessa da ottenere a tutti i costi, e il sofista, che mira al guadagno derivante dal prestigio ottenuto vincendo la disputa, con qualsiasi mezzo. Se riferiti all'argomentazione in sé stessa, dunque, gli aggettivi *eristico* e *sofistico* sono del tutto intercambiabili ed equivalenti.

5) **171b34-172a9.** Si ha qui un ulteriore approfondimento dei concetti già proposti in precedenza, articolato in base a un duplice confronto fra l'erista e il dialettico da un lato e, d'altro lato, fra chi traccia false figure ($\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$) e il geometra. Secondo Aristotele questo confronto, proprio per la sua problematica proponibilità, aiuta a comprendere la posizione dell'erista, il quale potrebbe stare al dialettico come lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ sta al geometra, perché l'erista parte dagli stessi principi del dialettico (i principi comuni), così come lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ parte dagli stessi principi del geometra (i principi propri della geometria) e fa scorrettamente ciò che il dialettico fa correttamente, come lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ fa scorrettamente ciò che il geometra fa correttamente. Ma questo confronto ha un limite, che è il seguente: l'erista può aggiungere una scorrettezza, che lo qualifica come erista, e che lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ non commette, e cioè può usare i principi comuni al di là delle loro competenze ($\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$, 172a2), e cioè inserendoli nell'ambito specifico di una scienza - le cui conoscenze devono procedere sulla base dei principi propri - allo scopo di produrre sapere apparente, come nel caso, sopra richiamato e qui ripreso, di Brisone relativamente alla

geometria, mentre questa scorrettezza non è commessa dallo $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$, perché i suoi paralogismi derivano non da un uso erroneo dei principi della geometria, ma da principi falsi che riguardano solo gli oggetti della geometria, che stanno cioè nell'ambito segnato dai principi propri della geometria, e ciò, infatti, fa sì che lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ non possa ad avviso di Aristotele essere considerato un erista. Per quanto riguarda il riferimento ad Antifonte (cfr. Diels-Kranz, 87), appare condivisibile l'interpretazione di Tricot il quale, diversamente da Ps. Alex. (cfr. 92, 23-28), e basandosi sul commento di Simplicio a *Phys.* I 1, 165a16-17 (luogo nel quale Aristotele fa riferimento al $\tau\epsilon\tau\rho\alpha\gamma\omicron\nu\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ di Antifonte, senza però chiarire in che cosa consista), ritiene di poter considerare il procedimento di Antifonte come una variante, meno elaborata, del procedimento, già qualificato come eristico, di Brisone. Per quanto riguarda il riferimento a Zenone, si tratta di un'allusione generica ai suoi argomenti contro la realtà del movimento (cfr. in part. *Phys.* VI 2, 233a21-31 e VI 9, 239b5-240b7), che non possono essere utilizzati nel campo della medicina, perché sono argomenti relativi al movimento in generale, cioè ad ogni tipo possibile di movimento, e quindi non sono dedotti dai principi propri della medicina, come dovrebbero invece essere se fossero dimostrazioni di carattere specificamente medico. Per alcune riflessioni sulla presenza dei riferimenti a Zenone all'interno dei *Soph. el.*, cfr. *infra*, cap. 24, nota n. 8.

6) **172a9-13.** L'erista non si pone nei confronti del dialettico esattamente come lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ nei confronti del geometra, proprio per il motivo addotto nel luogo esaminato nella nota precedente, e cioè perché usa i principi comuni, o proposizioni che assomigliano ai principi comuni, e quindi sono apparentemente tali, al di fuori del loro ambito di competenza, che è, secondo quanto insegnano i *Topici*, quello della verifica relativa alla presenza o meno dei requisiti formali della verità in una tesi proposta, non quello della dimostrazione di proposizioni vere all'interno dell'ambito di una determinata scienza e fondata sulle loro cause intrinseche. Per questo Aristotele afferma che, se l'erista si ponesse nei confronti del dialettico esattamente nel modo in cui lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ si pone nei confronti del geometra, non vi sarebbe argomentazione eristica relativamente agli oggetti della geometria: infatti, se l'erista si comportasse come lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$, non userebbe i principi comuni fuori dal loro ambito di competenza, visto che lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$, usando principi falsi ma geometrici, non esce, con i suoi paralogismi, fuori dall'ambito della geometria stessa. Quanto Aristotele afferma a conclusione di questo luogo (172a11-13) conferma quel che s'è detto ora: la dialettica non si identifica con la scienza perché, procedendo sulla base dei principi comuni, non è, come la scienza, relativa a un unico genere definito, e inoltre, per lo stesso motivo, e per il fatto di procedere per interrogazioni, non è dimostrativa dell'universale, com'è la scienza, che non interroga, ma dimostra sulla base di indiscutibili principi propri, veri e primi. Non sembra pertanto potersi rilevare in queste affermazioni di Aristotele quel riferimento alla metafisica che vi rinviene Tricot, seguendo Ps. Alex. (cfr. 93, 21 segg.), poiché qui, come in tutto il capitolo, l'elemento di confronto assunto da Aristotele risulta costituito dalle scienze

particolari, come risulta dalle esplicite citazioni di geometria e medicina fatte in funzione esemplificativa nelle linee precedenti.

7) **172a13-21.** Ogni scienza ha i suoi principi primi e i suoi principi propri, e ciò perché ogni scienza si occupa di un genere ben definito di realtà, e da tali principi primi e propri deve discendere l'argomentazione scientifica, la dimostrazione (ἀπόδειξις) che deve mettere in evidenza le cause, che nella dimostrazione sono premesse, dell'oggetto interno al genere a cui è relativa, che nella dimostrazione dev'essere indicato dalla proposizione che fa da conclusione (cfr. a questo proposito, proprio perché vi si fa riferimento al rapporto fra principi propri e principi comuni, il già citato *An. post.* I 9). I principi comuni rappresentano, a livello ontologico, le forme nelle quali ogni genere di realtà non può non manifestarsi e quindi anche, a livello logico, le forme nelle quali ogni genere di realtà non può non venire rappresentato: in base a quelle che sono le pretese della proposizione, cioè a seconda che essa voglia enunciare un'appartenenza accidentale (cfr. *Top.*, II e III), generica (cfr. *Top.*, IV), propria (cfr. *Top.*, V) o definitoria (cfr. *Top.*, VI e VII), vi sono dei requisiti formali ai quali la proposizione stessa non può venire meno, e la verifica della presenza di tutti questi requisiti permette di dire che la proposizione è vera, mentre l'assenza di uno di essi permette di dire che è falsa. E' questa la materia dei *Topici*, la dialettica, e quindi la discussione: con essa non si produce sapere (è compito della dimostrazione, in base ai principi propri), ma piuttosto si critica il sapere, attraverso la discussione, con la quale chi sostiene una tesi la sottopone alla critica, e alla quale la dialettica dei *Topici* dà forma rigorosa e valore veritativo, un alto valore veritativo, perché chi risponde può non concedere ciò che il dialettico gli propone, ma, se lo concede, è costretto al consenso dalla forza della verità stessa, della quale egli ha permesso, accettando di discutere, il manifestarsi. Per la dialettica dunque non essere dimostrativa non significa non essere conoscitiva, ma significa piuttosto non produrre sapere in base ai principi propri di una scienza, contribuendo però a verificarlo, in base ai principi comuni, cioè a costituire la certezza fondata della sua verità e la altrettanto fondata certezza della sua falsità.

8) **172a21-34.** Per quanto riguarda il concetto di seguente (ἐκ τῶν ἐπομένων, 172a25) cfr. Pacius, che sembra intendere meglio di Tricot e Waitz, i quali seguono Ps. Alex. : *inquit ergo Philosophus principia quibus utitur tentativus, talia esse, ut, si quis ea ignoret, non possit dici sciens, sed necessario sit indoctus. Si vero ea cognoscat, non propterea tamen doctus vir sit. Nam licet viri docti necessario intelligant haec communia et levia principia: (qui enim difficiliora et praestantiora cognoscit, multo magis intelligit facilia et leviora) non tamen e contrario quicumque haec principia cognoscit, vir doctus est.* Per quanto riguarda il concetto di peirastica, da intendersi come aspetto offensivo della dialettica, cfr. *supra*, nota n. 1. Aristotele qui evidenzia il fatto che, conoscendo i principi comuni, si può discutere una tesi facente parte di una determinata scienza anche senza essere specialisti di tale scienza: questa è la radice della possibilità che hanno i sofisti di creare l'apparenza di

essere in grado di discutere di qualsiasi cosa. Tale possibilità è propria anche del dialettico, che però la attua correttamente, mentre il sofista la attua scorrettamente, o costruendo, sulla base dei principi comuni, sillogismi apparenti, o proponendo principi comuni che sono solo apparentemente tali, o utilizzando indebitamente i principi comuni come se fossero principi propri. Per quanto riguarda la considerazione proposta da Aristotele in chiusura di questo luogo (172a32-34), essa si riferisce agli incompetenti, cioè ai non specialisti di una determinata scienza, che dei principi comuni hanno una conoscenza non minore rispetto a quella dei competenti, dato che il carattere generale delle loro affermazioni non indica una loro minore competenza in relazione ai principi comuni ma solo in relazione all'ambito specifico della determinata scienza di volta in volta in questione.

9) **172a34-b4**. Le regole della dialettica alle quali allude qui Aristotele sono quelle recate dai *Topici*, opera in cui Aristotele propone i principi comuni che a suo avviso sono utili per operare, attraverso discussioni nelle quali siano rispettate le regole sillogistiche, delle verifiche autenticamente veritative, dando corpo così a una disciplina che permette di agire ἐντέχως (172a35), anche se in un modo diverso, ma non meno rigoroso (dato il rispetto delle regole sillogistiche) del modo di procedere proprio delle scienze dimostrative. Per quanto riguarda il paragone proposto da Aristotele per illustrare la natura dei principi comuni, cioè l'indicazione della loro somiglianza con le negazioni (ἀλλ' οἷα αἱ ἀποφάσεις, 172a38), si può dire che esso risulta senz'altro illuminante, poiché, come le negazioni, quando sono vere, possono dare una verità che non determina direttamente la natura del soggetto della proposizione, così i principi comuni non sono utili per dedurre da essi delle proposizioni vere su uno specifico oggetto, ma sono utili per verificare la verità delle proposizioni, comunque ad esse si sia arrivati, perché indicano le forme che necessariamente le proposizioni devono assumere per potersi dire vere. La conclusione del luogo in esame (172b1-4) ci riporta alla figura dell'erista, il quale non è assimilabile a chi, dedicandosi a una determinata scienza, commette degli errori utilizzando premesse false all'interno di un ambito definito dai principi propri di una qualche scienza (cfr. *Top.*, I, 1), perché egli, in quanto erista, si serve dei principi comuni, ed è l'uso scorretto che egli ne fa che gli permette di dare l'impressione, erronea, di svolgere argomentazioni interne a una determinata scienza.

10) **172b5-8**. Conclusione del capitolo e di tutta la parte dell'opera dedicata specificamente all'elenco apparente. E' notevole l'affermazione finale fatta da Aristotele: ἡ γὰρ περὶ τὰς προτάσεις μέθοδος ἅπασαν ἔχει ταύτην τὴν θεωρίαν (172b7-8). Al dialettico compete di conoscere tutti i modi in cui si attuano gli elenchi sofistici perché il sapere (qui μέθοδος, a indicare che si sta parlando proprio dei *Topici*, che presentano infatti come μέθοδος il sapere da essi recato: cfr. *Top.* I 3, 101b5; I 4, 101b11) del quale egli dispone, costituito appunto dalle regole relative alle proposizioni (προτάσεις), lo mette nella condizione di individuare gli inganni sofistici e anche di risolverli, conoscendone gli elementi

costitutivi. Viene così ribadito il valore veritativo della dialettica: il sapere logico recato dai *Topici*, il cui legame con la sillogistica è già stato affermato precedentemente (cfr. *supra*, 172a35-36), si propone anche come un punto di riferimento fondamentale per i *Soph. el.*, la cui funzione strutturale è quella di insegnare a svelare l'apparenza che può annidarsi nelle pieghe del λόγος, e quindi a sostituire ad essa la verità.

Note al capitolo 12.

1) **172b9-13.** Dopo aver trattato da vari punti di vista nei capp. 4-11 la tematica dell'elenco apparente, Aristotele, seguendo il programma in precedenza fissato (cfr. cap. 3, 165b12-18), si dedica in questo capitolo all'esame dei procedimenti sofistici volti a condurre l'interlocutore al paradosso o al falso. Dal punto di vista terminologico, si può notare che talora è presente ἄδοξον (cfr. 172b10, 18, 22, 34; 173a19, 26, 27), talora invece παράδοξον (cfr. 172b29, 31; 173a4, 7, 14, 17 e, nell'ambito del cap. 3, 165b14, 19). La traduzione cerca di rappresentare queste variazioni, recando *paradosso* per παράδοξον e *inopinabile* per ἄδοξον (come già Pickard-Cambridge, con *paradoxical* e *implausible*), però non sembra, osservando i contesti, che queste differenze terminologiche, assecondate comunque nel modo detto dalla traduzione, indichino delle vere e proprie variazioni concettuali. Un termine come *inopinabile* per ἄδοξον in questo contesto rappresenta una novità rispetto alle traduzioni italiane di Bonghi (*paradosso*), della Nobile (*assurdo*), di Colli (*paradosso*) e di Zanatta (*alcunché di paradossale*) ma in sé non costituisce una novità: per tale scelta infatti è parso utile attingere alla tradizione latina: cfr. già Boezio, che propone, appunto, *inopinabile*, accanto a *improbabile* (solo per 172b34) e a *extra opinionem* per παράδοξον. Il falso e l'inopinabile-paradosso sono due fini differenti, trattati qui in un unico capitolo, all'interno del quale è possibile individuare una prima parte (172b9-24), comune a entrambi, e una seconda parte, che li considera distintamente (172b25-28 per il falso e 172b29-173a30 per il paradosso-inopinabile). E' possibile considerarli due fini che, nel loro essere secondari rispetto all'elenco apparente, sono dello stesso livello, cioè tali che il conseguimento dell'uno o dell'altro determina comunque una vittoria sofistica di qualità uguale o simile. L'impostazione abbastanza unitaria sopra illustrata, infatti, sembra parlare più chiaro dell'ordinamento che Aristotele propone tra questo capitolo e il cap. 3. Infatti nel cap. 3 sono distinti nettamente (il falso come secondo, il paradosso come terzo) mentre qui nel cap. 12° vengono proposti insieme come secondo fine, a meno che non si consideri il δεύτερον di 172b11 come riferito soltanto a τὸ λόγον εἰς ἄδοξόν τι ἀγαγεῖν di 172b10-11, entrando però in contrasto con cap. 3, 165b19, dove questo fine, indicato come εἰς παράδοξον ἀγεῖν, è classificato come terzo. Si tratta di un' incongruenza: se ne può prescindere nel senso sopra indicato, guardando al contenuto di questo capitolo 12 e non attribuendo ai numerali ordinali usati da Aristotele la funzione di indicare una classifica di valori concettuali, che devono essere desunti altrimenti dal contenuto del testo. Aristotele non indica esplicitamente il motivo

per cui questi fini possono essere scelti al posto dell'elenco, tuttavia dalla natura della tematica svolta nel capitolo si può desumere che sia in base al contenuto della questione oggetto della discussione che il sofista di volta in volta fa la sua scelta, in considerazione del fatto che può essere più facile conseguire questi fini piuttosto che l'elenco apparente, che in certe situazioni può sembrare così difficile da ottenere da far preferire un fine di minor spicco ma di più sicuro ottenimento. I sofisti infatti tendono alla vittoria, da raggiungere a qualsiasi costo: essi infatti sono ἀγωνιζόμενοι ma soprattutto διαφιλονεικοῦντες (cfr. *supra*, cap. 3, 165b13). All'interno dei *Soph. el.* il concetto di ἄδοξον-παράδοξον non è definito con chiarezza né sembrano esservi altri luoghi aristotelici dai quali si possa trarre direttamente un'esplicita definizione univoca e veramente completa, tanto che sembra potersi dire che il capitolo del cui avvio ci si sta occupando con la presente nota sia, tutto sommato, il più utile per ottenere informazioni in proposito. I migliori chiarimenti, comunque, si possono trarre, per contrasto, a partire dall'esame della nozione completa di ἐνδοξον, per la quale cfr. in modo particolare *Top.*, I, 1, 100b21-25, dove gli ἐνδοξα risultano essere in primo luogo le opinioni (τὰ δοκοῦντα) di tutti o dei più e, in secondo luogo, le opinioni dei sapienti, di tutti, dei più o dei più importanti di essi. L'inopinabile-paradosso, dunque, è prima di tutto ciò che non è né opinione di tutti né opinione dei più e, in secondo luogo, ciò che non è né opinione di tutti i sapienti, né della maggior parte di essi, né dei più stimati fra essi. E' abbastanza chiara una duplicità di piani: ciò che può costituire a vario titolo opinione dei sapienti può costituire, al di fuori dell'ambito dei sapienti, un paradosso in quanto non è opinione di tutti né dei più. D'altro canto, perché si parli di paradosso all'interno del mondo dei sapienti si deve essere in presenza di un'opinione di un singolo o di una minoranza senza che per l'uno e per l'altra vi sia stima e notorietà. Il concetto di inopinabile-paradosso, quindi, tende a configurarsi come un concetto relativo. Da questo punto di vista, è impossibile che un'opinione quale l'ultima descritta possa diventare oggetto di una discussione dialettica se il punto di riferimento che si assume è quello costituito dalle opinioni dei sapienti, mentre è possibilissimo che ciò che costituisce un paradosso per tutti o per i più al di fuori dell'ambito dei sapienti sia legittimamente oggetto di discussione fra sapienti, nella misura in cui per costoro costituisce un'opinione significativa sotto almeno uno dei profili descritti sopra. Per un luogo di questo cap. 12 rilevante dal punto di vista ora illustrato, cfr. *infra*, 172b29-31 e nota relativa. In questo contesto, quindi, va notato che può risultare insufficiente intendere l'inopinabile-paradosso come ciò che realizza un contrasto con gli ἐνδοξα perché due ἐνδοξα contrastanti di sapienti noti e apprezzati non sono l'uno paradosso rispetto all'altro, perché entrambi rispondono alla definizione di ἐνδοξον. E' ricorrente nello svolgimento del capitolo, infatti, un uso non assoluto del concetto di inopinabile-paradosso, che viene sempre posto in relazione con uno dei due ambiti che sopra sono stati proposti come distinti, quello dell'opinione di tutti o dei più, considerato come prevalentemente contrastante con le opinioni dei sapienti, prese singolarmente o, in relazione a un certo tema, anche nel loro insieme. Per quanto riguarda lo ψευδόμενον τι δέιξαι di 172b10, cfr. *infra*, 172b25 e nota relativa.

L'indicazione relativa all'interrogare in un certo modo, in sé generica, si spiega con quanto segue *infra*, in 172b13-24: cfr. note relative. All'interno della presente nota può essere infine utilmente discussa l'interessante lettura che Dorion propone del capitolo nel suo insieme (cfr. in particolare *Introduction*, pp. 63-69), fondata sull'osservazione della mancanza, fra i capitoli che trattano le soluzioni (cfr. capp. 19-31), di un capitolo dedicato alla soluzione di questo tipo di argomentazioni sofistiche. Da tale osservazione Dorion desume, anche sulla base di un confronto con *Top.*, VIII, che qui in *Soph. el.*, 12 Aristotele propone dei τόποι dialettici che, in quanto tali, giustificano il fatto che per essi manchino le soluzioni. Appare difficile, però, ammettere l'inserzione della trattazione di una pratica correttamente dialettica in un'opera come i *Soph. el.*, dedicata all'individuazione, in termini di analisi strettamente logica, di ciò che, per così dire, rende sofistiche l'agire, cioè l'argomentare, dei sofisti. Inoltre, va notato che in *Soph. el.* 12, a ben guardare, sono indicate soprattutto le occasioni (natura dell'interlocutore, argomento della discussione) che rendono preferibile per il sofista la scelta di questi obiettivi, mentre le argomentazioni che servono a raggiungerli, nella loro struttura effettiva, non vengono affatto descritte, se non per quanto riguarda le modalità dell'interrogare, comunque senza indicare quali forme logiche apparenti dare alle argomentazioni da strutturare in base alle risposte ottenute. Ciò può spiegarsi tenendo presente che, se l'obiettivo non è in sé sofistiche, deve essere sofistiche il modo di raggiungerlo, cioè l'argomentazione, che può intendersi come avente in sé uno qualsiasi degli inganni descritti nei capp. 4 e 5, per i quali, infatti, le soluzioni ci sono, e valgono anche quando, anziché cercare l'elenco apparente, il sofista con l'argomentazione apparente cerca il falso o il paradosso. Cfr. quanto a questo proposito ha già avuto modo di osservare Alberto Magno: *nec ergo oportet determinari hic speciales modos arguendi ad falsum et inopinabile: quia modi arguendi qui sunt per locos sophisticos ad redargutionem, sunt etiam per consequens ad inopinabile et ad falsum. Non ergo oportet hic determinare nisi modos interrogandi, quibus respondens competentius ducitur ad falsum et ad redargutionem.* D'altro canto, il luogo chiamato in causa da Dorion allo scopo di mettere in evidenza che il paradosso è un fine anche dialettico, e non solo sofistiche, cioè *Top.*, VIII, 4, 159a18-20 (ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἐρωτῶντος τὸ οὕτως ἐπαγαγεῖν τὸν λόγον ὥστε ποιῆσαι τὸν ἀποκρινόμενον τὰ ἀδοξότατα λέγειν τῶν διὰ τὴν θέσιν ἀναγκαίων), reca in sé un concetto fondamentale, quello della necessità del derivare dell'inopinabile-paradosso, che in tutto *Soph. el.*, 12 non compare mai, proprio perché il carattere sofistiche del perseguimento di un fine dialettico consiste nell'uso di argomentazioni apparenti che, in quanto tali, sono prive di autentica necessità. Questo spiega il fatto che non c'è un capitolo dedicato esplicitamente alle soluzioni relative ai τόποι di *Soph. el.* 12, visto che, tecnicamente, le soluzioni da proporre sono quelle recate nei capp. 19-31, a seconda dell'inganno che di volta in volta è riscontrabile nell'argomentazione che il sofista ha scelto per giungere al falso o al paradosso. Inoltre, a favore dell'interpretazione ora proposta, si può osservare che, proprio in *Top.*, VIII, 4, poco oltre il luogo citato da Dorion, precisamente in 159a21-22, vengono messi sullo stesso piano

τὸ ἀδύνατον e il παράδοξον. Ciò è significativo, perché τὸ ἀδύνατον in precedenza è stato indicato come possibile punto d'arrivo di un tipo di argomentazione apparente, quella fondata sull'ἀναίτιον (cfr. *supra*, cap. 5, 167b21-36): non c'è motivo, infatti, per escludere che anche l'inopinabile-paradosso possa essere raggiunto in questo modo, anche se il paradosso costituisce un fine in sé stesso, mentre τὸ ἀδύνατον ottenuto a partire dalla tesi dell'interlocutore è il fondamento del suo elenco. Che, comunque, questo cap. 12 rechi in sé procedimenti di carattere sofistico è chiaro anche dai cenni, generici ma non equivocabili - e infatti lo stesso Dorion, pur limitandone la portata, ne mette in evidenza il proporsi - di 172b19-21 e di 172b33-35, che affermano non soltanto la necessità della soluzione ma anche, in generale, le sue connotazioni distintive. Per quanto riguarda 172b19-21, si può notare in primo luogo che che la soluzione suggerita, in quanto relativa a tutta la strategia dell'interrogare precedentemente esposta (172b9-19), ha un valore complessivo, visto che tale strategia riguarda tutti i luoghi esposti nel capitolo. In secondo luogo, la soluzione in questione, nei termini generali in cui si propone, mostra una notevole affinità tematica con la soluzione del già richiamato paralogismo dell'ἀναίτιον (cfr. *infra*, cap. 29 e nota relativa). Non si può d'altro canto pensare che a proposito di procedimenti correttamente dialettici Aristotele dica, come avviene qui in *Soph. el.* 12, non solo, come già ricordato sopra, che necessitano di una soluzione, ma anche che consistono in un κακουργεῖν (172b20). Si può affermare la possibilità di ipotizzare che un sofista possa agire in modo correttamente dialettico: tale ipotesi, in sé legittima, nel suo essere di natura storica, non sembra però poter essere oggetto di una trattazione come quella impostata nei *Soph. el.*, dedicata, come sopra ricordato, a ciò che distingue logicamente l'agire del sofista. Infatti, se un sofista, per sconfiggere il suo interlocutore, ritiene sufficiente l'uso di una normale argomentazione dialettica, nel far questo non è un sofista, in quanto del sofista, in questa circostanza, non ha né la προαίρεσις (cfr. 172b11) né il συλλογισμός (cfr. *supra*, cap. 1, 164b25-165a4). Sull'argomento cfr. inoltre L. A. Dorion, *Dialectique et éristique dans les Réfutations sophistiques, chapitres 12 et 15*, "Revue de philosophie ancienne", VIII (1990), pp. 41-74.

2) **172b13-16.** Qui ὀρίσαντα può essere inteso diversamente rispetto all'opinione comune fra gli interpreti (cfr. ad es. tutti gli italiani, da Bonghi a Zanatta), che lo riferiscono al sofista che interroga, riferendolo invece al suo interlocutore, il quale, non conoscendo bene nella sua natura e nelle sue implicazioni l'argomento sul quale il sofista lo interroga, cioè non avendolo in questo senso, non strettamente tecnico, definito (per la nozione aristotelica della definizione cfr. il contenuto generale di *Top.* VI), si viene a trovare in difficoltà. Così si spiega anche lo ὅταν μηδὲν ἔχωσι προχείμενον di 172b15-16: parlano a caso infatti non coloro che non hanno un argomento preciso di cui parlare - situazione, questa, impensabile nel contesto delle discussioni dialettiche - ma coloro che non conoscono bene (per questo valore di ἔχειν in connessione con προκείμενον cfr. *Top.* I 4, 101b11-13) l'argomento su cui verte l'interrogazione del sofista e i pericoli dialettici nascosti nella formulazione dei suoi quesiti.

Cfr. infatti *Euthyd.* 275d3-e2, luogo nel quale il giovane Clinia si trova proprio in questa situazione di imbarazzo dovuto a scarsa competenza e a inesperienza dialettica. E' chiaro che una situazione di questo tipo non è propizia al sofista solo per il raggiungimento dei fini di cui si parla in questo capitolo ma anche in funzione dell'ottenimento dell'elenco apparente. Forse un'eco dell'*Eutidemo* (295d1-2) anche nell'uso di *θηρευτικόν* (172b14), che in questa sua accezione metaforica all'interno del *Corpus aristotelicum* compare soltanto qui.

3) **172b16-19.** Mentre nel luogo precedente si indica colui che, per così dire, rappresenta l'interlocutore ideale del sofista, in questo si indica qual è per il sofista il modo più efficace di porre le domande, non solo in presenza dell'interlocutore sopra descritto, ma anche e soprattutto in presenza di un interlocutore diverso, più preparato e attento (*κᾶν ὠρισμένον ἢ πρὸς ὃ διαλέγεται*, 172b16-17). Le molte domande servono a far perdere la concentrazione in relazione a una di esse, che può essere tale da avere un legame solo apparente con la tesi sostenuta dall'interlocutore (come accade nei già citati paralogismi fondati sull'*ἀναίτιον*) o tale da far sì che sia la risposta affermativa sia quella negativa siano in grado di aprire la strada verso il paradosso o il falso. Questo metodo non è sempre necessario: talora è la natura stessa della questione a facilitare il sofista: a questo proposito cfr. *infra*, 173a29-30 e nota relativa. Per quanto riguarda il *τὰ δοκοῦντα λέγειν ἀξιοῦν*, è da ritenere che si tratti della richiesta sofistica di una risposta secca, senza quelle distinzioni che, opposte alla domanda, la possono rendere inefficace quanto alla sua capacità di condurre comunque al paradosso o al falso, fondata proprio sul fatto che ad essa si risponda soltanto con un sì o con un no. Cfr. a questo proposito i rimbrotti di Eutidemo nei confronti di Socrate, recalcitrante di fronte a questa pretesa, in *Euthyd.*, 295b-296c. Il *λέγειν τὰ δοκοῦντα* non implica affatto l'uso di *δοκεῖν* nelle risposte da parte dell'interlocutore: per quanto riguarda quest'uso, che in certe circostanze e in modo diverso tende comunque a indicare un assenso debole da parte dell'interlocutore del sofista, cfr. *infra*, cap. 29 e nota relativa.

4) **172b19-21.** Indicazione solutoria, della quale s'è già parlato in precedenza, nella nota n. 1. Va notato il fatto che Aristotele riconosce qui valore di norma a un atteggiamento che di fatto si propone (*ἀπαιτοῦνται γὰρ*, 172b20-21) nella pratica dialettica, alla quale Aristotele stesso sembra attribuire un'evoluzione, della quale egli s'incarica, per così dire, di esporre il senso oggettivo, che si intravede nella forma di una progressiva parificazione di storicità e razionalità o, meglio, di un attualizzarsi di quella in questa (cfr. *infra*, il contenuto complessivo del cap. 34).

5) **172b21-24.** In primo luogo va osservata qui, ma anche, all'interno di questo capitolo, *infra*, in 172b31, la presenza di un termine come *στοιχείον*, il cui peso semantico Kirchmann, forse, dato il contesto, non sbagliando, riduce, traducendo con *elementare Mittel*. Altro termine da osservare con attenzione in questo contesto è *θέσις*, che compare anche

infra, in 172b32, all'interno di un luogo come 172b29-35, per il quale cfr. la nota n. 7. Nonostante Dorion (p. 304), che considera solo quest'ultima, le due occorrenze vanno prese in considerazione insieme: è piuttosto difficile, infatti, che, così ravvicinate e in un contesto così unitario, esse presentino significati diversi. Prima di Dorion, già Pacius ha dedicato la sua attenzione al termine *θέσις* solo nel contesto di 172b32, facendo riferimento a *Top.* I 11, 104b19-105a9 (Dorion opportunamente suggerisce anche *Eth. nic.* I 3, 1096a1-2, utile non per ulteriori aspetti della definizione, ma per un chiaro esempio di uso del termine coerente con la definizione ora richiamata), luogo in cui la *θέσις* è definita da Aristotele principalmente come supposizione paradossale (*ὑπόληψις παράδοξος*) facente parte del pensiero di qualcuno degli uomini rinomati per la filosofia. Questo concetto ben preciso di *θεσι*" (Aristotele dichiara che nell'uso comune esiste anche un'accezione più ampia e meno rigorosa del termine: cfr. ancora *Top.* I 11, 104b34-105a2) va tenuto presente perché effettivamente sembra utile per spiegare un luogo come 172b29-35, il quale va a sua volta considerato per fare chiarezza sul luogo di cui ci stiamo occupando con la presente nota, che può trovare in 172b29-35 il contesto concettuale in cui inserirsi. Chiedere subito l'assenso a una tesi intesa nel senso ora indicato, dunque, significa scoprirsi, cioè in pratica dichiarare all'interlocutore che si mira al paradosso, proprio in virtù del fatto che, fra le tante domande che si possono fare a chi appartiene a una certa scuola filosofica – e tale, in base a 172b29-35, va considerato qui l'interlocutore del sofista –, si va a cercare subito proprio quella paradossale, mentre non tutte lo sono. L'accorgimento è squisitamente tattico: le stesse cose, chieste prima di chiedere la tesi, vengono concesse con minore cautela, in quanto chi risponde non sa ancora che devono servire da puntello per un'argomentazione che, a partire dalla richiesta di concessione della tesi, si rivela chiaramente come mirante agli *ἀδοξότατα* (cfr. *Top.* VIII 4, 159a18-24), che costituiscono un fine che, se dichiarato fin dall'inizio con l'immediata richiesta di concessione della tesi, avrebbe suggerito a chi rispondere di opporre costantemente dinieghi e distinzioni allo scopo di ostacolare al massimo il cammino, chiaro nella sua direzione, del sofista.

6) **172b25-28.** Fondamentale qui la presenza di una nozione del falso che appare decisamente debole. Il falso inteso come ciò nei cui confronti c'è abbondanza di argomentazioni, infatti, non è previsto nella casistica generale di *Metaph.* V 29 né ha riscontri altrove (cfr. la fondamentale nozione, mai contraddetta altrove, di *Metaph.* IV 7, 1011b26-28): questo concetto del falso, quindi, anche per il suo accostamento al concetto di inopinabile-paradosso, sembra doversi intendere come sofisticato. In questo contesto i *λόγοι* di cui c'è abbondanza possono essere considerati validi solo se il legame fra la proposizione sostenuta dall'interlocutore del sofista e la conclusione che da essa il sofista stesso trae è apparente. Per la possibilità da parte del sofista di realizzare quest'ultima condizione, cfr. ancora *supra*, cap. 5, 167b21-36 e quanto detto in precedenza all'interno della nota n. 1. Se la conclusione è correttamente tratta dalla tesi dell'interlocutore e se i *λόγοι* rivolti contro tale

conclusione sono veri e validi, non c'è nulla di sofistico nel procedimento. Ma qui è proprio di un procedimento sofistico, anzi tipicamente tale (ἴδιος τρόπος ὁ σοφιστικός, 172b25), che si parla. Dunque, se non è apparente il legame fra la tesi e la conclusione, sono apparenti, cioè sofistici, i λόγοι contro quest'ultima, e sono anch'essi da riportare alla casistica dei capp. 4-5. Per quanto riguarda 172b26-28, Dorion, nell'indicare come punto di riferimento il σοφιστικὸς τρόπος di *Top.* II 5, si pone sulla linea di Pacius, seguito già da Poste e da Hayduck, che in apparato integra con l'indicazione del luogo ora citato un generico richiamo ai *Topici* che l'Anonimo (68, 21-22) fa commentando 172b27-28. Questo riferimento, nonostante l'apparente evidenza, è per certi versi problematico, infatti in *Top.* II 5 Aristotele indica un σοφιστικὸς τρόπος che consiste nel condurre l'interlocutore a proposizioni nei confronti delle quali c'è abbondanza di argomentazioni: il fatto che in questo consiste, come sopra s'è detto, il portare al falso che è tipico dei sofisti, per i quali costituisce uno scopo che Aristotele riconosce e classifica (cfr. *supra*, cap. 3), è sufficiente per far comprendere perché Aristotele stesso chiama questo modo *sofistico* anche se si tratta di un modo dialettico a tutti gli effetti: del comportamento tipicamente sofistico il modo in questione rappresenta la versione dialettica, che è attuabile come tale a condizione che tutte le argomentazioni che riguardano la sua attuazione siano corrette. Infatti il τρόπος σοφιστικός di cui parla Aristotele in *Top.*, II 5 è articolato in tre aspetti, distinti soltanto per le diverse occasioni della loro applicazione, uno solo dei quali è indicato da Aristotele come estraneo (ἀπηρητημένος καὶ ἀλλότριος, 112a10-11) alla dialettica, ma non perché sia sofistico, quanto piuttosto per la sua incongruità. La distinzione fra καλῶς e μὴ καλῶς di 172b26-27, dunque, non sembra riferirsi a questa distinzione di *Top.* II 5 ma, piuttosto, mette in relazione il contenuto complessivo di *Top.* II 5 (καλῶς) col contenuto di *Soph. el.* 12 (μὴ καλῶς), che a sua volta, come sopra s'è notato, si connette ai contenuti dei capitoli che illustrano i paralogismi, dei quali anche, appunto, per usare l'espressione di Aristotele stesso, ἐλέχθη πρότερον. Di diverso avviso a questo proposito Ockham, che intende il rapporto fra καλῶς e μὴ καλῶς dal punto di vista del sofista: *sed hoc potest fieri bene et male, nam si facit latenter fit bene, si manifeste male*. Per quanto riguarda il testo, Ross, con decisione condivisibile, si basa soprattutto sui manoscritti per leggere τρόπος in *Top.* II 5 e τόπος (come Bekker e Strache-Wallies) qui in 172b25, lezione sostenuta massicciamente dalla tradizione con la sola eccezione della *translatio Boethii*. Anche questo aspetto può considerarsi un indizio, oggettivo anche se non decisivo, della non perfetta sovrapposibilità, sopra illustrata, dei luoghi aristotelici finora considerati.

7) **172b29-35.** Si passa dal luogo più proprio in funzione del far dire il falso a un luogo specificamente utile in funzione del far dire paradossi. Qui γένος (172b29), tradotto con *genere*, vale per scuola filosofica (cfr. Bonitz, *schola philosophica*, proposto come significato assodato, anche se con questo significato l'occorrenza è unica: cfr. comunque in questo senso già Ps. Alex., 101, 10-14, ma anche Anonym., 68, 8, che definisce questo luogo come ὁ ἀπὸ

τῶν αἰρέσεων). Farsi concedere (ἐπερωτᾶν, 172b30) come premesse proposizioni paradossali secondo i più (τοῖς πολλοῖς, 172b30) che fanno parte delle dottrine filosofiche a cui l'interlocutore aderisce non è difficile, perché l'interlocutore stesso, per coerenza, non può che concedere l'assenso. Queste proposizioni paradossali vanno identificate con le θέσεις (172b31), il cui inserimento fra le premesse è elemento per costruire queste argomentazioni (172b31-32): a questo proposito è possibile, come già in precedenza notato all'interno della nota n. 5, fare riferimento a *Top.* I, 11, 104b19-105a9. Il sofista tende a far discendere da premesse siffatte conclusioni che siano ancora più paradossali, cioè più evidentemente tali, soprattutto in presenza di un pubblico che si riconosce nelle opinioni comuni, ma, oltre a ciò, il suo scopo è quello di mettere in evidenza la sua bravura. La vittoria personale del sofista (qui ἀγωνιζόμενος, 172b35) consiste infatti nel mostrare di essere capace di costruire un'argomentazione il cui sviluppo non possa essere contrastato dall'interlocutore, che proprio per questo risulta vinto. L'argomentazione del sofista, però, può avere in sé qualcosa di erroneo, che va evidenziato: in ciò consiste la λύσις (172b33), l'unica che viene suggerita esplicitamente in questo capitolo, e che può essere affiancata al suggerimento, già considerato, di 172b19-21 (cfr. *supra*, nota n. 4). Se non ha in sé un inganno è usata dal sofista, che la ritiene sufficiente per i suoi scopi, ma non è sofistica, stando all'interno della pratica dialettica di cui in *Top.* VIII; se l'inganno c'è, l'argomentazione è in sé stessa sofistica, ed è pensandola in questi termini che Aristotele la considera in questa sede, tanto che, nel considerarla, ne propone subito la soluzione. I motivi possono essere soltanto quelli già esposti nei capitoli precedenti: evidenziandoli, l'interlocutore del sofista chiarisce che non è in virtù dell'argomentazione che la conclusione è stata raggiunta: così pare doversi intendere l'affermazione di 172b33-34. La soluzione sarà una di quelle che nei capitoli 19-31 dedicati al tema della soluzione verranno evidenziate per i diversi tipi di paralogismo già illustrati nei capp. 4e 5, fra i quali c'è, e non potrebbe essere diversamente, data l'eshaustività dellalista di Aristotele (cfr. *supra*, cap. 4, 165b27-30), quello utilizzato dal sofista nella fattispecie.

8) **172b36-173a6.** Anche in questo caso non c'è un'indicazione precisa di determinate forme argomentative apparenti ma soltanto la definizione di un ambito tematico, di evidente carattere etico, all'interno del quale l'interlocutore del sofista si può trovare a propendere per una delle due posizioni indicate. Aristotele indica cioè una situazione tipica, trovandosi nella quale il sofista normalmente sceglie come proprio fine il paradosso, che considera l'obiettivo più facile da ottenersi. Tale convinzione è fondata sulle particolari caratteristiche del legame fra i desideri effettivi (βουλήσεις, qui certamente non impulsi ma fini deliberati, cfr. *Top.* IV 5, 126a13: πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ) e le opinioni dichiarate (φανερὰ δόξαι). Qui il soggetto che Aristotele sottintende a βούλονται τε καὶ φασίν sono i molti, la maggior parte degli uomini (cfr. *Ps. Alex.* 102, 9-10: ἀπὸ τῶν βουλήσεων τῶν πολλῶν), soggetto rilevante in questo ambito perché la loro opinione può costituire ἔνδοξον (cfr. il già citato *Top.* I 1, 100b21). Per quanto riguarda la tendenza dei più a dissimulare i loro reali pensieri,

con la conseguente necessità di saper distinguere i segni obiettivi che ne testimoniano la celata esistenza, cfr. *Rhet.* II 4, 1381a3-10, ma cfr. anche, a questo proposito, *Eth. nic.* X 8, 1178a30-31. Qui però il contesto è dialettico: la βούλησις, che di solito si tace, può essere sostenuta apertamente dall'interlocutore del sofista. Essa costituisce un ἐνδοξον in quanto, a prescindere dal fatto che sia perlopiù sottaciuta, rappresenta l'opinione dei più, da intendersi qui come generalmente in contrasto con le opinioni dei sapienti, visto che gli esempi che qui Aristotele adduce per le φανεραὶ δόξαι possono intendersi come tali. Questo contrasto è espresso da Aristotele con il concetto di ἐναντιότης (τάναντία, 173a2; ἐναντία, 173a6), che non può intendersi qui in senso rigoroso (cfr. *De int.* 7, 17b3-6, 16-26; 10, 20a16-20, 26-30), in quanto i due tipi di opinioni in questione vanno intesi come l'uno paradossale rispetto all'altro, anche se si tratta in entrambi i casi di ἐνδοξα, sia pure a diverso titolo (cfr. a questo proposito quanto detto in precedenza nella nota n. 1). La tendenza del sofista è trarre da ciascuna delle due posizioni quegli ἀδοξότατα (cfr. il già citato *Top.* VIII 4, 159a18-20) che, ottenibili a partire dall'opinione dell'interlocutore del sofista, sono costituiti da proposizioni più paradossali di essa, come, ad es., nel caso in cui chi sostiene che *tutto è lecito in funzione del proprio guadagno* sia costretto a dire che *per il proprio guadagno si può rubare*, proposizione più paradossale di quella di partenza, perché, trattandosi di un caso estremo più che di una tesi generale, rivela in modo particolarmente notevole il fatto di non essere a nessun titolo opinione dei sapienti né opinione di tutti e di essere solo con grandissima difficoltà riconducibile alla condizione di opinione dei più, mentre la proposizione di partenza, paradossale rispetto all'opinione dei sapienti, poteva essere ammessa come ἐνδοξον in quanto opinione dei più. E' possibile che un interlocutore che difende un ἐνδοξον siffatto rientri nel caso contemplato da Aristotele *supra*, in 172b13-16 (cfr. nota n. 2). Questo luogo dialettico ha una dimensione retorica, peraltro documentabile chiaramente facendo riferimento, come già Dorion (p. 306), a *Rhet.*, II, 23, 1399a30-34, dove è recato, in virtù della sua efficacia retorica, lo stesso τόπος del quale ci stiamo occupando con la presente nota, proposto come il più importante fra i luoghi aventi a che fare col paradosso (τῶν γὰρ παραδόξων οὗτος ὁ τόπος κυριώτατός ἐστι, 1399a34). L'uditorio ha sempre una certa importanza per sancire la vittoria dialettica del sofista (cfr. ad es. *Euthyd.* 276d), ma in questa situazione tale importanza si accresce: il sofista infatti non può non considerare il fatto che le βουλήσεις rappresentano delle opinioni che perlopiù vengono tenute nascoste sotto il pannello di opinioni manifeste di segno opposto (cfr. 172b37-39), e quindi il sofista stesso prediligerà argomentare mirando al paradosso quando l'interlocutore sostiene, traendola dal nascondiglio nel quale normalmente la trattiene l'ipocrisia, una βούλησις, contando, appunto, più che sulle intime convinzioni, sull'ipocrisia del pubblico, presumibilmente più disposto a mostrare di considerare inaccettabili le conseguenze che il sofista trae dalla βούλησις quanto poco disposto a considerare paradossali le conseguenze di un'opinione manifesta, il che comporterebbe il fatto di rivelare un'adesione esplicita alle βουλήσεις, atteggiamento che, stando a quel che afferma Aristotele stesso, è estremamente improbabile e quindi non tale da

consentire al sofista di confidare in esso per avere la consacrazione, per lui fondamentale, di un successo dialettico.

9) **173a7-18.** E' utile riprendere il riferimento fatto nella nota precedente a *Rhet.* II 23, 1399a30-34, dove, come sopra ricordato, il luogo che utilizza come base la contrapposizione fra desideri e opinioni manifeste viene indicato come κυριώτατος. La cosa è notevole perché qui in 173a7, introducendo il luogo a cui si riferisce la presente nota, Aristotele lo indica come πλεῖστος all'interno della stessa categoria di appartenenza del precedente. Il contrasto, che comunque va notato, è forse più apparente che reale: i due luoghi in questione, infatti, da porsi in connessione, inoltre, con l'ultimo del capitolo (cfr. *infra*, 173a19-30), presentano degli elementi di strettissima somiglianza. Infatti, tutti e tre hanno una caratteristica che è indicata esplicitamente solo per il terzo (cfr. *infra*, 173a19-20), cioè il fatto di offrire al sofista la possibilità di muovere verso il paradosso qualunque sia la risposta dell'interlocutore all'invito a dare il suo assenso alle domande rivoltegli, raggruppate secondo le diverse tipologie descritte dai luoghi notevoli in questione, il connettersi dei quali è testimoniato anche dall'osservazione con cui Aristotele chiude il capitolo in 173a27-30. Inoltre, per comprendere la nozione di paradosso che tutti e tre i luoghi propongono è necessario un ricorso, nel senso già indicato in precedenza nella nota n. 1, alla nozione di ἐνδοξον nella sua completa articolazione. E' proprio in questo senso (a cui s'è già fatto cenno nella nota precedente) che va inteso il porsi del concetto di contrarietà (ἐναντία) di 173a10: dal punto di vista sofistico illustrato dal Callicle del *Gorgia* platonico (cfr. 482e, 483c-d, 491e-492c, ma cfr. anche *supra*, *Introduzione*, paragrafo C2a) natura e legge sarebbero contrarie, in quanto facendo appello alla prima si viene ad affermare che ha ragione il più forte mentre facendo appello alla seconda si afferma che ha ragione il più giusto, ma queste affermazioni sono entrambe ἐνδοξα, in quanto l'una, secondo i sofisti, espressione dei sapienti, l'altra, sempre secondo i sofisti, opinione dei più (173a14-16, con τὸ ἀληθές da intendersi in senso debole, appunto, come opinione dei sapienti, data l'indifferenza programmatica dei sofisti in relazioni ai valori oggettivi di vero e falso), e quindi possono essere considerate paradossali l'una rispetto all'altra: è in questo tipo di opposizione che sembra risolversi qui il concetto di contrarietà. Infatti, il sofista inteso come autore delle argomentazioni miranti al paradosso, come si evince dal contesto, non sostiene necessariamente la posizione che il Callicle platonico propone come vera ma semplicemente sfrutta in termini argomentativi la contrapposizione fra natura e legge come fonte per argomentare a seconda della posizione assunta dall'interlocutore. Aristotele (cfr. 173a16-18) sembra voler far coincidere la figura ideale, tipica, oggetto dei *Soph. el.* con lo sviluppo storico effettivo della sofistica, in quanto fa capire che sempre le idee dei sofisti sono state sempre niente di più che strumenti per vittorie dialettiche apparenti. Da notare l'ἐλέγξει di 173a17, che, dato il contesto, sembra doversi intendersi come un confutare apparente. Per quanto riguarda l'ipotesi che l'elenco apparente a cui fa riferimento Aristotele sia quella fondata sull'ἀναίτιον, cfr. *supra* nota n. 1.

10) **173a19-30.** La situazione che caratterizza questo luogo (173a19-20) non sembra in realtà differenziarlo radicalmente dai due precedenti. Aristotele stesso, infatti, lo riconduce in modo netto (τὸ αὐτὸ, 173a27-28) a quello recato in 173a7-18. Spicca nell'ambito delle esemplificazioni, tutte di carattere etico, l'uso del comparativo αἰρετώτερον: cfr. a questo proposito *Top.* III, interamente dedicato all'esposizione dei τόποι utili per la trattazione dialettica del concetto in questione. È chiaro dal contesto il fatto che possono essere paradossali le une rispetto alle altre proposizioni che sono ἐνδοξα a titolo diverso, cioè che traggono il loro essere tali da aspetti diversi della complessa nozione di ἐνδοξον già richiamata in nota n. 1. Va notato che qui οἱ περὶ τοὺς λόγους (173a23-24) è espressione da intendersi come indicante i σοφοί che compaiono nella definizione ora richiamata di ἐνδοξον, ma anche subito sotto, in 173a25. L'esempio di 173a25-27 può essere sciolto intendendo che da un lato vi è l'opinione per cui la vera felicità è soltanto quella del giusto (è questa è l'opinione dei sapienti) alla quale si oppone l'idea (che è quella dei più) per cui è impossibile che un re non sia felice, anche se non è giusto, con la quale Aristotele sintetizza tutte le opinioni volgari intorno alla felicità. Per quanto riguarda questa opposizione fra le opinioni volgari e quelle dei sapienti a proposito della felicità, cfr. *Eth. nic.* I 2, 1095a20-26. Da notare qui (173a28) l'uso di ὑπεναντίωσις per indicare l'opposizione tra natura e legge, poco prima (173a10) indicate come ἐναντία. Per ὑπεναντίωσις valgono considerazioni analoghe a quelle già svolte (note nn. 8 e 9) per ἐναντιότης.

Note al capitolo 19.

1) **177a9-12.** Aristotele inizia qui la trattazione delle soluzioni dei paralogismi παρὰ τὴν λέξιν, ai quali ha dedicato il cap. 4, rivolgendo in primo luogo la sua attenzione all'omonimia (cfr. *supra*, cap. 4, 165b30-166a6) e all'ambiguità (cfr. *supra*, cap. 4, 166a6-21). Ciò che dice Aristotele nel luogo a cui si riferisca la presente nota vale in generale tanto per l'omonimia quanto per l'ambiguità, mentre l'unico esempio (οἶον ἐν μὲν τῷ "σιγῶντα λέγειν", 177a11-12) è costituito da un caso tipico di proposizione ambigua, già comparso nel testo (cfr. *supra*, cap. 4, 166a12-14, cap. 10, 171a7-9, 19, 28). Alle prime due di queste precedenti presenze nel testo dell'esempio in questione e al suo successivo proporsi nell'ambito di questo cap. 19 (cfr. *infra*, 177a22, 25-26) conviene fare riferimento per comprendere il luogo a cui è relativa la presente nota, perché è proprio l'uso che fa Aristotele di questo esempio che sembra suggerire all'analisi di muoversi secondo le direzioni e nei termini che seguono. A proposito di questo luogo si può notare prima di tutto che la distinzione tra elenchi che hanno omonimia o ambiguità nelle domande (cioè nelle premesse) e elenchi che hanno omonimia o ambiguità nella conclusione non deve intendersi in senso netto ed esclusivo, e ciò proprio in base all'osservazione dell'esempio sopra citato. Infatti,

questo esempio incentrato sull'espressione ambigua *σιγῶντα λέγειν*, che nel luogo a cui si riferisce la presente nota viene usato per illustrare un caso di elenco con molteplicità di significato nella conclusione, in 177a22 viene usato invece per illustrare un caso di elenco in cui la duplicità di significato sta nelle domande (*ἐν τοῖς ἐρωτήμασιν*, 177a19) contro la quale conviene reagire distinguendo all'inizio della discussione (*ἐν ἀρχῇ*, 177a20). Dunque, avere la conclusione con significato duplice non esclude di avere anche le premesse caratterizzate in modo analogo, e ciò in coerenza con la ricostruzione di questa argomentazione esemplificativa a suo tempo fornita (cfr. *supra*, cap. 4, 166a12-14 e nota relativa). L'osservazione del modo in cui si configura la presenza in questo capitolo dell'esempio finora discusso permette inoltre di sviluppare quanto proposto in precedenza a interpretazione del cap. 18 (cfr. *supra*, cap. 18, 177a2-6 e nota relativa): sappiamo infatti, per esplicita indicazione di Aristotele (cfr. *supra*, cap. 10, 171a7-9) che il difetto sofistico di questa argomentazione non sta nel *συλλογισμός* ma nell'*ἀντίφασις*, cioè nel fatto che la conclusione è solo apparentemente la contraddittoria della tesi dell'interlocutore. Si tratta dunque di un'argomentazione a suo modo corretta (cfr. ancora *supra*, cap. 4, 166a12-14 e nota relativa) che però, a differenza di quanto suggerisce il cap. 18 per le argomentazioni corrette, viene risolta facendo delle distinzioni (cfr. *infra*, 177a22-23, ὡςπερ τῷ σιγῶντα λέγειν ὅτι ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὐ e non demolendo. L'ambiguità, infatti, non consente mai la demolizione delle proposizioni che caratterizza, perché esse non sono false, potendo essere in un senso vere e in un altro false, ma può consentire, d'altro canto, non solo la correttezza dell'argomentare, che viene ad essere dunque un argomentare corretto da *ἔνδοξα* apparenti (cfr. *supra*, cap. 2, 165b7-8), ma anche la verità della conclusione, come nel caso dell'esempio finora osservato, la cui soluzione consiste pertanto nel distinguere subito i due possibili sensi della proposizione in questione, per poter precisare esplicitamente quale dei due giustifica l'assenso o il rifiuto nei suoi confronti, impedendo così il proporsi dell'*ἀντίφασις* apparente, permesso proprio da un assenso ingenuo, non consapevole di ciò che le apparenze dell'*ἔνδοξον* concesso nascondono. Da queste osservazioni, pertanto, si può considerare accertato che il *διαίρειν* non è operazione funzionale a colpire solo l'apparenza del *συλλογισμός* inteso come conclusività dell'argomentazione, ma anche a colpire, dell'argomentazione, la sua conclusione apparentemente contraddittoria, e ciò integra le affermazioni fatte da Aristotele nell'ambito del cap. 18 e serve, forse, a scoprirne un significato più ampio, che la secchezza, a volte eccessiva, dello stile espositivo di Aristotele tende a nascondere. Inoltre, su questa base possono essere precisati alcuni aspetti del rapporto fra distinzione e demolizione, tenendo conto delle particolari caratteristiche, ora ricordate, dell'ambiguità. I due procedimenti solutori non necessariamente si escludono a vicenda: infatti, nei confronti dell'argomentazione esemplificativa di cui s'è occupata la presente nota la distinzione serve a mettere in evidenza che la conclusione ricavata costituisce solo apparentemente la contraddittoria della tesi dell'avversario del sofista, ma, qualora la distinzione serva a mettere in evidenza che l'argomentazione del sofista ha sfruttato

l'alternativa falsa della duplicità di significato prodotta dall'ambiguità, allora la distinzione stessa risulta essere in funzione della demolizione, rappresentando nei confronti di essa un momento preparatorio, soprattutto nel caso in cui il συλλογισμός non sia apparente, così come non è apparente nel caso dell'esempio considerato finora, nel quale però l'alternativa della duplicità di significato sfruttata dal sofista è quella vera, fatto, questo, che fa sì che la soluzione debba consistere nell'evidenziazione dell'apparenza dell'ἀντίφασις, come sopra ricordato.

2) **177a12-15.** Aristotele ribadisce la possibilità, per le proposizioni caratterizzate da omonimia o ambiguità, di essere vere in un senso e false in un altro. L'esemplificazione, comunque, che si propone come caso di argomentazione con duplicità di significato nelle premesse, si qualifica esplicitamente come argomentazione fondata sull'uso sofistico dell'ambiguità (ἐν τῶν ἐρωτημάτων ἀμφίβολον, 177a13-14), e quindi analoga, da questo punto di vista, a quella recata nel luogo precedente. Per poter riflettere adeguatamente su questo luogo, in verità piuttosto complesso, soprattutto a causa dell'esempio che propone, bisogna tener presente un punto successivo, sempre di questo cap. 19, e cioè 177a26-30, dove Aristotele sviluppa ciò che propone nel luogo a cui si riferisce la presente nota. Si può osservare in primo luogo che, nel parlare dell'ambiguità che caratterizza questo esempio, Aristotele qui in 177a12-15 afferma che è ambigua una delle domande, mentre in 177a26-30 colloca la pluralità di significato nelle premesse, al plurale (τὸ πλεοναχῶς ἐν ταῖς προτάσεσιν, 177a26-27). Questa distonia, può essere spiegata tenendo conto del fatto che in questo contesto Aristotele propone gli esempi e imposta le sue affermazioni dal punto di vista delle λύσεις: in questo senso, considerando cioè che queste argomentazioni si risolvono bloccandole subito con una distinzione, non ha molta importanza se le domande ambigue (e quindi le premesse siffatte) siano una o più di una, poiché è sufficiente che ve ne sia *almeno* una per giustificare un procedimento solutorio che vale anche nel caso in cui ve ne siano di più. Ma la cosa forse più importante, nel porre a confronto 177a12-15 con 177a26-30, è osservare il tipo di soluzione che nel secondo dei luoghi citati Aristotele propone per l'esempio recato nel primo. Tale soluzione infatti sembrerebbe di primo acchito più la soluzione di un caso di omonimia che non quella di un caso di ambiguità, dando l'impressione di consistere in una distinzione dei possibili significati del verbo ἐπίσταμαι (οὕτως ἐπιστάμενοι, 177a28, ὡδὲ ἐπισταμένους, 177a29-30), mentre la distinzione relativa all'ambiguità dovrebbe riferirsi più che ai possibili significati di un termine, alle sue possibili funzioni sintattiche, come si è già avuto modo di ribadire nella nota che precedente la presente. Colli sembra rilevare questa difficoltà, riportando una perplessità del Poste, ma non va oltre. Gli altri interpreti, invece, da Ps. Alex. (cfr. 138, 33 - 139, 35) a Pacius, Waitz e Tricot, che lo seguono, mostrano di considerare la soluzione di 177a26-30 come una normale soluzione di un caso di ambiguità. Significativa a questo proposito è la posizione di Waitz: *alterum exemplum sic intelligendum est. ὃ τις ἐπίσταται τοῦτο συνεπίσταται (intelligit),*

οὗτος δ' ἐπίσταται (memoria tenet) τὰ ἰαμβεῖα· ἀλλ' οὐ συνεπίσταται· ἔστι γὰρ ἰδιώτης (cfr. 166a18 sqq.). Conclusio non ambigua est, sed propositio minor, quia qui dicit aliquem scire carmina aut memoria eum tenere dicit carmina aut eum intelligere carmina.

Questa interpretazione di Waitz fa risultare abbastanza bene la difficoltà: egli mostra cioè di leggere 177a12-15 alla luce di 177a26-30, intendendo però quest'ultimo luogo come recante una soluzione consistente nel distinguere i possibili significati di ἐπίσταμαι, senza mostrare di tener conto del fatto che tale soluzione è in realtà la soluzione di un caso di omonimia, non di ambiguità. Sembra opportuno, pertanto, tentare di proporre un'interpretazione diversa, che deve consistere in primo luogo in una ricostruzione dell'argomentazione esemplificativa addotta da Aristotele che ne manifesti l'essere fondata sull'ambiguità, caratteristica, questa, esplicitamente indicata da Aristotele stesso, come sopra ricordato. Tale ricostruzione potrebbe essere la seguente, che si configura come una variazione operata su quella proposta da Waitz: ὁ τις ἐπίσταται τοῦτο συνεπίσταται; (domanda con cui si richiede all'interlocutore di prendere posizione, e che riceve risposta affermativa) ἐπίσταται δὲ τὰ ἰαμβεῖα; (domanda che mostra di porre τὰ ἰαμβεῖα nel ruolo di oggetti della conoscenza di un soggetto sottinteso in maniera tale da indurre l'interlocutore a dare una risposta affermativa) ἀλλὰ τὰ ἰαμβεῖα οὐ συνεπίσταται; (domanda che mostra di porre τὰ ἰαμβεῖα come soggetto e che, naturalmente, intesa in questo senso ottiene risposta negativa) ἄρα ὁ ἐπιστάμενος οὐ συνεπίσταται (conclusione contraddittoria rispetto alla tesi dell'interlocutore, che sfrutta l'ambiguità che si crea nelle proposizioni che vedono al loro interno τὰ ἰαμβεῖα, un neutro plurale che può concordare con il verbo in terza persona singolare e che non soffre mutamenti morfologici nel passare dal ruolo sintattico di oggetto a quello di soggetto). Si può notare pertanto che questa ricostruzione configura un caso di ambiguità e non di omonimia e l'ambiguità caratterizza le premesse senza essere presente nella conclusione, secondo le indicazioni di Aristotele. Va osservato però che una ricostruzione di questo tipo, se rispetta l'esigenza di vedere presente nell'argomentazione esemplificativa l'ambiguità, incontra però notevoli difficoltà nel porsi in relazione con 177a26-30. Questo luogo, infatti, nel presentare la soluzione dell'esempio di 177a13, oltre a proporre una distinzione sul verbo ἐπίσταμαι quale quella sopra ricordata, che sembra più relativa all'omonimia che all'ambiguità, volge anche l'esempio al plurale, dando l'impressione di rivelare un'attenzione rivolta più ai significati dei termini che alla struttura sintattica della frase, la quale, infatti, volta al plurale, anche se il significato dei termini che la compongono non varia, non ha più una struttura sintattica tale da permettere all'ambiguità di proporsi nel modo in cui si propone nella ricostruzione ipotizzata sopra. Quest'ultima difficoltà può essere superata, forse, considerando la domanda di 177a27-28 (οὐκ ἄρα συνεπίστανται ὅ τι ἐπίστανται;) come una prima domanda preliminare, di tono generale, volta a chiedere un primo assenso, che possa condizionarne un successivo, da ottenere per una domanda che, pur esprimendo il medesimo concetto, abbia una struttura che permetta quell'ambiguità che fonda l'argomentazione e il cui possibile proorsì è dalla prima domanda sicuramente meglio occultato. Molto più difficile è il

problema costituito dalla distinzione che Aristotele suggerisce in 177a26-30: si potrebbe pensare, forse, e non senza una certa forzatura nei confronti del testo, che lo οὕτως (177a28) e lo ὡδί (177a29), che sembrano distinguere il significato di ἐπίσταμαι, in realtà alludano ai possibili contesti sintattici nei quali il verbo possa considerarsi inserito. Il senso della risposta suggerita da Aristotele, pertanto, verrebbe ad essere non questo: *ti do il mio assenso, ma non se intendi ἐπίσταμαι in questo modo*, ma piuttosto questo: *ti do il mio assenso, ma non se inserisci ἐπίσταμαι in certi contesti sintattici*. Si tratta di un'interpretazione che non può emergere dalla traduzione, la quale deve rappresentare il testo anche nella sua oscurità, e che non può non apparire un po' forzata, ma forse può essere presa in considerazione, almeno come spunto di riflessione, perché consente di evitare una contraddizione interna al testo, che invece viene sancita da interpretazioni come quella di Waitz, in base alla quale si dovrebbe intendere, in realtà, che Aristotele risolve un caso di ambiguità come se fosse un caso di omonimia. Un'ultima alternativa potrebbe essere quella di non porre in relazione i due luoghi finora considerati connessi fra loro e di pensarli come recanti due casi diversi, anche se molto simili, quasi due variazioni sullo stesso tema, e cioè 177a12-15 come recante un caso di ambiguità e 177a26-30 come recante un caso di omonimia, interpretandoli il primo con una ricostruzione del tipo di quella proposta in questa nota, il secondo con una ricostruzione del tipo di quella di Waitz. Tale risoluzione, però, appare nel complesso piuttosto improbabile.

3) **177a16-18.** Per quanto riguarda la traduzione, si è reso ἐν τῷ τέλει di 177a16 con *nella conclusione*, seguendo in questo Ps. Alex. (cfr. 140, 7-8), che considera il τέλος presente in questo luogo come sostanzialmente equivalente a συμπέρασμα. Il termine, compare ancora in questo capitolo, e sembra possibile, anche in occasione di questa sua ulteriore comparsa, attribuirgli lo stesso significato (cfr. *infra*, 177a24-25 e nota relativa). Per quanto riguarda il contenuto di questo luogo, si può osservare che Aristotele insiste sul caso degli elenchi che propongono, anche argomentando correttamente, una conclusione che, dotata di molteplicità di significato, è solo apparentemente la contraddittoria della tesi dell'interlocutore, annullando così la realtà dell'ἔλεγχος (cfr. *supra*, 177a9-12 ma anche cap. 5, 167a23-27 e cap. 10, 171a1-11 e note relative). Anche qui abbiamo come esempio un'argomentazione caratterizzata dall'ambiguità che, seguendo Ps. Alex., 140, 2-32, può essere ricostruita come segue: ἄρ' ἐστι τυφλὸν ὄραν οὐ. τί δέ, ὅταν τυφλὸν ὄρῃς, οὐ τυφλὸν ὄρῃς ἔστιν ἄρα τυφλὸν ὄραν. Qui l'ambiguità è fondata sull'uso dell'accusativo e dell'infinito, per cui alla prima domanda che, più che all'argomentazione, serve a stabilire la tesi dell'interlocutore (cfr. per una situazione analoga *supra*, cap. 4, 166a12-14 e nota relativa), si risponde negativamente, intendendo τυφλόν come soggetto (*è possibile che veda il cieco* nel senso per cui sia il cieco a vedere). Attraverso una seconda domanda, che costituisce di fatto l'unica premessa, e che non è ambigua (differentemente rispetto a quel che accade nell'argomentazione incentrata sull'espressione σιγῶντα λέγειν, che aveva tutte le domande ambigue), si ottiene correttamente una conclusione che, proprio in quanto ricavata

correttamente, è solo apparentemente la contraddittoria della tesi dell'interlocutore, poiché dotata della stessa morfologia, che nasconde però ruoli sintattici diversi: è *dunque possibile che veda il cieco*, con *il cieco* con ruolo di oggetto e con un *tu* sottinteso con ruolo di soggetto, in coerenza con la seconda domanda che, proprio nella misura in cui usa esplicitamente il verbo nella seconda persona singolare dell'indicativo, e non all'infinito, non possiede l'ambiguità che caratterizza la prima domanda e la conclusione. Si tratta dunque di una struttura argomentativa che, pur essendo fondata sull'ambiguità come quella di cui si sono occupate la nota n. 1 e la nota n. 2, rappresenta rispetto ad esse, anche se in presenza di qualche elemento di somiglianza, un'ulteriore variante.

4) **177a18-24.** Aristotele passa qui all'analisi delle argomentazioni nelle quali vi è molteplicità di significato nelle domande. Si è già visto (cfr. *supra*, nota n. 1), proprio sulla base della presenza anche in questo luogo dell'esempio recante l'espressione ambigua *σιγῶντα λέγειν* (per la cui analisi si rimanda, appunto, alla nota n. 1), che la presenza della molteplicità di significato nelle domande può coesistere con la molteplicità di significato nella conclusione. Vi sono comunque altre cose da notare: Aristotele ribadisce l'opportunità dell'uso della distinzione come strumento solutorio nei confronti della molteplicità di significato, precisando che la negazione, rivolta a una domanda ambigua, non è giustificata, proprio perché tale domanda può essere vera in un senso e falsa in un altro, mentre può giustificarsi, eventualmente, nei confronti della conclusione, qualora essa, se dotata di significato univoco, possa essere considerata falsa. Si può osservare inoltre che Aristotele, senza fare alcuna precisazione, accosta all'esempio incentrato su *σιγῶντα λέγειν*, che rappresenta un caso di ambiguità, un altro esempio, incentrato sull'espressione *τὰ δέοντα*, *ciò che dev'essere*, che rappresenta invece un caso di omonimia, situazione, questa, che suggerisce di ribadire la già ricordata (cfr. *supra*, nota n. 2) differenza tra il distinguere relativo all'un caso e quello relativo all'altro. L'esempio di omonimia preso ora in considerazione rappresenta una variazione sul tema costituito dall'utilizzazione sofistica dell'espressione *τα; devonta*, già in precedenza incontrato (cfr. *supra*, cap. 4, 165b34-38 e nota relativa), e può essere ricostruito in questo modo: *si deve fare ciò che dev'essere? i mali devono essere? si deve fare il male*, nell'ipotesi che la tesi dell'interlocutore del sofista sia quella per cui *non si deve fare il male* e che l'interlocutore stesso dia sempre risposta immediatamente affermativa alle due domande. Qui si può notare che le premesse hanno significato duplice mentre la conclusione è univoca, che l'argomentazione è apparente perché *τὰ δέοντα* non ha lo stesso significato in entrambe le premesse e che la soluzione consiste non nel dare risposta negativa alla prima domanda ma nel distinguere i due significati di *τὰ δέοντα*, bloccando in questo modo il procedere dell'argomentazione apparente.

5) **177a24-26.** E' opportuno rilevare che il distinguere suggerito qui da Aristotele non va operato nei confronti della conclusione ma, piuttosto, va diretto, prima che la conclusione sia enunciata dal sofista, nei confronti della domanda alla quale, in precedenza, si è data risposta semplicemente affermativa, a causa del fatto di non aver colto l'ambiguità a tempo debito. Si è tradotto l'ἐπι τέλει di 177a24-25 con *al momento della conclusione*, anche se, forse, nell'επι è presente un senso di opposizione, di contrasto, che comunque nella traduzione proposta non è escluso. Di diverso avviso Pacius (*ait, ejpi; tevlei, ad extremum, id est, post absolutam a sophista argumentationem. in particula autem 2. ἐν τῷ τέλει, in fine, significabat, in conclusione*) e Colli (*alla fine*).

6) **177a26-30.** Per quanto riguarda questo luogo, cfr. *supra*, nota n. 2.

7) **177a30-32.** Aristotele sembra qui riprendere alcuni aspetti del cap. 17, suscitando una certa perplessità, perché, se si è argomentato univocamente, l'argomentazione non ha bisogno di soluzioni. Il principio a suggerisce di appellarsi, comunque, è valido: cfr. *supra*, cap. 5, 167a23-24 e nota relativa.

Note al capitolo 20.

1) **177a33-35.** Aristotele introduce qui le soluzioni dei paralogismi fondati sulla congiunzione, σύνθεσις, e sulla divisione, διαίρεσις: cfr. a questo proposito *supra*, cap. 4, 166a22-38 e nota relativa. In queste prime righe abbiamo una prima indicazione di massima, secondo Aristotele facile da comprendere (φανερὸν . . . πῶς λυτέον, 177a33-34) e che può effettivamente essere tale a patto di intendere correttamente il toujnantivon di 177a35. Non si tratta infatti di un'opposizione configurabile come una contrarietà semantica: qui toujnantivon sembra piuttosto indicare il fatto di aver letto la conclusione del sofista secondo il procedimento opposto a quello da lui attuato per ottenerla. Bisogna tener presente però che, se vi è una σύνθεσις sofistica, il dividere in cui consiste la soluzione non è un'altrettanto sofistica διαίρεσις, ma il dividere che, separando ciò che è stato scorrettamente unito, ristabilisce il corretto significato della proposizione esaminata. Lo stesso dicasi, in termini inversi, se a presentarsi all'analisi solutoria è una conclusione fondata su una διαίρεσις.

2) **177a35-36.** Aristotele introduce qui le argomentazioni che avranno ruolo di esempio nell'ambito del capitolo. Va notata la diversità di impostazione: mentre quando vengono proposti i procedimenti di σύνθεσις e διαίρεσις le relative esemplificazioni vengono

presentate separatamente, in questa parte del testo dedicata alle soluzioni esse sono presentate insieme. Ciò appare dovuto al fatto che Aristotele sembra qui preoccuparsi di distinguere σύνθεσις e διαίρεσις dall'ἀμφιβολία (cfr. *infra*, 177a38-b1), preoccupazione, questa, che, nel momento di proporre le soluzioni, gli suggerisce quella trattazione comune di σύνθεσις e διαίρεσις volta a indicare che cosa unisce questi due procedimenti dividendoli nettamente tanto dall'ambiguità quanto dall'omonimia, che è mancata nel momento di presentarli. La trattazione comunque non è affatto ordinata: Aristotele infatti riferisce solo alla διαίρεσις (cfr. *infra*, 177b1-2 e 177b7) elementi che, distinguendo strutturalmente la διαίρεσις da ambiguità o omonimia, ne distinguono anche la σύνθεσις e inoltre, nonostante la loro presentazione, che li propone come esempi di entrambi i procedimenti, gli esempi di fatto poi risultano tutti proposti come esempi di σύνθεσις. La scarsa limpidezza della trattazione nel suo insieme e la difficoltà che Aristotele sembra avere sia quando cerca di distinguere sia quando cerca di collegare questi procedimenti sembra, se non avvalorare, perlomeno non contrastare l'impostazione data alla nota n. 17 del cap. 4, e le ipotesi che vi si formulano, a cui si farà riferimento nel prosieguo dell'analisi di questo capitolo.

3) **177a36-b1**. Primo esempio di σύνθεσις proposto da Aristotele in questo capitolo. La sua funzione sembra connessa all'intenzione di distinguere σύνθεσις e διαίρεσις dall'ἀμφιβολία allo scopo di rendere metodologicamente più corrette, e cioè specificamente impostate, le soluzioni: proprio perché σύνθεσις e διαίρεσις si distinguono nettamente dagli altri procedimenti, dalle soluzioni di questi ultimi devono altrettanto nettamente distinguersi le loro soluzioni. Questo esempio si riduce alla formulazione di due domande che, pur potendo secondo Aristotele essere confuse con due domande ambigue, non sono tali, avendo invece una struttura che consente un'argomentazione basata sulla σύνθεσις. Per quanto riguarda la sua capacità di illustrare un'effettiva mancanza di ambiguità, questo esempio adempie molto bene al suo compito. Sulla base delle domande presenti nel testo, che sembrano in sostanza un'unica domanda formulata prima in un modo e poi nel modo inverso, l'argomentazione può ricostruirsi così (cfr. *infra*, 177b10-12): ἄρ' ᾧ εἶδες σὺ τοῦτον τυπτόμενον, τούτῳ ἐτύπτετο οὗτος; (domanda a cui segue risposta negativa) σὺ εἶδες τοῖς ὀφθαλμοῖς τυπτόμενον τοῦτον; (a questa domanda segue risposta affermativa, perché l'interlocutore, facendosi guidare dai corretti rapporti semantici, riferisce τοῖς ὀφθαλμοῖς a εἶδες e τούτῳ a τυπτόμενον), dato che si vede con gli occhi, mentre è proprio qui che viene operata la σύνθεσις dal sofista, che in questo caso sfrutta la contiguità fra εἶδες, τοῖς ὀφθαλμοῖς e τυπτόμενον). Segue la conclusione, nella quale si manifesta con chiarezza la σύνθεσις: οὗτος τυπτόμενος ἐτύπτετο τοῖς ὀφθαλμοῖς. Si può notare che effettivamente qui non c'è ambiguità, perché l'argomentazione non è fondata sulla polivalenza sintattica di qualche termine, e infatti i termini sui quali, per via dei loro riferimenti corretti e scorretti, è fondata l'argomentazione, e cioè ᾧ, τούτῳ e τοῖς ὀφθαλμοῖς riferiti a εἶδες e a τυπτόμενον, mantengono inalterata la loro funzione sintattica di complementi di mezzo sia che si operi la

σύνθεσις sia che non la si operi, e quindi non è distinguendo fra le loro varie funzioni sintattiche che si ottiene la soluzione (non va dimenticato che *questo* distinguere si dice anch'esso διαιρῆν, come s'è ampiamente potuto vedere, a partire dalla nota n. 17 del cap. 4). L'argomentazione è basata infatti sulla σύνθεσις, e la contiguità di cui s'è detto sopra la facilita moltissimo, testimoniando in questo caso un'imperfezione proiettiva del linguaggio, nel cui ambito τοῖς ὀφθαλμοῖς può essere contiguo sia a εἶδες sia a tuptovmenon nella disposizione materiale della λέξις, mentre nella realtà, e quindi anche nel pensiero che correttamente la rispecchia, le cose designate da questi termini sono correlate in modo inconfondibile. Questo difetto proiettivo viene sfruttato dal sofista operando proprio al suo livello, quello della λέξις, modificando la dislocazione dei termini in modo tale che essa sia portatrice di relazioni concettuali erranee, ed è pertanto a questo livello che va operata la soluzione, dividendo ciò che il sofista ha unito e proponendo una dislocazione dei termini che consenta alla λέξις di essere veridica testimone, senza confusioni, dei corretti rapporti concettuali. In questo caso, alla lettura della proposizione per cui σὺ εἶδες τοῦτον τυπτόμενον τοῖς ὀφθαλμοῖς bisogna opporre quella per cui σὺ τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες τοῦτον τυπτόμενον, secondo una divisione di τοῖς ὀφθαλμοῖς da τυπτόμενον che non si configura, in quanto veridica, come διαίρεσις sofistica e secondo una dislocazione dei termini diversa, com'è diversa quella proposta dalla σύνθεσις, da quella che, consentendo la contiguità di cui s'è detto sopra, della σύνθεσις ha permesso l'attuazione, facendo sì che vi siano tre possibili costruzioni diverse, e cioè la prima, che può essere corretta concettualmente ma ha una λέξις difettosa, la seconda, prodotta dal sofista con una λέξις coerente con un significato volutamente falso, la terza, che corregge la seconda, proponendo una λέξις che senza incertezze è portatrice di corretti valori concettuali. C'è spazio per un'altra osservazione: si può notare che questo esempio, proposto da Aristotele come esempio di σύνθεσις, si pone chiaramente sulla linea delle ultime considerazioni problematiche presenti nella nota n. 17 del cap. 4, in base alle quali esso potrebbe anche essere considerato un esempio di διαίρεσις, dato che la σύνθεσις di τοῖς ὀφθαλμοῖς con tuptovmenon è necessaria una volta diviso τοῖς ὀφθαλμοῖς da εἶδες. Cfr. a questo proposito anche Ps. Alex., 143, 15-17, il quale sembra percepire la debolezza della netta distinzione tra σύνθεσις e διαίρεσις, affermando che . . . δηλον ὅτι τὸ παρὰ τὴν σύνθεσιν τρόπον τινὰ παρὰ τὴν διαίρεσιν ἔστι καὶ τὸ παρὰ τὴν διαίρεσιν παρὰ τὴν σύνθεσιν, senza però sviluppare la questione, la cui difficoltà, nascosta dall'ottimistico δηλον iniziale, è invece testimoniata dal ben poco chiaro trovpon tinav che segue: ciò non stupisce, perché questa osservazione stona con l'interpretazione che lo Ps. Alex. dà del rapporto fra σύνθεσις e διαίρεσις che si propone nel luogo analizzato dalla presente nota e fino a 177b9: cfr. *infra*, nota n. 4.

4) **177b1-9.** Per quanto riguarda il testo, nel tradurre si è seguito Ross, accogliendo però, fra le molte soluzioni diverse proposte per questo luogo da Strache-Wallies, il καί che precede ὅρος, che Ross espunge. Si è tradotto τῇ προσφῶδιᾳ λεχθέν di 177b3-4 con

pronunciato con aspirazione, intendendo προσφῶδία come riferito in questo caso allo spirito più che all'accento (cfr. *Poet.*, 25, 1461a22, ma anche *supra*, cap. 4, 166b1-9 e note relative, nonché *infra*, cap. 21 e note relative). La traduzione più adeguata e tradizionale di στοιχείον (177b5) sarebbe *elemento*: si è tradotto con *lettera*, visto che le lettere sono gli elementi costitutivi delle parole (cfr. ad es. la traduzione di Valgimigli di *Poet.*, 20, 1456b20). Il κἀκεῖ di 177b6 si riferisce proprio all'ambito dei discorsi scritti, dove ai tempi di Aristotele si cominciava a porre dei παρασῆματα, e cioè qui spiriti e accenti, volti a dare rilievo nella grafia a differenze fra le lettere, e quindi anche fra le parole, che altrimenti avrebbero rilievo solo nei discorsi pronunciati (cfr. ancora in relazione a *Poet.*, 25, 1461a22 Gallavotti cit., p. 207). Detto questo per quanto riguarda testo e traduzione, si può iniziare l'analisi del contenuto osservando che, come s'è detto sopra (cfr. nota n. 2), Aristotele tende qui a svolgere delle considerazioni che in realtà valgono tanto per la διαίρεσις quanto per la σύνθεσις, facendo riferimento esplicitamente soltanto alla διαίρεσις: l'intenzione infatti è la distinzione rispetto all'ambiguità (οὐ γὰρ ἔστι διττόν τὸ παρὰ τὴν διαίρεσιν, 177b1-2: per il concetto di διττόν, cfr. *supra*, cap. 4, nota n. 6 e cfr. inoltre *supra*, nota n. 3), e tale distinzione vale sì per la διαίρεσις, ma vale altrettanto per la σύνθεσις, che infatti in 177a38-b1, a chiusura del brano analizzato dalla nota n. 3, viene contrapposta all'ambiguità, così come la διαίρεσις viene qui contrapposta al διττόν, che dell'ambiguità, come dell'omonimia, costituisce l'esito. Infatti, se è vero che, operata la διαίρεσις, non si ha più la stessa proposizione (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς λόγος γίνεται, διαιρούμενος, 177b2-3), ciò vale anche per una proposizione entro la quale sia stata operata una σύνθεσις. La differenza rispetto all'ambiguità è affermata in vista della necessità di proporre una soluzione metodologicamente adeguata, cioè specifica, per σύνθεσις e διαίρεσις: ciò porta Aristotele a precisare i concetti, e più in particolare lo porta a dire che proprio il fatto che su una proposizione è stata operata una διαίρεσις (ma non si vede perché ciò non debba valere anche per la σύνθεσις) indica che questa proposizione non è caratterizzata dalla duplicità di significato (διττόν) come le proposizioni ambigue, perché la διαίρεσις (come la σύνθεσις) manipolando la dislocazione dei termini, cambia la proposizione, la fa diventare un'altra, e cioè la proposizione non viene lasciata com'è e intesa in un secondo modo, come le proposizioni ambigue, ma ne viene mutata la struttura, coordinandola al senso in cui viene intesa, e infatti la soluzione la si ottiene ristrutturandola ancora, in modo da coordinarla al senso opposto a quello inteso dal sofista. Questa soluzione non sarebbe possibile con una proposizione ambigua: in essa infatti il problema non è la possibilità di diversi riferimenti fra termini univoci in tutti i sensi, e conseguenti spostamenti al livello della λέξις, ma è piuttosto la presenza di un termine la cui polivocità sintattica è oggettiva e quindi tale da rendere oggettivamente ambigua la proposizione in cui è inserito e, pertanto, tale anche da rendere inutile una soluzione costituita dal mutare la dislocazione dei termini e necessaria invece una soluzione basata sulla distinzione concettuale (cfr. *supra*, cap. 19). E' questo il senso del paragone con ὄρος e ὄρος (177b3-4), che pertanto vanno paragonati a due proposizioni con

gli stessi termini ma con una dislocazione diversa capace di farne *due* proposizioni diverse: i due termini non hanno significato diverso, come se fossero un unico termine polivoco, ma *sono* due termini diversi, ognuno col suo significato, proprio come le due proposizioni. La conclusione del luogo al quale si riferisce la presente nota (φανερὸν δὲ κτλ., 177b7-9) sembra confermare le considerazioni fatte finora, ribadendo molto in generale una specificità rispetto ai paralogismi fondati παρὰ τὸ διττόν che non può non riferirsi a διαίρεσις e σύνθεσις insieme: dire che non tutti gli ἔλεγχοι (forse con riferimento particolare agli ἔλεγχοι παρὰ τὴν λέξιν) sono fondati παρὰ τὸ διττόν significa dire che ce n'è almeno una categoria che si dimostra diversa perché richiede un tipo diverso di soluzione, e in questo capitolo i paralogismi παρὰ τὴν σύνθεσιν e quelli παρὰ τὴν διαίρεσιν sono presentati insieme quanto alla loro risolvibilità, che è proposta come metodologicamente unitaria (cfr. *supra*, 177a33-34). Di diverso avviso, comunque, lo Ps. Alex. (cfr. 1422, 31 sgg.), che intende tutte le considerazioni di Aristotele analizzate finora come strettamente relative al primo esempio del capitolo, indicando nella διαίρεσις il procedimento atto a far sparire il διττόν prodotto dalla σύνθεσις attuata dal sofista sulla proposizione che costituisce il fulcro dell'argomentazione fallace da lui proposta.

5) **177b10-12.** Aristotele torna all'esempio proposto in 177a36-38 e, poiché è stato proposto come esempio di σύνθεσις, suggerisce di procedere, per quanto riguarda la sua soluzione, dividendo, cioè attuando il procedimento (si badi: non sofisticato) che della σύνθεσις sofistica costituisce l'έναντίον, secondo quanto detto da Aristotele stesso in 177a35. Dell'esempio e della sua risolvibilità s'è già parlato sopra (cfr. nota n. 3). Qui si può notare quanto segue: il diairetevon di 177b10 vale, naturalmente, non per qualsiasi ἀποκρινόμενος, ma soltanto quando si debba rispondere a un'argomentazione sofistica basata sulla σύνθεσις, com'è appunto quella che costituisce l'esempio a cui il diairetevon si riferisce direttamente. Va notato quanto segue: questo διαιρετέον è l'unica indicazione metodologica risolutiva riferibile a tutti gli altri esempi del capitolo, fino a 177b26, poiché non v'è alcun'altra indicazione di questo tipo e di segno opposto, e, d'altro canto, tutti questi esempi vengono introdotti in assenza di qualsiasi espressione avversativa o comunque in qualche modo diversificante, tanto che di essi bisogna pensare che siano tutti presentati da Aristotele come esempi di σύνθεσις, come già s'era accennato sopra (cfr. nota n. 2).

6) **177b12-13.** Sulla figura di Eutidemo c'è qualche incertezza: le uniche notizie ci vengono dall'omonimo dialogo platonico, che ne parla come di un sofista originario di Chio, emigrato nella colonia ateniese di Turi, da lì esiliato e così giunto ad Atene (cfr. Platone, *Euthyd.*, 271c). La mancanza di conferma a queste notizie in altre fonti ha fatto dubitare, peraltro senza motivazioni veramente convincenti, della reale storicità di questo personaggio: cfr. Platone, *Eutidemo*, traduzione e cura di F. Decleva Caizzi cit., pp. 14-16. Aristotele lo cita anche in *Rhet.* II 24, 1401a28-29 analogamente a come lo cita qui nei *Soph. el.*, e cioè senza

alcuna notizia sul suo conto, ma semplicemente associando il suo nome a un tipo di argomentazione che sembra simile, anche se non identica, a quella a cui si riferisce la presente nota. La traduzione proposta è volta a mantenere per οἶδας il significato di *sapere*, poiché l'altra possibilità (cfr. ad es. Colli), e cioè *aver visto*, sembra un po' forzata rispetto al valore che la lingua greca assegna al perfetto οἶδα, tenendo conto inoltre del fatto che tale forzatura non consente di per sé una più agevole interpretazione. Cfr. a questo proposito, ad es., Pacius: *contra si adverbium nunc, iungatur cum verbo vidisti: sensus falsus efficietur, id est, te nunc, cum sis in Sicilia, videre naves positas in Piraeo. Quod est impossibile*. Qui si vede abbastanza chiaramente l'insufficienza della traduzione di οἶδας con *vidisti*, perché, interpretando, il verbo viene poi volto al tempo presente, *vedere*, senza alcuna vera giustificazione. Si propone pertanto, come possibile alternativa, la seguente interpretazione: vi è, per quanto riguarda i possibili modi di intendere la proposizione in questione, una prima alternativa vera (*tu, stando ora in Sicilia, sai che al Pireo ci sono triremi?*) che può essere rappresentata nella λέξις in questo modo: ἄρ' οἶδας σὺ νῦν ἐν Σικηλίᾳ ὧν οὕσας ἐν Πειραιεῖ τριήρεις; A questa domanda si può dare risposta affermativa, perché anche stando in Sicilia si può ben sapere che al Pireo ci sono navi, essendo per ciò sufficiente sapere che si tratta di un porto, e cioè di un luogo la cui ragion d'essere consiste nell'accogliere navi, che sono l'unica cosa che in esso in senso proprio deve stare. C'è poi una seconda alternativa: *tu, mentre sei in Sicilia, sai che ora ci sono triremi al Pireo?* Questa domanda è rappresentabile così nella λέξις: ἄρ' οἶδας σὺ ἐν Σικηλίᾳ ὧν οὕσας νῦν ἐν Πειραιεῖ τριήρεις; Non si può avere qui risposta affermativa, perché, se è possibile anche stando in Sicilia sapere che al Pireo ci sono navi, non è però possibile sapere che *ora*, proprio in questo momento, al Pireo ci sono delle navi, perché *ora* potrebbe essere il momento in cui tutte sono salpate e nessuna è ancora arrivata. Qui si tratta di una conoscenza puntuale, storica, che riguarda un certo momento, il νῦν appunto, mentre nel caso precedente si trattava di evidenziare una proprietà facente parte della definizione stessa del porto. Come si può notare, è la σύνθεσις di νῦν con il gruppo οὕσας ἐν Πειραιεῖ τριήρεις che rende falsa la proposizione. Anche in questo caso il mutare della dislocazione dei termini muta il porsi dei valori semantici, però va ancora notato che anche qui, come si è già avuto modo di notare per altri esempi (cfr. *supra*, nota n. 3 e cap. 4, nota n. 17), è vero che la predetta σύνθεσις a creare il significato falso, ma è anche vero che tale σύνθεσις è inevitabile qualora si sia operata la διαίρεσις di νῦν dal gruppo οἶδας σὺ ἐν Σικηλίᾳ ὧν, e quindi anche questo esempio di σύνθεσις potrebbe a buon diritto intendersi come un esempio di διαίρεσις, visto che, una volta operata la διαίρεσις, la σύνθεσις necessariamente ne consegue. Può essere ricordata, infine, la soluzione proposta da Ps. Alex., perché somigliante al tipo di argomentazione che sembra suggerire il già citato *Rhet.*, II, 24, 1401a28-29 (ἔστι δὲ τοῦτο Εὐθυδήμου λόγος, οἷον τὸ εἰδέναι ὅτι τριήρης ἐμ Πειραεῖ ἐστίν· ἕκαστον γὰρ οἶδεν), luogo nel quale la σύνθεσις sembra operata fra due proposizioni ammesse indipendentemente l'una dall'altra, configurando quindi un procedimento diverso da quello proposti finora negli *Elenchi*, che

sembra riguardare soprattutto i rapporti all'interno della proposizione. La soluzione che si trova in Ps. Alex., 146, 1-3 è la seguente: ἀρά γε σὺ νῦν ἐν Πειραιεῖ εἶναι· ἀρ' οἶδας ἐν Σικηλία τριήρεις οὔσας ναί· ἀρ' οἶδας σὺ νῦν οὔσας ἐν Πειραιεῖ τριήρεις ἐν Σικηλία ὄν. Qui si vede che la σύνθεσις in realtà viene operata tra due proposizioni ammesse l'una indipendentemente dall'altra, termini delle quali vengono mischiati in maniera tale da creare una proposizione che in realtà, data la sua formulazione, sembra essere più il punto di partenza che il punto d'arrivo di un'operazione di σύνθεσις fra termini del tipo di quelle delle quali finora s'è preso visione.

7) **177b13-15.** Su questo esempio fra gli interpreti c'è scarso accordo, sia per quanto riguarda la traduzione sia, conseguentemente, per quanto riguarda l'interpretazione. La traduzione proposta si avvicina, non nella lettera ma perlomeno nel senso di fondo, a quella di Colli, ed è fondata sul tentativo di rendere nel testo italiano la *specificità* di questo esempio, che rappresenta una variante notevole rispetto a quelli finora esaminati. Va in primo luogo notata, per quanto riguarda i termini che fanno parte delle proposizioni nelle quali si articola l'esempio in questione, la polivocità che caratterizza gli aggettivi ἀγαθός e μοχθηρός, che qui possono significare rispettivamente *buono* e *cattivo* sia in senso morale sia in senso tecnico (cfr. a questo proposito, anche se da un diverso punto di vista, Ps. Alex., 146, 8-30). Questa polivocità, più o meno valorizzata dagli interpreti, caratterizza in vario modo tutte le ricostruzioni proposte, e, per quanto riguarda quella che qui si propone, nella quale per entrambe le domande è prevista risposta affermativa (non sembra verisimile, infatti, che Aristotele, proponendo in modo così indifferenziato le due premesse, preveda per esse una risposta diversa: cfr. comunque, per soluzioni che prevedono una risposta negativa e una affermativa rispettivamente per la prima e per la seconda domanda, quanto propongono Tricot e Forster), si può notare che questo carattere affermativo delle risposte è concesso proprio dal fatto di intendere ἀγαθός e μοχθηρός in sensi diversi: solo così la loro contemporanea presenza in ciascuna delle due premesse sembra accettabile, e a suggerire questo modo di intendere è proprio la presenza del participio (ὄντα, ὄν), che contribuisce, come si è cercato di evidenziare nella traduzione, a tenere in qualche modo distinti i due aggettivi, proprio al livello della λέξις, facilitando così la loro coesistenza semantica intorno a quell'unico soggetto, al quale, d'altro canto, il participio stesso ha la funzione di riportarli entrambi. La σύνθεσις infatti si opera, in modo singolare, proprio attraverso l'eliminazione del participio, che consente nella conclusione la contiguità nella λέξις di ἀγαθός e μοχθηρός, aprendo a questo livello la strada per interpretarli entrambi nello stesso senso (quello tecnico, sembra, dato che si riferiscono qui entrambi a σκυτεύς), il che costituisce la condizione per considerare inaccettabile la conclusione, e quindi per definirla sofistica, in quanto proposizione falsa apparentemente dedotta dalle premesse attraverso una manipolazione della λέξις delle premesse stesse. Questo esempio risulta dunque abbastanza notevole, perché mette in evidenza come sia possibile per il sofista, osservando la λέξις della proposizione in

funzione della sua utilizzabilità per i procedimenti di σύνθεσις e διαίρεσις, manovrare e sfruttare la presenza di termini caratterizzati da polivocità semantica, stabilendo così un'intersezione fra diversi aspetti del linguaggio analizzati finora da Aristotele. Questo esempio si trova anche in *De int.*, 11, 20b35-37 (vi si riferisce anche Ps. Alex., 146, 19), ma in questo caso, come sembra intendere anche Pacius, il punto di vista di Aristotele è diverso, e riguarda l'indebita riunione in una sola di due proposizioni con predicato diverso e uguale soggetto, cosa che propone una problematica logica che non si identifica con quella analizzata nel luogo a cui si riferisce la presente nota. Va osservato infine che la singolarità di questo esempio comporta notevoli problemi per la sua risoluzione, poiché sulla conclusione non è possibile operare alcuna divisione che abbia come esito un significativo mutamento al livello della λέξις, tanto che appare inevitabile, per risolvere un'argomentazione come questa, ricorrere all'altro διαίρειν, e cioè alla distinzione concettuale, intesa in questo caso come distinzione fra le varie possibilità offerte dalla semantica dei termini.

8) **177b16-20.** Questo esempio in verità non sembra molto appropriato per illustrare un procedimento παρά τὴν λέξιν come la σύνθεσις: da questo punto di vista cfr. ad es. Ps. Alex., 146, 30-147, 16, il quale, nell'ambito della sua articolata spiegazione, non riesce a indicare concretamente in che cosa consista qui la σύνθεσις, tanto da non usare mai questo termine in questo contesto. Seguendo Pacius, possiamo dire che l'esempio può essere diviso in due parti, delle quali la prima porta correttamente a stabilire che il male è una nozione positiva (σπουδαῖον ἄρα μάθημα τὸ κακόν, 177b17-18), mentre la seconda porta erroneamente a dire che il male è una nozione negativa (ὥστε κακὸν μάθημα τὸ κακόν, 177b18-19). Si realizza così una situazione tipicamente sofistica, nella quale l'interlocutore prima è portato a sostenere una tesi vera e poi è portato con apparente costrittività ad ammettere la tesi opposta, cadendo in contraddizione con sé stesso; Ma il proporsi dell'apparenza non ha qui le sue ragioni nell'esistenza di una σύνθεσις del tipo di quelle in precedenza osservate, ma in un errore formale indipendente dalla λέξις, per cui in modo indebito vengono riunite due proposizioni con un unico soggetto e predicati diversi, realizzando un errore definito come tale nell'ambito del già citato *De int.*, 11, in 20b31 sgg. : si può notare infatti che la conclusione non sembra affatto risolvibile con una divisione che ne modifichi la λέξις, e tale procedimento risulta improponibile, in quanto non sembra risolvere alcunché, anche per le altre proposizioni che a vario titolo compaiono nel contesto di questa argomentazione.

9) **177b20-22.** A differenza del precedente, questo esempio ha una notevole efficacia. L'argomentazione infatti è chiaramente basata su una manipolazione della λέξις della premessa concessa, cioè sullo spostamento del νῦν dalla contiguità con εἶπεῖν alla connessione con γέγονας, secondo un indirizzo già più volte riscontrato. Anche la soluzione si presenta con notevole chiarezza: si vede infatti molto bene, dato l'uso esplicito di ἀληθές

(177b21), che il διαιρεῖν che costituisce la λῦσις quando sia stata operata una σύνθεσις non è una διαίρεσις sofistica, ma un dividere che mette la proposizione nella condizione di essere, con la sua λέξις, portatrice di corretti rapporti concettuali. Qui infatti la soluzione, come l'argomentazione, dimostra il suo essere παρὰ τῆ λέξιν: si tratta infatti di riportare il νῦν in una *posizione* nella frase che sia coerente con i corretti rapporti concettuali dopo che il sofista lo ha posto in una collocazione che tali rapporti tradisce. Il *significare altro* della frase (ἄλλο σημαίνει, 177b21) qualora venga operata la divisione di cui sopra è legato al fatto che, a seconda dei procedimenti dei quali è oggetto, la frase cambia, non è più la stessa, come non sono la stessa cosa ὄρος e ὄρος (cfr. *supra*, 177b3), e quindi non vi è un'unica frase con significato duplice per ragioni semantiche o sintattiche, ma vi è piuttosto una frase la cui λέξις consente, mantenendo invariati i termini e mutando la loro disposizione, che da essa si traggano *altre* frasi alle quali connettere significati diversi. Va notato infine che anche in questo esempio la σύνθεσις, che chiaramente Aristotele ci indica (177b22), di νῦν e γέγονας è il prodotto necessario della διαίρεσις di νῦν da εἰπεῖν: attuare questa διαίρεσις comporta inevitabilmente la predetta σύνθεσις e infatti, da questo punto di vista, il dividere che costituisce la λῦσις risulta essere un riunire ciò che non andava assolutamente diviso, e cioè νῦν ed εἰπεῖν.

10) **177b22-26.** Per questo esempio, cfr. *supra*, cap. 4, nota n. 17, nel cui ambito vengono analizzati gli esempi di 166a26-30, molto simili a questo, il quale, rispetto ad essi, sembra risultare soltanto più esplicitamente proposto. Valgono pertanto le osservazioni fatte in precedenza, alle quali si può aggiungere che le considerazioni svolte da Aristotele in 177b25-26, con le quali, concludendone l'esposizione, egli propone succintamente la soluzione dell'esempio, non recano semplicemente delle distinzioni concettuali, ma commentano e risolvono gli esiti a livello concettuale di quel che, a causa dell'attuarsi della σύνθεσις, avviene alle posizioni dei termini al livello della λέξις nelle proposizioni coinvolte nell'argomentazione, secondo quanto detto a più riprese finora.

11) **177b27-34.** Per quanto riguarda gli autori (λύουσι δέ τινες . . . , 177b27) di questa erronea soluzione alternativa, nessuno fra gli interpreti ha azzardato un'ipotesi per definirne l'identità, e non sembra possibile mutare questa situazione, dato che mancano elementi concreti sui quali fondarsi. Seguendo Pacius, ma anche Silvestro Mauro, è possibile supporre che questa soluzione inaccettabile consista nell'osservare che la premessa maggiore, proposta tramite la prima domanda, non essendo formulata in termini esplicitamente universali, non consente di dedurre con necessità la conclusione, anche ammettendo che *suonare non suonando* sia un modo di suonare. Se, cioè, è vero che si fa nel modo in cui si può fare, non necessariamente si deve dire che si fa in un determinato modo piuttosto che in un altro, cosa, questa, deducibile necessariamente solo se la premessa maggiore avesse stabilito che ciò che

si fa lo si fa sempre in tutti i modi in cui si è capaci di farlo: solo così un determinato modo è necessario, altrimenti è solo possibile. Questa soluzione secondo Aristotele non è adeguata principalmente perché non può essere proposta per altri casi di *σύνθεσις* caratterizzati da una diversa formulazione. Non si tratta cioè di una soluzione metodologicamente corretta perché non risolve l'argomentazione sofistica puntando sulla sua autentica causa, valendo al massimo contro la prima delle domande, che potrebbe anche non esserci senza compromettere la possibilità di operare la *σύνθεσις* (cfr. *supra*, cap. 4, 166a23-30) e che è stata posta in modo erraneo da colui che propone questa argomentazione, contro il quale, dunque, può in definitiva aver efficacia, come un argomento *ad personam*, questa tipo di soluzione. E' comunque notevole il fatto che Aristotele chiuda questo capitolo con l'analisi di una soluzione erronea, perché con ciò egli ribadisce da questo punto di vista l'impegno metodologico di quest'opera, tanto da rendere non inverosimile l'ipotesi per cui la formulazione dell'esempio sia stata proposta così com'è recata nel testo proprio allo scopo di costituirsi come spunto per un caso tipico di *λύσις* impropria. Non vi sono comunque elementi concreti a sostegno di questa tesi, la cui conferma renderebbe superfluo cercare una risposta al quesito relativo all'identità degli autori di questa *λύσις* con il quale si è aperta la presente nota.

Note al capitolo 21.

1) **177b35-37.** Il capitolo è dedicato alla soluzione delle argomentazioni basate sull'accentazione e, nell'aprirlo, Aristotele rafforza le affermazioni con cui aveva avviato la loro trattazione all'interno del cap. 4 (cfr. *supra*, 166b1-9 e note relative) secondo le quali non è facile proporre argomentazioni di questo tipo in ambito orale, mentre è più facile in ambito scritto. Aristotele infatti qui dice addirittura che né in ambito scritto né in ambito orale ci sono argomentazioni basate sull'accentazione, però subito dopo si corregge, e propone un esempio (cfr. *infra*, 177b37-178a3 e nota relativa), che è un esempio di argomentazione, diverso dagli esempi proposti nel capitolo 4, i quali, come si ricorderà (cfr. *supra*, 166b4-5 e 166b7-8) consistono in citazioni di versi omerici sui quali erano state operate delle correzioni. In sostanza, laddove dice che proporre argomentazioni di questo tipo non è facile, però è possibile, autentici esempi non ve ne sono, mentre laddove dice che argomentazioni di questo tipo non ve ne sono troviamo un esempio autentico. La situazione, pertanto, non sembra proprio limpida, ed è stata piuttosto trascurata dagli interpreti, anche se, in realtà, presenta aspetti notevoli: è possibile pensare che, nella sua ricerca di sistematicità, Aristotele abbia individuato nella *προσῳδία* un aspetto della *λέξις* che *oggettivamente* può essere una fonte per *sullogismoι*; *fainovmenoi*. Cercando degli esempi *storicamente* realizzati di questo tipo di

argomentazioni sofistiche, non ha trovato di meglio delle correzioni di Ippia di Taso ai versi omerici. Questa situazione induce Aristotele a dire nel cap. 4 che la possibilità oggettiva di argomentazioni *παρὰ τὴν προσωδίαν* c'è, perché la *προσωδία* è un aspetto della *λέξις* e anche perché operazioni come quella di Ippia di Taso mostrano che sulla *προσωδία* si può operare in qualche modo, ma, poiché esempi *storici* di argomentazioni siffatte non ve ne sono, non dev'essere facile costruirle, e lo è di più sicuramente in ambito scritto che in ambito orale. Qui nel cap. 21, Aristotele dice in realtà la stessa cosa: vere argomentazioni di questo tipo *effettivamente realizzate* non ve ne sono, né scritte né orali, però è possibile costruirle, per i motivi detti sopra. Dunque, si può supporre che l'esempio che segue in 177b37-178a3 sia un esempio fittizio, non tratto dalla pratica sofistica, ma costruito appositamente per questo capitolo da Aristotele, il quale precisa inoltre che di questo tipo possono esservi soltanto ὀλιγοὶ λόγοι, perché sono pochi gli aspetti della *λέξις* che ne consentono il proporsi. Sembrerebbe dunque che qui Aristotele sia attento non solo e non in primo luogo alla pratica sofistica, ma anche, e forse di più, alle strutture oggettive del linguaggio, calibrando soprattutto su questo secondo aspetto le ragioni di fondo della sistematicità della trattazione.

2) **177b37 - 178a3.** Per quanto riguarda questo esempio, abbastanza chiaro nel suo insieme, seguendo Pacius si può dire che esso va ritenuto esempio di argomentazione scritta per la natura del gioco che si compie fra οὐ e οὗ, impossibile se i termini vengono pronunciati, e possibile invece in una situazione in cui negli scritti non era ancora d'obbligo porre i segni indicativi della pronuncia, quali quelli posti qui da Aristotele allo scopo di evidenziare l'inganno. Per il suo senso di fondo, cfr. le considerazioni generali fatte *supra* nella nota n. 18 al cap. 4. Va notato inoltre che la distinzione οὐ - οὗ la si è già trovata nella prima delle citazioni omeriche del cap. 4 (cfr. *supra*, 166b4-5): qui essa viene sfruttata nelle sue virtualità argomentative. Cfr. pertanto per la sua traduzione la nota n. 19 del cap. 4, a cui si rimanda anche per il modo di intendere l'opposizione ὀξύτερον - βαρύτερον recata nella perspicua proposta solutoria che chiude il capitolo.

Note al capitolo 22.

1) **178a4-8.** Vengono introdotte qui le risoluzioni delle argomentazioni sofistiche basate sulla forma della dizione, per l'inserimento dei quali nella trattazione dei *Soph. El.* cfr. *supra*, cap. 4, 166b10-19 e nota relativa. Per prima cosa Aristotele indica molto nettamente qual è la fonte da cui trarre spunto per le risoluzioni da proporre in questo capitolo, riferendosi alla conoscenza dei generi dei predicati (γένη τῶν κατηγοριῶν, 178a5-6), cioè, come si è già avuto modo di notare (cfr. *supra* cap. 4, nota 21), alla conoscenza del contenuto generale

delle *Categorie*. In seguito (178a6-8), esemplificando, richiama brevemente la situazione da cui possono svilupparsi le argomentazioni della cui soluzione si vuole occupare. Va notato in questo ambito il richiamo alle categorie di sostanza (τί ἐστί, cfr. *Cat.*, 5), relazione (πρός τι, cfr. *Cat.*, 7) e quantità (ποσόν, cfr. *Cat.*, 6), che rimette efficacemente in evidenza la nozione di sch`ma, la quale però viene posta in ombra dalla frettolosa espressione (διὰ τὴν λέξιν, 178a8) con cui viene designata la causa delle argomentazioni in questione. Infatti διὰ τὴν λέξιν va inteso qui come διὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, perché non è la λέξις in generale a creare la possibilità di queste argomentazioni, ma gli schmata dei termini che di essa fanno parte, la cui perfetta coordinazione agli σχήματα degli oggetti da essi designati non è sempre immediatamente riscontrabile. Infatti anche il σημαίνειν (178a7, 8), cioè il significare, fa parte della λέξις, in quanto proprietà fondamentale dei termini (cfr. *De int.*, 2-3), quella per cui viene indicato, fra gli altri, un oggetto, ma questo aspetto della λέξις è qui in verità un fattore di risoluzione: se lo σχῆμα di un termine non è in grado, in quanto tale, di distinguere un oggetto da un altro, quanto alla sua forma, tale distinzione è invece consentita dalla semantica di questo stesso termine, proprio perché essa spinge all'osservazione delle cose che, se guidata dagli insegnamenti delle *Categorie*, permette di scorgere in esse quegli schmata non sempre rispecchiati dagli schmata delle parole, come, ad esempio nel caso dei termini *padre* e *uomo*, che non si distinguono quanto a σχῆμα λέξεως, mentre l'analisi categoriale della realtà ci mostra che la forma dell'oggetto designato dal primo è la relazione mentre quella dell'oggetto designato dal secondo è la sostanza. Per quanto riguarda l'esemplificazione proposta da Aristotele in 178a6-8, facendo riferimento, ma solo in parte, a Ps. Alex. (cfr. 149, 14-28), si può dire che, posto che la tesi sostenuta dall'interlocutore sia quella per cui un termine che indica una sostanza individuale, ad es. Socrate, non può predicarsi di altro (il che costituisce per Aristotele una tesi vera, cfr. *Cat.*, 5, 2a11-14, ma anche 7, 8a13-b24, luogo, quest'ultimo, non privo di spunti problematici), risulta che il sofista intende dimostrare che ciò non è vero passando attraverso la prova dell'appartenenza di un predicato che sembra sostanziale a causa del suo σχῆμα λέξεως, ma in realtà non lo è. L'argomentazione sembra potersi svolgere così: *il termine Socrate lo si può dire di un'altra sostanza individuale che non sia Socrate? no; a Socrate appartiene l'esser padre? si; Socrate dunque lo si dice di un figlio. Ma padre è un predicato relativo, e quindi accidentale, anche se il suo σχῆμα λέξεως non lo rivela immediatamente, e quindi la conclusione non è valida, perché sarebbe valida solo se padre fosse un predicato sostanziale, come uomo, per cui Socrate in quanto tale è uomo e quindi è tutto ciò che comporta l'esser uomo, mentre l'essere di un figlio non appartiene a Socrate in quanto è quel che è, ma solo in quanto è padre, potendo non esserlo.*

2) **178a8-24.** Per quanto riguarda gli esempi, si può notare che essi prendono come punto di riferimento la categoria dell'agire (ποιεῖν) e quella del patire (πάσχειν), per le quali cfr. i brevissimi cenni di Aristotele in *Cat.*, 4, 2a3-4 e 9, 11b1-8. La base su cui si fondano è

l'uguaglianza di forma della dizione fra verbi che designano realtà categorialmente diverse, quelle, appunto, dell'agire e del patire. In relazione al primo (178a9-11) si può osservare che l'argomentazione del sofista consiste nel far ammettere che è possibile vedere e insieme aver visto la stessa cosa, sfruttando poi questa ammissione per concludere che è possibile fare e insieme aver fatto la stessa cosa, poiché, trattandosi di due verbi attivi, ciò che vale per l'uno vale anche per l'altro. Ma l'identità di forma della dizione nasconde una difformità categoriale, per cui ποιεῖν e ὁρᾶν, identici nella forma attiva, indicano l'uno un agire, l'altro un patire. Proprio prendendo in considerazione questo aspetto si può risolvere l'argomentazione, perché quel che vale per ὁρᾶν, che è un patire, non vale affatto necessariamente anche per ποιεῖν, che è un agire: è possibile infatti subire e aver subito dallo stesso oggetto la stessa sensazione, cioè, senza che l'oggetto cambi, vederlo e rivederlo, ma non è possibile fare e insieme aver fatto la stessa cosa (cfr. in questo senso Alex., 149, 29-150, 4, ma anche Silvestro Mauro, che ne segue l'interpretazione). Il secondo esempio (178a11-16) risulta abbastanza perspicuo in base a quanto detto in relazione al primo, in quanto anch'esso è fondato sullo σχῆμα λέξεως attivo di ὁρᾶν, che invece designa un patire qual è il vedere. Aristotele poi (178a16-24) mette in evidenza il modo in cui argomentazioni del tipo di quelle finora osservate possono essere fermate sul nascere, anche se fermarle in questo modo può non costituire un'autentica soluzione (cfr. *infra*, 178b8-23 e nota relativa). Chi risponde deve infatti supplire a una volontaria carenza che il sofista, non chiedendo quale sia la categoria di appartenenza dei verbi che fanno parte dei suoi quesiti, lascia sussistere nella sua argomentazione: distinguendo subito la categoria di appartenenza, a dispetto dell'identità di σχῆμα λέξεως, cioè, ad esempio, dichiarando che ὁρᾶν non è un agire ma un patire, si blocca sul nascere il proporsi dell'apparenza del συλλογισμός, che però, soggiunge Aristotele, se questa precisazione non verrà fatta esplicitamente, sembrerà valido a un eventuale ascoltatore, il quale, non sentendo la precisazione da colui che risponde, soporrà concessa la premessa, e il verbo in essa recato, nel senso dell'identità fra ὁρᾶν e ποιεῖν sulla base esclusiva della forma della dizione, che è il senso voluto dal sofista, al quale l'ascoltatore darà ragione contro il suo interlocutore. Infine va notato che l'espressione διὰ τὴν λέξιν di 178a24 sembra doversi intendere come quella di 178a8, e cioè come διὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως : infatti non è tutta la λέξις che crea qui l'apparenza dell'ὁμοίως λέγεται, ma solo lo σχῆμα.

3) **178a24-28.** Viene proposto qui un parallelo con le argomentazioni sofistiche basate sull'omonimia (cfr. *supra*, cap. 4, 165b30-166a6 e cap. 19 e note relative) poiché anche in questo ambito di norma il sofista omette deliberatamente la domanda con cui dovrebbe chiedere in quale senso il suo interlocutore intende il termine omonimo. Naturalmente non lo fa, perché altrimenti l'apparenza che vuol creare svanisce: l'interlocutore può ovviare all'assenza di questa domanda concedendo in base a una distinzione. In 178a28 τοῦτος si riferisce al concedere immediatamente, senza distinguere, in assenza della domanda di cui

ora s'è detto e, per quanto riguarda ἔλεγχος, esso va inteso come ἔλεγχος φαινόμενος. Per quanto riguarda la portata solutoria di questo modo di contrastare l'operato del sofista, cfr. ancora *infra*, 178b8-23.

4) **178a29-36.** In questo esempio il sofista sfrutta il fatto che il pronome relativo neutro ὃ costituisce un unico σχῆμα λέξεως con cui è possibile che vengano espresse due forme della realtà diverse, la sostanza e la quantità: non si tratta di un unico termine capace di designare oggetti diversi, come nel caso dell'omonimia, né di un unico termine a cui possono essere attribuite funzioni sintattiche diverse, come nell'ambiguità, visto che, da un lato, i due oggetti designati dal termine omonimo sono di norma diversi per sostanza (cfr. *Cat.*, 1, 1a1-3) e quindi categorialmente uguali, e che, d'altro canto, i termini ambigui considerati finora da Aristotele, nell'assumere più di una funzione sintattica in relazione a un unico oggetto, si riferiscono sempre a un'unica categoria (cfr. *supra*, cap. 4, 166a6-14, 17-21 e cap. 19 e note relative). In questo caso, invece, abbiamo un'unica forma linguistica che esprime due realtà *categorialmente* diverse, la sostanza e la quantità: si tratta di una *forma* linguistica e non di un termine *in sé* significativa, infatti, come la forma attiva del verbo non costituisce il suo significato ma piuttosto una modalità del proporsi di esso, così il pronome relativo, proprio per il suo essere pronome, non costituisce un termine *in sé* significativa, ma ha la funzione di indicare la relazione in cui un qualsiasi termine può porsi con un verbo. Lo svolgimento dell'esempio sembra potersi intendere considerando in primo luogo lo scopo del sofista, e cioè dimostrare che perdere una cosa equivale a perderne molte, confutando così la tesi opposta, sostenuta dall'interlocutore (così Alex., 151, 19-22 e sgg., diversamente da Pacius, secondo il quale la tesi che il sofista vuole confutare è costituita dalla proposizione presente in 178a29-30, per cui ciò che si aveva e poi non si ha più lo si è perso). Per dimostrare apparentemente la sua tesi, il sofista pone la domanda iniziale utilizzando il pronome relativo ὃ che, come s'è detto, può essere inteso in senso sostanziale o in senso quantitativo. Se l'interlocutore intende in senso sostanziale (perdere significa non avere più *l'oggetto* che si aveva) approva senza distinguere e permette al sofista di procedere: *se qualcuno, avendo dieci dadi, ne perde uno, non ha più dieci dadi e quindi, se perdere significa non avere più ciò che si aveva, non avendo più dieci dadi, li ha persi. E' vero quindi che chi perde una cosa ne perde molte.* La domanda poteva essere enunciata in termini esclusivamente quantitativi, secondo la formulazione che Aristotele propone in 178a34-36, ma, di fronte a questa formulazione, l'interlocutore avrebbe fatto le distinzioni che Aristotele stesso propone (178a36) e l'argomentazione non si sarebbe mossa. Aristotele dunque non sembra qui andare oltre un'indicazione relativa al modo di bloccare sul nascere l'argomentazione sofistica: a questo scopo è sufficiente che chi risponde, consapevole del fatto che il pronome relativo ὃ è uno σχῆμα λέξεως unitario per realtà categorialmente diverse, di fronte alla prima domanda vincoli la sua risposta alla precisazione di quale sia l'ambito categoriale a cui ci si vuole

riferire. Non sembra essere questa, comunque, la risoluzione ideale: cfr. *infra*, 178b8-23 e nota relativa.

5) **178a36-b7**. Per quanto riguarda questo passo, cfr. *supra*, cap. 10, 171a9 e nota relativa. Può essere utile proporre alcune osservazioni in aggiunta a quanto detto nella nota ora richiamata, che di questo passo prende in considerazione soltanto il primo esempio, e dal punto di vista suggerito dalla tematica del cap. 10. Va notato in primo luogo che la categoria presa come punto di riferimento è la relazione: Aristotele lo dice esplicitamente per $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ (178a39-b1) e quindi presumibilmente anche $\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ (178b3, 5), che è avverbio di modo, dovrebbe intendersi come la relazione in cui chi dà si pone con chi riceve, come $\eta\delta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ (178b6) verrebbe ad essere la relazione che si instaura, mentre c'è il possesso, tra l'oggetto e il suo possessore, e $\lambda\upsilon\pi\eta\rho\acute{\omega}\varsigma$ (178b6) la relazione tra il possessore e l'oggetto quando si verifica la sua cessione. In questo passo c'è comunque un aspetto decisamente notevole, costituito dal fatto che qui non è la lingua a dare oggettivamente lo spunto per le argomentazioni che costituiscono gli esempi, perché, se la loro base dev'essere il fatto che $\tau\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\omega}\sigma\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\tau\alpha\iota$ (cfr. *supra*, cap. 4, 166b11), gli avverbi su cui sono incentrate non realizzano questa condizione, perché il fatto che essi non si riferiscano a un oggetto (cioè a una sostanza) ma a un modo (cioè a una relazione) è linguisticamente indiscutibile (non fa eccezione $\mu\omicron\nu\nu\omicron\nu$ perché, anche considerandolo un accusativo, se si tiene conto di quanto afferma Aristotele in 178a39-b1, bisogna intenderlo comunque come espressivo di una relazione), e quindi non si ha qui né la situazione per cui termini con lo stesso $\sigma\chi\grave{\eta}\mu\alpha$ indicano realtà categorialmente diverse, né quella per cui (cfr. *supra*, nota 4) un unico termine designa realtà categorialmente diverse, ma una situazione per cui termini con lo stesso $\sigma\chi\grave{\eta}\mu\alpha$ indicano realtà categorialmente uguali. Il carattere sofisticato di queste argomentazioni, peraltro abbastanza perspicue, può considerarsi dunque dovuto al fatto di trarre indebitamente una conclusione che ha a che fare con una categoria diversa da quella con cui ha a che fare la premessa per la quale si è ottenuto l'assenso. Come s'è detto, la lingua qui è meno colpevole, e l'intervento del sofista molto più deciso: infatti è il sofista qui a prescindere deliberatamente dalle connotazioni categoriali che gli avverbi considerati danno alle proposizioni senza che la realtà oggettiva dello $\sigma\chi\grave{\eta}\mu\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\xi\epsilon\omega\varsigma$ degli avverbi stessi dia effettivamente, di per sé, lo spunto per tale operazione. Si tratta comunque di un'altra significativa variazione sul tema di fondo delle problematiche connesse alla forma della dizione, un tema che, come si può notare, si rivela più complesso di quanto faccia intendere la presentazione che di esso Aristotele fa nell'ambito del cap. 4, in 166b10-19.

6) **178b8-23**. Colli rileva giustamente che di questo passo piuttosto complicato non sono state fornite interpretazioni veramente soddisfacenti. Anch'egli, comunque, proponendo la

sua, non sembra chiarire tutti i punti problematici che il passo in questione presenta, e in particolare egli non spiega il motivo per cui Aristotele considera πρὸς τὸν ἄνθρωπον (178b17), e cioè sostanzialmente inadeguate, le tre risoluzioni di 178b10-16, non chiarendo inoltre il senso delle affermazioni conclusive (178b18-23) con le quali Aristotele stesso critica queste risoluzioni ribadendo le motivazioni della superiorità della sua proposta risolutiva. Proprio tenendo conto di queste difficoltà dell'interpretazione di Colli, che sono poi le difficoltà che caratterizzano in vario modo anche le ipotesi proposte dagli altri interpreti, si possono fare su questo passo alcune osservazioni. In primo luogo è utile fornire un'ipotesi di spiegazione dei due esempi di 178b8-9: sono strutturalmente identici e, fra i due, per svolgere le sue considerazioni Aristotele preferisce riferirsi per brevità solo al secondo (178b11), il quale, pertanto, può essere assunto come oggetto per la spiegazione, che comunque varrà anche per il primo. L'esempio in questione può essere svolto in questo modo: a una prima domanda, volta a stabilire la tesi dell'interlocutore e a cui segue risposta negativa (*qualcuno può vedere con l'occhio che non ha?*), fanno seguito una seconda domanda con risposta affermativa (*non è forse vero che costui non ha un solo occhio?*) e poi la conclusione (*costui dunque vede con l'occhio che non ha*). Questa argomentazione è simile a quelle proposte nel passo precedente, 178a36-b7 (per il quale cfr. *supra*, nota n. 5) e sembra doversi risolvere nello stesso modo, e cioè evidenziando che la seconda domanda verte sulla relazione mentre la conclusione verte sulla sostanza, e quindi non c'è vera conseguenza fra l'una e l'altra (altro è il modo in cui si ha, altro è ciò che si ha). Si può osservare inoltre che la funzione di questo passo rispetto alle argomentazioni di questo tipo sembra essere quella di mettere in evidenza le possibili soluzioni erronee che le possono riguardare: sono da considerarsi tali tutte e tre le soluzioni che Aristotele propone di seguito in 178b10-16, poiché coloro che se ne servono, senza eccezioni (οὗτοι πάντες, 178b16-17), secondo Aristotele non colpiscono veramente l'argomentazione, ma solo chi la propone. La prima soluzione erronea viene proposta in relazione al secondo esempio, sopra analizzato, mentre la seconda e la terza soluzione vengono proposte prendendo spunto da un'argomentazione diversa da entrambe quelle che costituiscono i due esempi con cui si avvia il brano. La ragione dell'assunzione di questo nuovo punto di riferimento (178b11-16) può considerarsi data dal fatto che esso è costituito da un'argomentazione basata sullo stesso tipo di errore e fatta oggetto di tentativi di risoluzione erronei quanto e come quello che si riferisce al secondo esempio. Questo sembra essere ciò che giustifica la possibilità del confronto, sulla cui utilità si può riflettere sulla base di una ricostruzione dell'argomentazione, che, seguendo in parte Pacius, può essere proposta in questi termini: vi è una prima domanda volta a stabilire la tesi dell'interlocutore (*è possibile avere ciò che non si è ricevuto?*), a cui segue risposta negativa; vi è poi una seconda domanda (*avendo nove dadi e ricevendone uno ne ho dieci?*) che ha come oggetto la relazione (la somma di nove e uno dà dieci) e che ottiene risposta affermativa; vi è infine la conclusione, indebitamente tratta, che verte sulla sostanza (*quindi ho ciò che non ho ricevuto*). A questo punto, disponendo di questa ricostruzione e di quella precedentemente proposta relativa al

secondo esempio, si può osservare quanto segue. La vera soluzione di entrambe queste argomentazioni consiste nell'evidenziare, come si è fatto spiegandole, la variazione della categoria di riferimento, che rende apparente il συλλογισμός: questa soluzione è la migliore, perché mette in evidenza il fondamento oggettivo su cui si basa l'apparenza del concludere. Le tre soluzioni proposte riguardano parti diverse delle argomentazioni a cui si riferiscono, infatti la prima, riferita al secondo esempio, sembra avere per oggetto la sua seconda domanda, la seconda, riferita all'argomentazione usata come elemento di confronto, ha per oggetto la sua conclusione, e la terza, con lo stesso punto di riferimento, ha per oggetto la prima domanda. Forse è proprio questo il motivo per cui Aristotele ha ritenuto utile inserire nella trattazione l'argomentazione a cui fa riferimento in 178b11-16: con essa si ha l'esempio concreto del fatto che le soluzioni erranee, anche se si riferiscono a parti dell'argomentazione diverse da quella a cui si riferisce la prima soluzione proposta, non risultano comunque mai efficaci. Aristotele cioè sembra dire che la soluzione riferita al secondo esempio è erronea in sé stessa, ma comunque rimarrebbe tale anche se fosse riferita non alla seconda domanda, ma alla prima o alla conclusione, come succede alle soluzioni che si riferiscono all'argomentazione di 178b11-16. L'erroneità di queste soluzioni consiste nel fatto che non evidenziano la vera ragione dell'apparente conclusività delle argomentazioni e quindi, non avendo validità oggettiva, possono al massimo essere efficaci contro chi propone le argomentazioni, qualora non sia in grado di ribattere. Infatti, nel caso in cui, non avendo inteso la vera ragione dell'apparenza del concludere, non si rivolga l'attenzione alla variazione della categoria di riferimento, si rimane sul terreno prescelto dal sofista, al quale pertanto risulta agevole ribattere sofisticamente: per quanto riguarda la prima soluzione, infatti, dire al sofista che non avere un solo occhio significa averne due (178b10-11) è inutile, perché è possibile ribattere sofisticamente che averne due significa comunque non averne uno, tornando daccapo; per quanto riguarda poi la seconda soluzione, secondo la quale la questione va limitata a un rapporto fra due persone nel cui ambito l'una ha avuto solo un ciottolo dall'altra (178b11-13), il sofista può rispondere che questa precisazione non elimina il fatto che colui che ha ricevuto un ciottolo poi ne ha dieci e quindi di fatto ha ciò che non ha ricevuto; quanto infine alla terza soluzione (178b14-16) si può notare che essa è sofisticata quanto l'argomentazione, perché è basata su una variazione della categoria di riferimento, visto che, dovendosi parlare della sostanza, essa si riferisce invece alla qualità (paradossalmente, in questo caso potrebbe essere proprio il sofista, nel rispondere a questa distinzione, a evidenziare la vera risoluzione del συλλογισμός apparente che egli stesso sta proponendo). Quest'ultima soluzione, dunque, pur facendolo anch'essa sofisticamente, blocca l'argomentazione del sofista negando l'assenso alla prima domanda. Proprio questo aspetto dà lo spunto ad Aristotele per le sue considerazioni finali (178b18-23). E' a questa risoluzione infatti che si riferisce l' αὐτῆ di 178b18: di essa Aristotele dice che non può essere la vera risoluzione perché, consistendo nel colpire la prima domanda, essa si realizza negandole l'assenso o vincolandolo a una distinzione (178b19-20) e quindi colui che la ritiene l'unica

possibile risoluzione, trovandosi nel contesto concreto di una discussione con un sofista, se, anziché negare o distinguere, ha commesso l'errore di concedere (δόντα τὸ ἀντικείμενον, 178b18, ma anche ἄν ἀπλῶς δῶ λέγεσθαι, 178b20), si trova nell'impossibilità di risolvere, e quindi non può impedire che il sofista concluda apparentemente (συμπεραίνεται, 178b20, da intendere, integrando, come un concludere sofistico, cioè apparente); se invece ha negato o distinto, impedendo al sofista di far procedere la sua argomentazione, impedisce anche all'autentica soluzione di proporsi : così va intesa l'affermazione di Aristotele presente in 178b21: ἐὰν δὲ μὴ συμπεραίνεται, οὐκ ἄν εἴη ἡ λύσις. La considerazione finale di Aristotele mira a mettere in evidenza che la soluzione da lui proposta per questo tipo di argomentazioni sofistiche, cioè l'evidenziazione dello scambio categoriale, è superiore a quella descritta finora perché quest'ultima o impedisce lo svolgersi dell'argomentazione o non la può risolvere, mentre quella da lui proposta, di fronte all'argomentazione svolta (πάντων διδομένων, 178b22), riesce a metterne comunque in evidenza la mancanza di conclusività. A maggior ragione è ribadita la superiorità sulle altre in precedenza illustrate, alle quali già Aristotele aveva concesso la sola efficacia πρὸς τὸν ἄνθρωπον (178b17).

7) **178b24-29.** Anche in questa argomentazione, come in quella di 178a29-36 (cfr. *supra*, nota 4), l'elemento linguistico su cui sembra far leva il sofista per creare l'apparenza del concludere è il pronome relativo (ὃ, 178b24), al quale di fatto la lingua consente di alludere sia a un qualcosa (τόδε, 178b28) sia a una qualità (τοιοῦνδε, 178b28), nello stesso modo in cui gli consente, come s'è visto nel passo sopra richiamato, di alludere alla quantità. Qui questa varietà di possibili riferimenti di cui è dotato il pronome relativo consente al sofista di tentare di passare inavvertitamente dalla sostanza , che, essendo il principale riferimento categoriale del pronome relativo, sembra essere ciò intorno a cui verte la prima domanda, alla qualità, che non può non essere la categoria di riferimento di due aggettivi come ψευδής e ἀληθής, che si presentano a caratterizzare il prosieguo dell'argomentazione. Il passaggio indebito dalla sostanza alla qualità non sembra essere quello che porta direttamente alla conclusione (cfr. in questo senso Pacius: . . . *verum vel falsum non est id quod est scriptum, sed eius qualitas. confunduntur igitur categoriae: & quod probandum erat de substantia, concluditur de qualitate*), ma, piuttosto, sembra essere il passaggio intermedio per mezzo del quale si arriva a concludere in relazione alla sostanza, perché è in questo modo che si realizza l'autentica contraddizione della tesi dell'interlocutore, stabilita attraverso la risposta affermativa alla prima domanda. Molto probabilmente Aristotele non enuncia esplicitamente la conclusione perché vuol fermare l'attenzione sul passaggio indebito su cui è fondata l'apparenza del συλλογισμός: con la conclusione, così sottintesa, si verrebbe pertanto ad affermare che, se la proposizione che è stata scritta vera non è più vera, allora ciò che è stato scritto non è stato scritto. Oltre a questo, si può anche osservare che lo spunto che

effettivamente la lingua offre al sofista per attuare questo tipo di argomentazione, e cioè la varietà di riferimenti categoriali del pronome relativo, viene, per così dire, compensato dal fatto che il sofista è costretto a usare i due già citati aggettivi $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\eta}\varsigma$ e $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$, il cui riferimento categoriale è per la loro stessa natura inequivocabilmente la qualità (a meno che non vengano sostantivati, ma non è questo il caso). La lingua, cioè, sembra essere qui, per così dire, troppo poco imperfetta per le esigenze del sofista, tanto che Aristotele stesso, per risolvere questa argomentazione, non fa che richiamare l'attenzione sull'autentica funzione dell'aggettivo, riconosciuta tanto dalla lingua quanto dalla sua logica. Va notato infine come risulti poco perspicuo il motivo dell'insistenza sul concetto di opinione nell'ultima parte del passo ($\delta\acute{o}\xi\alpha$, 178b28, 29): forse Aristotele ha voluto rendere più evidente la funzione predicativa dei termini che appartengono alla categoria della qualità, come $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\eta}\varsigma$ (*vero*) e $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$ (*falso*), indicando più soggetti (sostanze) a cui essi possono essere attribuiti: in questo senso, allora, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, nel suo comparire in 178b27-28 in connessione a $\delta\acute{o}\xi\alpha$, va considerato probabilmente nel significato di proposizione scientifica o filosofica, contrapposta all'opinione comune, la quale però, in quanto è comunque una struttura proposizionale, può essere anch'essa vera o falsa. Sembra potersi intendere così quanto Aristotele dice, concludendo, in 178b28-29, ma allora $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ va inteso qui, dato il modo in cui compare, non più come *proposizione*, ma come *senso, concetto* (cfr. Bonitz: *notio*): l'essere vera o falsa è ciò che costituisce il senso fondamentale tanto della proposizione scientifica quanto dell'opinione comune, proprio perché sono entrambe strutture proposizionali.

8) **178b29-31.** Questo esempio, così frettolosamente esposto e commentato da Aristotele, è in realtà abbastanza complesso. Seguendo Ps. Alex. (cfr. 157, 27-28), Pacius, con cui concorda anche Tricot, si riferisce a questa argomentazione come a un esempio *in quo sophista probat tardum esse velox: quia id quod est tardum, discitur velox, id est, celeriter*. Questa interpretazione, pur riconoscendo giustamente che l'esposizione dell'esempio fatta da Aristotele manca della conclusione, è però forse un po' parziale, e la si può integrare osservando che la conclusione definitiva a cui vuol giungere il sofista sembra essere non tanto quella con cui si afferma che il lento è veloce quanto piuttosto quella per cui non è vero che *ciò che apprende colui che apprende è ciò che costui apprende*, che è la tesi sostenuta contro il sofista dal suo interlocutore rispondendo affermativamente alla prima domanda che il sofista stesso pone. Qui la polivalenza categoriale del pronome relativo neutro \acute{o} (178b29, 30), di cui è già stato possibile rilevare la funzionalità a questo tipo di argomentazioni (cfr. *supra*, nota 4 e nota 7), sembra essere affiancata e messa in secondo piano da un altro elemento linguistico molto rilevante da questo punto di vista, e cioè l'aggettivo sostantivato $\tau\omicron$; $\beta\rho\alpha\delta\acute{\upsilon}$ (178b30), il cui $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ $\lambda\acute{\epsilon}\xi\epsilon\omega\varsigma$ è quello di un sostantivo mentre la realtà che esso designa non è una sostanza ma una qualità. Inoltre, si può notare che il $\tau\alpha\chi\acute{\upsilon}$ che segue $\tau\omicron$ $\beta\rho\alpha\delta\acute{\upsilon}$ può essere inteso come aggettivo, e in tal caso la frase verrebbe a configurare semplicemente un errore di apprendimento (apprendere il lento come veloce significa

sbagliare), ma può essere inteso anche come un avverbio che indica la qualità dell'azione dell'apprendere. Il sofista si muove in questa situazione sfruttandone tutte le incertezze, infatti in primo luogo egli passa scorrettamente, per mezzo dell'aggettivo sostantivato, dalla sostanza, a cui si riferisce la prima domanda, alla qualità, facendo in modo che solo apparentemente l'argomentazione si riferisca sempre allo stesso ambito categoriale; in secondo luogo, egli sfrutta la polivalenza semantica di *ταχύ*, per cui, facendosi approvare la seconda domanda con *ταχύ* inteso come avverbio (che è il senso effettivamente più accettabile, visto che configura una situazione abbastanza plausibile), mostra poi di aver inteso la risposta come se *ταχύ* fosse un aggettivo e quindi, ritenendo assodato che in questo caso il lento è appreso come veloce, ritornando scorrettamente al riferimento categoriale costituito dalla sostanza, viene ad affermare in generale che ciò che qualcuno apprende (il lento, τὸ βραδύ, che però è solo apparentemente un qualcosa) non è ciò che costui apprende (visto che è stato appreso come veloce). L'osservazione finale di Aristotele (οὐ τοίνυν ὁ μανθάνει ἄλλ' ὡς μανθάνει εἴρηκεν, 178b31) è molto breve e non è abbastanza esplicita: essa si riferisce a *ταχύ*, che è l'unico elemento a cui può riferirsi l'ὡς μανθάνει, che contrappone il *modo* (ὡς) di conoscere a *ciò* che si conosce. Ciò può far supporre che questo elemento sia il punto nodale dell'argomentazione, infatti il passaggio indebito dalla sostanza alla qualità attraverso l'aggettivo sostantivato è stato compiuto proprio per poter agevolmente creare una situazione di contrasto (che è contrasto apparente) quale è appunto quella fra τὸ βραδύ e *ταχύ* (178b30), molto più difficile da creare rimanendo nell'ambito sostanziale: il contrasto può agevolmente crearsi a causa degli usi possibili di *ταχύ*, che, come s'è visto sopra, viene inteso prima (all'atto dell'approvazione della seconda domanda) come qualità dell'apprendere e poi come qualità di un oggetto che in realtà non è un oggetto, cioè non appartiene alla categoria della sostanza, ma semplicemente sembra appartenervi in virtù del suo σχῆμα λέξεως.

9) **178b31-33.** In questo esempio è il caso accusativo, testimoniato dalla flessione, a costituire lo σχῆμα λέξεως unitario attraverso il quale vengono espresse forme della realtà diverse, cioè il luogo in cui si svolge un'azione e la sua durata nel tempo: vi è infatti diversità non solo per quanto riguarda il ruolo sintattico (un pronome non è un sostantivo), ma anche dal punto di vista del riferimento semantico (per quanto riguarda il relativo, data la natura della sua funzione sintattica, è solo la presenza del verbo πατεῖν a manifestarlo chiaramente), e in senso radicale, dato che la differenza è categoriale (altro è il luogo, altro è il tempo), e l'essere declinati in accusativo è l'unica cosa che hanno in comune elementi linguistici diversi come il pronome relativo neutro ὃ e il sostantivo ἡμέρα. Ciò che permette di capire che la flessione identica non designa affatto realtà identiche è qui proprio la dimensione semantica (cfr. a questo proposito *supra*, nota 1): ἡμέρα è un concetto evidentemente temporale e il tempo non si calpesta, anche se un termine temporale è declinato in accusativo, così come, d'altro canto, è solo la dimensione semantica di πατεῖν, come già s'è detto sopra, a far

intendere il pronome relativo declinato in accusativo come dotato di un significato legato al luogo e non al tempo. Sulla base di quanto detto, si può dire pertanto che, complessivamente, l'atteggiamento del sofista sia quello di mettere in difficoltà l'interlocutore proponendogli subdolamente un'identità fra elementi linguistici diversi, e quindi fra realtà categorialmente diverse, sulla base esclusiva dell'uguaglianza della flessione, quasi che tale uguaglianza, che è solo un aspetto della λέξις, fosse sufficiente per sancire un'uguaglianza complessiva dei termini e di ciò che essi designano.

10) **178b33-34.** Si tratta qui di un caso simile al precedente: in quest'ultimo infatti il verbo βαδίζειν reggeva un accusativo che poteva riferirsi sia al luogo sia al tempo, così come qui il verbo πίνειν regge un accusativo che può indicare sia la sostanza che si beve sia il recipiente da cui si beve. Vi è però un elemento di differenziazione, dovuto al fatto che nel caso di πίνειν c'è una difficoltà in relazione proprio a quelle categorie richiamandosi alle quali Aristotele ritiene che si possano risolvere queste argomentazioni sofistiche: la categoria a cui ricondurre l' ἔξ ου il *ciò da cui si beve*, può essere difficile da identificare, infatti una tazza o un bicchiere o un qualsiasi altro recipiente sono sostanze, ma in questo caso non si possono considerare tali, perché il *ciò che si beve* deve essere tenuto distinto dal *ciò da cui si beve*, che quindi in questo contesto può forse essere ricondotto alla categoria del luogo, trattandosi del recipiente in cui è contenuto *ciò che si beve*, che qui appare chiaramente essere inteso come sostanza. E' utile tenere presente lo svolgimento argomentativo che Pacius dà all'esempio: *quod bibis, in ventrem demittis: atqui calicem bibis: ergo calicem in ventrem demittis*.

11) **178b34-36.** Per quanto riguarda il testo, sembra preferibile, in relazione a 178b36, porre dopo ἅπαντα il punto fermo, seguendo Strache-Wallies anziché Ross, il quale, ponendo dopo ἅπαντα il punto e virgola, dà all'affermazione con cui Aristotele spiega l'esempio un senso interrogativo che non sembra molto giustificato, proprio perché si tratta di una spiegazione. Tale spiegazione non risulta in realtà molto perspicua: cercando di interpretarla, può essere utile tentare di andare oltre un punto di vista quale quello di Pacius, che semplicemente pone come elemento fondante di questa argomentazione un passaggio dalla categoria di sostanza a quella di quantità. Infatti, è vero che la domanda iniziale si riferisce alla sostanza, cioè al singolo oggetto di volta in volta preso in considerazione e conosciuto secondo *una* delle modalità che la domanda stessa prevede: però l'errore che caratterizza specificamente l'argomentazione non sembra essere tanto il passaggio - peraltro da precisare nelle sue caratteristiche - dalla categoria della sostanza a quella della quantità, quanto piuttosto l'estensione a una coppia di oggetti del modo di considerare un singolo oggetto, cioè l'estensione a una coppia di cose diverse quanto alla loro conoscibilità, e quindi tali da non costituire affatto un'unità, di ciò che vale per una singola cosa, una sostanza

(τόδε), che invece costituisce quanto vi è di più autenticamente unitario. Va notato quanto segue: il pronome relativo, le cui virtualità in funzione di questo tipo di argomentazioni sofistiche sono già state rilevate, viene usato al singolare nella domanda iniziale () mentre nella proposizione successiva viene usato al plurale (): dunque, si verifica un passaggio dalla considerazione di un singolo oggetto alla considerazione di una pluralità di oggetti che dalla λέξις viene univocamente indicato. Il problema dunque non sta qui: esso consiste invece nell'estensione di quanto approvato per il singolo oggetto a una coppia (ἄμφω), introdotta all'attenzione in modo linguisticamente ineccepibile, ma considerata ponendo in relazione ad essa quanto detto nell'affermazione iniziale dell'esempio, quasi che l' ἄμφω costituisse un oggetto singolo, individuale: si tratta più di un errore concettuale che dell'utilizzazione di un aspetto problematico della λέξις, perché l' ὅ presente nella prima proposizione (*ciò che qualcuno conosce. . .*) designa una sostanza e, proprio nella misura in cui poi nella conclusione si intende la coppia, ἄμφω, come un oggetto unitario, cioè come una sostanza, tale conclusione può essere contrapposta alla prima proposizione, e quindi l'esempio funziona *proprio perchè* non varia il riferimento categoriale, anche se questo non variare è solo apparente, dato che una coppia di oggetti eterogenei non è una sostanza. Alla luce di quanto detto sembra potersi intendere anche la spiegazione finale: il relativo singolare, sembra dire Aristotele, indica bensì *ciascun* oggetto, mentre il relativo plurale (qui indicato con ἄ mentre nel corso dello svolgimento dell'esempio esso è declinato in genitivo ὧν) non designa qui un insieme compatto (*tutti quanti, tutti quanti insieme*), ma un gruppo eterogeneo, come, del resto, si evince dal fatto che tale gruppo è stato costruito proprio mettendo insieme due oggetti diversi quanto alla loro conoscibilità, e quindi in questo senso eterogenei: quanto detto nella prima proposizione dunque non ha un'autentica relazione di omogeneità con il prosieguo dell'argomentazione.

12)178b36-179a10. Aristotele prende qui in considerazione il cosiddetto argomento del terzo uomo, che consiste, come noto, in una critica alla dottrina platonica delle idee, che parte dal fatto che *uomo*, che, come condizione della loro pensabilità, si predica dei vari uomini empiricamente dati senza identificarsi con essi, nella prospettiva platonica viene pensato come una sostanza individuale, intelligibile, separata e autonoma: se è così, e questo è l'argomento, allora deve esistere anche un terzo uomo, che, predicandosi di *uomo* e degli uomini, e dovendo essere, secondo la logica platonica, separato da essi, costituirà a sua volta una sostanza individuale autonoma, e così via, tendenzialmente, all'infinito. Questo, in sintesi, l'argomento. Cfr. in proposito quanto detto *supra*, nell'ambito dell'*Introduzione*, paragrafo B3a. All'interno di questa nota si proporranno delle osservazioni strettamente connesse alle particolari caratteristiche della trattazione del problema svolta da Aristotele in queste linee. La questione va vista nel suo contesto, che è costituito dalla riflessione che Aristotele sta facendo su un particolare tipo di sillogismo apparente παρά τὴν λέξιν: questo deve far concentrare l'attenzione sui problemi linguistici perché è da questi, secondo la prospettiva

adottata qui da Aristotele, che emergono le difficoltà logiche, cioè la possibilità di ingannare e di ingannarsi. Come si è già osservato nell'*Introduzione*, il problema per Aristotele non sta, una volta assunta la prospettiva di Platone, nell'inferire il proposito del terzo uomo. Infatti sappiamo che per Aristotele l'argomento del terzo uomo è una critica corretta a Platone. Se è così, allora il problema per lui è piuttosto il modo in cui si giunge ad intendere *uomo* come una sostanza separata dopo aver rilevato la sua pensabilità autonoma rispetto agli uomini sensibili. Dunque è in questo punto che va collocato il problema di σχῆμα λέξεως nella cui trattazione è inquadrato il nostro esempio: si tratta del fatto che realtà categorialmente diverse sono espresse ugualmente da nomi, cioè da elementi linguistici dotati dello stesso σχῆμα. Questo fatto linguistico oscura le differenze ontologiche, cioè le differenze tra le sostanze individuali e le loro proprietà. Il problema sta quindi nel fatto che *uomo*, *bianco*, *Socrate* sono realtà categorialmente diverse mentre gli ὀνόματα che li designano hanno tutti lo stesso σχῆμα λέξεως: sono appunto nomi, differenti dai verbi (ῥήματα), e non capaci di far *vedere* nella loro forma linguistica le differenze semantiche che li dividono, e quindi i diversi aspetti della realtà che designano. Questo offuscamento della nitidezza del rapporto semantico fra ὀνόματα e πράγματα non ostacola, anzi favorisce, un errore nella riflessione ontologica come è, secondo Aristotele, la dottrina delle idee, ma favorisce anche chi, come il sofista, cerca occasioni per creare sillogismi apparenti. Seguiamo il testo: Aristotele fa solo un cenno al terzo uomo, in 178b36-37, per poi andare subito a indicare la radice del problema, che consiste nelle differenze categoriali che vengono tradite non tanto dall'intrinseco σημαίνειν dei termini ma, come s'è detto, dallo σχῆμα λέξεως in cui è inserito. Dopo lo ὁμοίως di 178b39 ci viene presentato un esempio diverso da quello del terzo uomo, ma, dato il modo in cui è introdotto, tale da illustrare lo stesso problema. In effetti è così: se il sofista chiede se Corisco è Corisco o un'altra cosa, l'interlocutore risponde di sì, e così risponde quando il sofista gli chiede se *musicista* è *musicista* o un'altra cosa. A questo punto il sofista conclude dicendo che non si può mai dire che Corisco è musicista, perchè Corisco è una cosa e musicista è un'altra cosa, e non possono mai identificarsi, essere la stessa cosa. Ricostruendo in questo modo l'esempio, ci si trova di fronte a un'argomentazione che sembra rivelare, com'era tipico dell'ambito eristico, un'ispirazione eleatica, in quanto si giunge, anche se in chiave puramente aporetica, a voler negare la possibilità di una qualsiasi predicazione che non sia una tautologia. Ma si è giunti a questo risultato sfruttando l'identità di σχῆμα λέξεως che Corisco e *musicista*, entrambi ὀνόματα, ma semanticamente tali da riferirsi a realtà categorialmente diverse, portano all'interno dei λόγοι. Va osservata la presenza di un nome proprio come Corisco, che è puramente denotativo: questo fa capire che il problema non sta nei κοινά in quanto tali ma proprio nel fatto che essi, quanto a σχῆμα λέξεως, non solo non si differenziano tra loro in ragione delle diverse realtà categoriali che comunque designano, ma non si differenziano neanche dai nomi propri, in quali, indicano le realtà individuali, fanno proprio ciò che i κοινά non fanno, almeno, nella prospettiva aristotelica, non direttamente. In 179a3, tornando al terzo uomo, Aristotele dichiara infatti che non è ἑκτίθεσθαι in quanto

tale, cioè il separare, che produce la situazione che dà vita al terzo uomo: considerare separatamente un predicato è possibile, purché la separazione non implichi il fatto di pensarlo come una sostanza individuale o comunque di separarlo ontologicamente, sia pure riferendosi ad esso non come a una sostanza individuale (cfr. εἴ τις . . . λέγοι, 179a5-6). Posta la separazione, qualsiasi distinzione è inutile (οὐδὲν δοίσει, 179a6-7) e automaticamente ciò che è separato, in quanto tale, diventa sostanza. Si tenga presente che nel *Parmenide* si parla del "terzo grande", che è un predicato categorialmente diverso da *uomo*: si può supporre quindi che nelle linee ora richiamate Aristotele si riferisca proprio a Platone o comunque ai platonici, tenendo conto anche del fatto che Aristotele stesso, più che il *Parmenide*, sembra avere in mente qui il *Sofista*. Qui infatti Platone, nel contesto di una riflessione mirante ad affrancarsi dalla prospettiva eleatica, propone molto brevemente ma in modo incisivo tanto una teoria del discorso basata sulla distinzione tra nomi e verbi quanto un abbozzo di teoria relativa alle distinzioni categoriali (cfr. *Soph.* 255c, 261e-262d), che Aristotele però, proprio in questo luogo degli *Elenchi sofistici*, sembra considerare vanificate, insieme alla possibilità per Platone di fondare una teoria della proposizione, proprio dalla dottrina della sostanzialità dell'idea. Platone, quindi, nella lettura che ne fa qui Aristotele, rifluisce di fatto, per l'insufficienza della sua ontologia, nelle stesse secche dell'eleatismo, nelle quali volontariamente l'eristica ha voluto mantenersi per trarne spunto per i suoi inganni. Per prospettive diverse rispetto a quella qui proposta, cfr. : N. P. White, *A note on Ἐκθεσις*, in "Phronesis", XVI (1971), pp. 164-168; A. Tabarroni, *Figura dictionis e predicazione nel commento ai Sofistici elenchi di Egidio Romano*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", II, 1, 1991, pp. 183-215; M. Mariani, *Il "terzo uomo" nelle "Confutazioni sofistiche"*, in *Atti del Congresso Logica e filosofia della scienza: problemi e prospettive. Lucca, 7-10 gennaio 1993*, Edizioni ETS, Pisa 1994, pp. 3-13; Id., *Aristotele e il terzo uomo*, in F. Fronterotta, W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 191-209; E. V. Di Lascio, *Third Man. The Logic of the Sophism at Arist.* SE 22, 178b36-179a10, in "Topoi", 23 (2004), pp. 33-59; R. Sharma, *What is Aristotle's "Third man" Argument against the Forms*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 28 (2005), pp. 123-160.

Note al capitolo 23.

1) **179a11-12.** Tutto il capitolo si basa su questa prima affermazione, che sembra voler proporre, in termini di forte sintesi, e anche di semplificazione, un concetto fondamentale che accomuni tutte le risoluzioni proposte a partire dal cap. 19 per le argomentazioni sofistiche παρά τὴν λέξιν. Aristotele non rispetta l'ordine espositivo dei capitoli precedenti (infatti le risoluzioni delle argomentazioni fondate sulla congiunzione e sulla divisione, e anche quelle delle argomentazioni fondate sull'accentazione, qui vengono prima di quelle delle argomentazioni fondate su omonimia e ambiguità), ma il suo intento sopra indicato risulta

abbastanza chiaro tenendo presente che, come si potrà notare, non c'è nel capitolo alcuna novità teorica, ma soltanto l'indicazione, a più riprese ribadita, di un elemento comune a tutte le risoluzioni in precedenza sottoposte a un esame articolato (cfr. Silvestro Mauro: *ex dictis concludit Aristoteles, quo pacto universaliter solvendi sint omnes paralogismi dictionis*). E' quindi importante in questo senso cercare di intendere in modo appropriato l'espressione κατὰ τὸ ἀντικείμενον, sia per quanto riguarda ciò che tale espressione designa sia per quanto riguarda il modo in cui lo designa. In relazione al primo aspetto, si può dire anzitutto che ἀντικείμενον designa il *procedimento* opposto a quello scelto dal sofista nell'ambito delle possibilità concesse da un certo tipo di argomentazione sofistica: ad esempio, se il sofista congiunge, si deve dividere (cfr. *infra*, 179a12-14). Ma si può inoltre dire che ἀντικείμενον designa anche l'*oggetto* di un certo tipo di argomentazione sofistica e del modo di procedere che essa comporta, ad esempio, nel caso delle argomentazioni fondate sull'omonimia (cfr. *infra*, 179a15-19) il significato opposto a quello scelto dal sofista per un certo termine: trattandosi comunque (sia in relazione al sofista sia in relazione al suo interlocutore) della scelta di un significato, è chiaro che in questo caso ἀντικείμενον non si riferisce al procedimento, ma all'oggetto del procedimento stesso. In relazione al secondo aspetto, si può dire che nell'ambito del capitolo il significato di ἀντικείμενον cambia, infatti, mentre, ad esempio, in 179a12-14 indica, come già s'è visto, due procedimenti effettivamente contrapposti, successivamente, ad esempio in 179a20-25, in riferimento alle argomentazioni παρ'ὁμοιότητα λέξεως, non indica due cose che si contrappongono, perché il luogo e il tempo (179a24) sono categorie non contrapposte fra loro, ma semplicemente diverse. A questo proposito però, si può osservare che, se luogo e tempo non si contrappongono fra loro, si contrappongono però gli esiti dell'intendere secondo il luogo o secondo il tempo un certo termine di una certa proposizione, e cioè il vero e il falso, e quindi da questo punto di vista l'uso di ἀντικείμενον in questo contesto può risultare giustificato.

2) **179a12-14.** Cfr. *supra*, cap. 20, in particolare 177a33-35, dove si può notare che τοῦναντίον (177a35) sembra avere lo stesso significato che qui nel cap. 23 è posseduto da ἀντικείμενον.

3) **179a14-15.** Cfr. *supra*, cap. 21 e note relative.

4) **179a15-19.** Cfr. *supra*, cap. 19 e note relative. Il primo caso dell'esempio si configura così: *tutti gli uomini parlano; il discobolo di Mirone è un uomo; il discobolo di Mirone parla*. Qui l'interlocutore dà il suo assenso alla prima domanda intendendo per *uomo* l'essere animato e lo dà alla seconda domanda intendendo per *uomo* la raffigurazione dell'uomo: nella conclusione, apparentemente dedotta, risulta (συμβαίνει, 179a17) che ciò che è stato approvato per l'uomo inteso come essere animato, il parlare, viene riferito a ciò di cui s'è inteso che si dicesse *uomo* nel senso di raffigurazione, il discobolo, proponendo una

conclusione per cui quest'ultimo, che è una statua, e quindi inanimato, parla. Qui l'interlocutore del sofista deve obiettare affermando che alla maggiore è stato dato l'assenso intendendo *uomo* nel senso di essere animato, e ciò basta ad evidenziare il carattere apparente dell'argomentazione. La rappresentazione del secondo caso previsto dall'esempio può essere di questo tipo: *il discobolo di Mirone è un uomo; il discobolo di Mirone è di marmo; esiste dunque un uomo di marmo*. Qui la situazione è opposta: la maggiore ottiene l'assenso solo se si intende *uomo* come raffigurazione, mentre la conclusione apparentemente dedotta, proprio nella misura in cui è sofistica, intende *uomo* come essere animato: anche in questo caso l'interlocutore deve obiettare affermando di aver inteso *uomo* nella maggiore come inanimato, cioè in un senso che non è quello della conclusione, che pertanto non è valida.

5) **179a19-20.** Cfr. *supra*, cap. 19.

6) **179a20-21.** Cfr. *supra*, cap. 22.

7) **179a21-22.** Cfr. *supra*, cap. 22, 178a36-b7 e nota relativa.

8) **179a23-24.** Cfr. *supra*, cap. 22, 178b34-36 e nota relativa.

9) **179a24-25.** Cfr. *supra*, cap. 22, 178b31-33 e nota relativa.

Note al capitolo 24.

1) **179a26-27.** Indicazione generale relativa al contenuto del capitolo, costituito dalla descrizione della soluzione delle argomentazioni *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, e prima indicazione metodologica di fondo, consistente nell'affermazione dell'unicità di tale soluzione per tutte le possibili argomentazioni sofistiche di questo tipo, per la cui precedente trattazione cfr. *supra*, cap. 5, 166b28-36. Con questo capitolo si esce dall'ambito delle soluzioni dedicate alle argomentazioni sofistiche *παρὰ τὴν λέξιν* e si entra in quello delle soluzioni delle argomentazioni sofistiche *ἔξω τῆς λέξεως*.

2) **179a27-31.** Per l'impostazione complessiva di questa problematica relativa all'accidente, cfr. *supra*, cap. 5, 166b28-36 e nota relativa. Il concetto generale, che nel luogo ora citato del cap. 5 aveva una formulazione più ampia, sembra essere proposto qui in termini più ristretti, con una limitazione della casistica alla non necessità dell'appartenenza al soggetto di un predicato che appartenga all'accidente del soggetto stesso (da notare, nel contesto di questa formulazione, la non consueta costruzione di *ὑπάρχειν* con *ἐπὶ* e il genitivo presente in 179a28, che qui sostituisce quella, considerabile normale, che fa uso del dativo, senza però dare l'impressione di recare una variazione rilevante nel significato del verbo). Proseguendo

nell'analisi del luogo a cui si riferisce la presente nota, prima di tutto bisogna cercare di comprendere il senso che possiede qui il concetto di ἀδιόριστον, *indefinito*, del quale è possibile pensare che in questo contesto abbia principalmente la funzione di designare una situazione di non necessità: poiché non è necessario che un predicato dell'accidente si predichi anche del soggetto a cui l'accidente si attribuisce, senza comunque che ciò sia impossibile, il verificarsi di questa situazione, che è il realizzarsi, cioè il definirsi, di una possibilità che la regola recata in questo passo propone come tale, va osservato di volta in volta. Quanto poi a ciò che Aristotele dice qui a proposito dell'opportunità di negare sempre che si debba attribuire al soggetto dell'accidente un predicato che appartiene all'accidente stesso, sembra possibile spiegare questa affermazione tenendo conto del fatto che l'interlocutore di colui che opera la λύσις suggerita da Aristotele stesso è un sofista, e quindi, per definizione, l'argomentazione che costui propone è ingannevole, cioè, in questo contesto, in primo luogo tale da proporre, in generale e in veste di regola implicita, come necessario ciò che non è affatto necessario, cioè l'appartenenza di un predicato dell'accidente al soggetto dell'accidente stesso, nel senso che s'è detto sopra; in secondo luogo, l'argomentazione, proprio nella misura in cui è sofistica, reca in sé un'applicazione di questa regola falsamente necessaria, cioè propone un caso concreto in cui il predicato dell'accidente viene indebitamente attribuito al soggetto. Infatti, se l'argomentazione non fosse ingannevole, in primo luogo l'interlocutore non sarebbe un sofista (o perlomeno non si comporterebbe come tale in questa occasione, ma è agli esiti rilevabili nel loro concreto proporsi al livello del discorso enunciato, non alle indoli presunte, che fa riferimento qui, e non solo qui, il testo) e, in secondo luogo, non ci sarebbe alcunché da risolvere, poiché, non essendo ingannevole, l'argomentazione sarebbe corretta. Per quanto riguarda l'affermazione, che Aristotele fa in 179a31, relativa all'utilità che ha l'uso degli esempi per la realizzazione di queste soluzioni, essa può avere una spiegazione plausibile tenendo conto del fatto che non c'è niente di più convincente per dimostrare un'assenza di necessità che un chiaro controesempio: non bisogna dimenticare infatti che il contesto concreto in cui va posto l'effettivo proporsi di queste λύσεις è quello della discussione, nel cui ambito il sofista dev'essere sconfitto in modo tale che questa sua sconfitta, sancita dal proporsi della λύσις, non sia soltanto reale *in sé*, ma appaia anche con la maggiore evidenza possibile, limitando al minimo le risorse a cui il sofista può attingere per conferire apparenza alla sua eventuale risposta e, d'altro canto, sapendosi anche imporre al pubblico che assiste alla discussione, che va sempre pensato come una presenza caratterizzante di queste situazioni (cfr. in questo senso *supra*, cap. 1, 165a17, cap. 8, 169b31, cap. 15, 174a36, cap. 22, 178a20, 23 e *infra*, cap. 33, 182b8).

3) **179a32-35.** Qui Aristotele propone, senza esporle in modo articolato, alcune argomentazioni esemplificative, a proposito delle quali, per illustrare le possibilità di soluzione che offrono, esporrà dapprima un concetto generale in 179a35-39 e poi alcune considerazioni più particolari in 179a39-179b6. E' utile, pertanto, cercare di svolgere queste

argomentazioni. Per quanto riguarda la prima (179a33), è possibile, seguendo Pacius, proporre la seguente interpretazione: posto che l'interlocutore del sofista affermi, ad esempio, di sapere che la virtù è un bene (questo esempio non è scelto a caso da Pacius, che utilizza un'indicazione fornita da Aristotele stesso *infra*, in 179a39, dove, nel proporre la soluzione di questa argomentazione, vi si riferisce citando, appunto, il concetto di bene, che nella formulazione dell'argomentazione proposta qui in 179a33 non compare), gli viene chiesto se gli è noto ciò che gli si sta chiedendo, ottenendo risposta negativa; successivamente si afferma che ciò che gli si stava per chiedere era se la virtù è un bene, e infine si conclude affermando che all'interlocutore dunque non è noto (cioè egli non sa) che la virtù è un bene. In questo caso, pertanto, *non noto* è predicato di *ciò che sto per chiedere* e *ciò che sto per chiedere* è predicato accidentale di *la virtù è un bene*, e, in base a questi rapporti, non c'è alcuna necessità che *non noto* appartenga a *la virtù è un bene* per il fatto di appartenere a *ciò che sto per chiedere*. Di diverso avviso, quanto all'interpretazione di questo esempio, Ps. Alex. , seguito da Silvestro Mauro e da Tricot, secondo i quali l'interlocutore, rispondendo alla prima domanda che il sofista gli pone, afferma che non gli è noto ciò che il sofista sta per chiedergli. Su questa base, il sofista chiede all'interlocutore se gli è noto che la virtù è un bene; ottenuta risposta affermativa, il sofista fa notare all'interlocutore che ciò che stava per chiedergli era proprio se la virtù è un bene, concludendo poi che all'interlocutore, dunque, era noto ciò che egli stava per chiedergli. Qui il predicato (*noto*) dell'accidente (*la virtù è un bene*) viene attribuito anche al soggetto (*ciò che ti chiederò*) di cui si predica l'accidente, senza che ciò sia in alcun modo necessario. E' possibile considerare utilmente entrambe queste ricostruzioni, in primo luogo perché l'evidenza del proporsi dell'inganno sofistico non sembra essere maggiore nell'una piuttosto che nell'altra e poi perché sembrano entrambe in grado di fornire un'immagine sufficientemente adeguata di un'argomentazione che presumibilmente il sofista propone allo scopo di confutare la tesi, sostenuta dal suo interlocutore, per cui è impossibile conoscere e non conoscere la stessa cosa: nel primo caso infatti l'interlocutore prima afferma di sapere che la virtù è un bene e poi si vede costretto ad ammettere di non saperlo, nel secondo caso invece l'interlocutore prima afferma di non sapere ciò che il sofista sta per chiedergli e poi si vede costretto ad ammettere di saperlo. Il secondo esempio (179a33-34), articolato nelle due varianti, strutturalmente del tutto identiche, del prosiwvn e dell'ἐγκεκαλυμμένος, è simile al primo, perché, come il primo proponeva un'argomentazione volta a confutare la tesi per cui non si può conoscere e non conoscere la stessa cosa, così questo secondo esempio è costituito da un'argomentazione apparente diretta contro la tesi per cui è impossibile conoscere e non conoscere la stessa persona (cfr. *infra*, 179b2-4). Ecco l'interpretazione che ne dà Pacius: nell'ipotesi, che si propone nell'argomentazione come risposta alla prima domanda, per cui Socrate - Pacius per esemplificare sceglie questo nome, anche se poi nel testo, in 179b2-3, si legge *Corisco* – sia noto all'interlocutore (*supponimus autem Soctratem tibi esse notum*) e dopo aver chiesto all'interlocutore stesso se sa (cioè se gli è noto) chi si stia avvicinando (o chi si celi sotto un velo) ottenendo risposta negativa, il

sofista dichiara che è Socrate colui che si sta avvicinando, concludendo che l'interlocutore non conosce Socrate: qui *non noto* è predicato di *colui che si sta avvicinando*, che è un accidente di *Socrate*, al quale quindi non è affatto necessario che appartenga anche *non noto*: l'interlocutore del sofista comunque è condotto ad ammettere di conoscere e non conoscere Socrate. Diversa l'interpretazione di Silvestro Mauro, in base alla quale alla prima premessa (Corisco è colui che si sta avvicinando) segue, da parte dell'interlocutore, l'ammissione di conoscere Corisco, che prepara la conclusione, per la quale colui che si sta avvicinando è conosciuto dall'interlocutore, che però, prima dell'avvio vero e proprio dell'argomentazione, aveva dichiarato di non sapere chi si stesse avvicinando (o fosse celato sotto un velo). L'esito dell'argomentazione è lo stesso, cioè l'elenco apparente della tesi per cui è impossibile conoscere e non conoscere la stessa persona, ma a tale esito, in base a questa interpretazione di Silvestro Mauro, si giunge per una via diversa, infatti qui non è il predicato dell'accidente che si pretende appartenga necessariamente anche al soggetto dell'accidente stesso, ma si tratta piuttosto della pretesa per cui un predicato che appartiene a un certo soggetto appartenga necessariamente anche a un altro predicato dello stesso soggetto, cioè qui l'*esser noto*, che appartiene a *Corisco*, lo si pretende necessariamente appartenente anche a *colui che si avvicina*, poiché anche *colui che si avvicina* appartiene a *Corisco*. Silvestro Mauro, pertanto, sembra interpretare questo esempio accordandolo più con la formulazione della tematica dell'accidente recata nel capitolo 5, più ampia, che con la formulazione più ristretta recata qui nel cap. 24 (cfr. a questo proposito *supra*, nota n. 2). E' utile anche ricordare l'interpretazione che di questo esempio fornisce lo Ps. Alex. (cfr. 161, 12-14): si presuppone che l'interlocutore del sofista conosca la persona che il sofista stesso gli presenta velata, ma non la possa riconoscere mentre è velata, affermando così che non gli è noto chi sta sotto il velo, che viene poi tolto dal sofista, in maniera tale da far ammettere all'interlocutore di conoscere la persona così svelata, e quindi di conoscere e non conoscere la stessa persona. A commento della situazione così descritta dallo Ps. Alex. si può dire che in questo contesto *non noto* è un predicato di *velato*, che è un predicato accidentale della persona che sta sotto il velo, alla quale dunque *non noto* non appartiene necessariamente per il fatto di appartenere a *velato*. E' possibile comunque proporre anche qualche altra osservazione: questa interpretazione risulta significativa in primo luogo perché mette in evidenza una terza via attraverso la quale è possibile giungere allo stesso risultato a cui giungono le altre due interpretazioni sopra ricordate, ma anche perché in essa il carattere accidentale del predicato *velato* viene evidenziato, in modo singolare e notevole, per mezzo di un atto pratico, cioè l'atto, compiuto dal sofista, di togliere il velo, che segue a un altro atto, altrettanto pratico, precedentemente compiuto, quello di porre il velo sulla persona (ἐν ὑποκειμένῳ!). In base a questa interpretazione dello Ps. Alex., dunque, l'argomentazione del sofista sembrerebbe avere non solo una dimensione logica, ma anche una dimensione pratica, essendo necessario al sofista, per attuarla, non solo enunciare delle proposizioni, ma anche compiere degli atti, e, da questo punto di vista, è proprio la traduzione in termini proposizionali di questi atti che

consente il proporsi dell'inganno, per la cui attuazione si mette in primo piano proprio il fatto che la persona, in presenza e in assenza del velo che la copre, è sempre la stessa, e si sottace l'aspetto che in realtà sancisce il carattere apparente dell'argomentazione, quello per cui, in presenza del velo, ciò che è noto della persona è solo il fatto di essere velata, e il carattere accidentale di questo predicato, *velato*, impedisce di dedurre, sulla base della constatazione del suo sussistere, la presenza di una persona piuttosto che di un'altra, proprio perché, trattandosi di una predicazione accidentale, il rapporto fra il velo, cioè fra il predicato *velato* che ne attesta la presenza, e la persona (che nella proposizione svolge il ruolo di soggetto) a cui tale predicato si attribuisce con verità, non ha alcuna necessità, e quindi non vi è alcuna necessità che ciò che si è detto di *velato* debba essere detto anche di ciò a cui *velato* si attribuisce e di cui, proprio nella misura in cui vi si attribuisce e per il significato che esso possiede, impedisce di conoscere l'identità individuale. Il terzo esempio (179a34-35) viene articolato da Aristotele in due varianti, diverse dal punto di vista semantico, ma proposte come del tutto identiche dal punto di vista formale, che possono essere svolte in questo modo: *la statua è un'opera, la statua è tua, la statua è opera tua; il cane è padre, il cane è tuo, il cane è tuo padre*. Si può notare che in queste argomentazioni il soggetto rimane sempre lo stesso (*statua, cane*), e che l'operazione che con esse viene compiuta è quella di costituire un predicato complesso ma unitario attribuendo un accidente del soggetto a un altro predicato dello stesso soggetto. Tale operazione è indebita ed è seguita da un'altra operazione altrettanto indebita, quella cioè di attribuire sempre allo stesso soggetto questo predicato unitario costituito nel modo sopra illustrato. Se questa ricostruzione è esatta (tale comunque è parsa in generale alla tradizione interpretativa, e inoltre cfr. quanto afferma Aristotele stesso *infra*, in 179b4-5), va subito osservato che la regola nella cui violazione consiste il carattere erroneo di queste argomentazioni non sembra essere quella recata qui nel cap. 24 (cfr. *supra*, 179a27-31, ma soprattutto *infra*, 179a35-39, e note relative), ma piuttosto quella recata all'inizio del cap. 5 (cfr. *supra*, 166b28-36, e nota relativa), nella cui più ampia formulazione è prevista non solo la non necessità dell'attribuzione di un accidente di un predicato al soggetto di questo stesso predicato, che è appunto la regola presente qui nel cap. 24, ma anche la non necessità dell'attribuzione di un predicato del soggetto a un altro predicato del medesimo soggetto, in presenza del carattere accidentale del primo o del secondo di questi predicati, o di entrambi. Si possono fare alcune osservazioni: in primo luogo, va tenuto presente che le due domande per mezzo delle quali Aristotele allude alle argomentazioni che ha scelto come esempi sono di queste ultime le domande iniziali, rispondendo alle quali in senso negativo l'interlocutore pone la sua tesi e consente al sofista di muovere le argomentazioni secondo la loro ricostruzione proposta sopra. In secondo luogo, va messo in evidenza che, delle due operazioni illecite di cui s'è detto sopra, quella fondamentale e caratterizzante è la prima, perché è con essa che viene compiuto l'errore sul quale si fonda l'argomentazione *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, indipendentemente da quel che avviene poi con l'operazione successiva, che potrebbe anche non attuarsi, senza togliere alcunché all'erroneità dell'operazione precedente:

per quanto riguarda tale erroneità, definita a prescindere dal riferimento alle argomentazioni sofistiche, cfr. *De int.*, 11, in particolare 21a5-16. In terzo luogo, è possibile proporre alcune osservazioni sulla ben rilevabile presenza, all'interno di entrambe le varianti nelle quali si articola l'esemplificazione, di una forma di polivocità semantica, legata all'aggettivo *σόν* (*tuo*). Per quanto riguarda il rapporto fra la situazione ora indicata e la corretta soluzione di questa argomentazione, cfr. in primo luogo *infra*, 179b4-5, dove, senza che ciò comporti delle reali differenze concettuali dal punto di vista della soluzione, Aristotele usa *ἐμόν* (mio) al posto di *σόν*. Cfr. inoltre *infra*, 179b38-180a22, dove viene discussa esplicitamente la possibilità di far riferimento al tema della polivocità semantica per risolvere le argomentazioni di cui si occupa in questo capitolo, ma solo per ribadire, dichiarando impropria l'assunzione di un siffatto punto di vista, la specificità, anche dal punto di vista solutorio, da intendersi come unitario e rigorosamente *extra dictionem*, delle argomentazioni *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, e comunque tralasciando di fare esplicito riferimento all'esemplificazione, con le sue due varianti, sulla quale si vuole ora richiamare l'attenzione, anche se l'esempio usato è ugualmente caratterizzato da *σόν* ed è da intendersi come dotato della stessa struttura formale. Per quanto riguarda la prima variante, si può notare che essa reca al suo interno, secondo la ricostruzione sopra proposta (confermata comunque da Aristotele stesso: cfr. *infra*, 179b4-5), una proposizione per cui *la statua è tua*, nella quale l'aggettivo *σόν* di fatto può significare tanto che la statua è di proprietà dell'interlocutore quanto che egli ne è l'autore. Aristotele, nel presentare questo esempio, non mette in evidenza questo aspetto, certamente volendo far notare che, comunque si intenda *σόν* nella proposizione ora ricordata, l'errore che caratterizza questa argomentazione rimane *παρὰ τὸ συμβεβηκός*. In effetti però, a ben guardare, è abbastanza difficile liberare questa argomentazione da una certa influenza della polivocità di *σόν*: se infatti lo si intende sempre come indicativo della proprietà, la sua connessione con *ἔργον* nella conclusione, comunque illecita in quanto fondata *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, fa sì che la conclusione stessa significhi *la statua è un'opera di tua proprietà*, perdendo il ruolo reale di contraddittoria della tesi sostenuta dall'interlocutore, che, per avere rilevanza, non può che essere costituita dalla negazione, da parte dell'interlocutore, di essere l'autore della statua, come già s'è notato. Se invece si intende *σόν* sempre come indicativo del fatto che l'interlocutore è autore della statua, allora l'argomentazione perde la sua struttura, perché la premessa per cui *la statua è tua* già di per sé significa che è *opera tua*, per cui non si ha più un'autentica argomentazione ma una semplice giustapposizione di proposizioni. Pertanto, l'aspetto della polivocità di significato sembra essere una delle condizioni dell'effettivo proporsi di questa argomentazione: nella premessa per cui *la statua è tua σόν* deve indicare la proprietà, perché altrimenti l'interlocutore non potrebbe assentire, data la tesi che sostiene, mentre non sembra possibile che nella conclusione *σόν* voglia indicare che l'interlocutore è il proprietario dell'opera, indicando invece che ne è l'autore, proprio per poterne contraddire realmente la tesi (d'altro canto, Aristotele non può mirare qui a proporre un'argomentazione volta a creare una

contraddizione apparente, proprio perché con questo esempio vuole evidenziare un errore che sta nel συλλογισμός). Riflessioni analoghe possono essere fatte a proposito della seconda variante, se si tiene conto del fatto che nella sua seconda premessa *sovn* non può che essere inteso come indicativo della proprietà, mentre nella conclusione è proprio questo senso ad essere altrettanto sicuramente insostenibile: analogamente rispetto al caso precedente, quindi, non vi è unità di significato tra seconda premessa e conclusione, e l'assenso alla premessa è possibile ottenerlo solo qualora non la si intenda (cioè qualora non si intenda *σόν*) nel senso in cui il sofista intende poi la conclusione. Andava notata, pertanto, questa dimensione molto particolare delle argomentazioni in cui si articola l'esempio finora analizzato, nelle quali effettivamente la conclusione è ricavata erroneamente secondo lo schema formale *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, ma il cui senso completo non è comprensibile senza tenere conto della polivocità semantica di uno dei termini che in esse compaiono, situazione, questa, di compresenza di aspetti caratteristici della dimensione *παρὰ τὴν λέξιν* e di altri caratteristici di quella *ἔξω τῆς λέξεως* che Aristotele ha presente con molta chiarezza, visto che, come sopra ricordato con un richiamo a quel che si legge in 179b38-180a7, separa in modo deciso i due ambiti e individua soltanto in uno di essi, quello *extra dictionem* (con precisazioni molto nette anche all'interno di questo settore: cfr. *infra* 179b7-16 e note relative), quello in cui cercare la vera, e a suo dire unica, ragione dell'apparenza del concludere delle argomentazioni in questione. In relazione all'ultimo esempio (179a35), bisogna cercare, anche se non è del tutto agevole, di proporre per esso una ricostruzione che sia consona al carattere *παρὰ τὸ συμβεβηκός* dell'argomentazione, come si sforza di fare, più di qualsiasi altro interprete, Silvestro Mauro, secondo il quale, dopo una prima domanda a cui segue risposta affermativa (*paucies pauca nonne sunt pauca?*), l'argomentazione avrebbe il seguente andamento: *centum sunt paucies pauca, sunt enim decies decem; sed centum sunt multa; ergo multa sunt pauca*. E' possibile discostarsi da questa ipotesi, ricostruendo a partire da una risposta affermativa, che equivale all'assunzione di una tesi, alla domanda: *dieci è poco e cento è molto?* L'argomentazione prosegue poi in questo modo: *il poco moltiplicato poche volte dà il poco? sì ; ma s'è detto che dieci è poco ; quindi dieci volte sono poche, e dunque dieci per dieci volte è poco, ma dieci per dieci volte è cento, quindi cento è poco*, conclusione, questa, che contraddice la tesi di partenza. Questa ricostruzione può essere sintetizzata nel seguente schema, che, costituendone il senso di fondo, tende a mettere in evidenza il carattere *παρὰ τὸ συμβεβηκός* dell'argomentazione: *cento è dieci per dieci volte, ma dieci per dieci volte è poco, quindi cento è poco*, dove si vede la violazione della regola per cui non è necessario che il predicato (qui *poco*) dell'accidente (*dieci per dieci volte*) appartenga al soggetto (*cento*) dell'accidente stesso. Si può osservare la natura molto particolare dei predicati coinvolti in questa argomentazione: si può ipotizzare per *dieci per dieci volte* il ruolo di predicato accidentale di *cento* considerando il fatto che esso costituisce una delle infinite operazioni di cui cento può essere il risultato, che di cento articolano all'infinito il significato e che a cento si riferiscono tutte come costitutive della sua nozione, senza però indicare la sua essenza, che

può essere nota anche senza conoscere tutte queste infinite operazioni, che pure sono proprie di cento e di nessun altro numero (per quanto riguarda questa tematica del predicato proprio non costitutivo dell'essenza del soggetto, cfr. ad es. *Top.* V, 3, 131b36-132a9); d'altro canto anche *poco* sembra essere un predicato accidentale, in quanto è un predicato relativo, dato che il poco e il tanto non possono non dirsi in relazione a qualcosa, situazione, questa, che, nell'ambito della ricostruzione proposta, viene proposta dalla tesi stessa che il sofista vuole confutare, nella quale il poco e il tanto si precisano e si definiscono a vicenda come tali ponendosi rispettivamente in connessione con dieci e cento, anch'essi posti in relazione tra loro, per cui dieci è poco rispetto a cento che in relazione a dieci è molto. Pertanto, va rilevato il fatto che in questa esemplificazione è possibile notare l'interagire di due predicati che, pur essendo entrambi accidentali, sono molto diversi fra loro per la diversa natura della loro accidentalità .

4) **179a35-39.** Nella prima parte di questo luogo (179a35-37) viene ripresa la tesi già proposta *supra* in 179a27-31, secondo la quale non è necessario che tutto quel che appartiene all'accidente debba appartenere anche a ciò di cui si dice l'accidente stesso. Il fatto di ribadire questa tesi con chiarezza dopo che gli esempi l'hanno illustrata e rafforzata (secondo le indicazioni metodologiche di Aristotele stesso: cfr. *supra*, 179a31) serve a riproporre la sua funzione di concetto guida a cui si deve fare sempre riferimento dovendo risolvere argomentazioni *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, come quelle che costituiscono gli esempi visti sopra, di cui infatti poi (cfr. *infra*, 179a39-b6 e nota relativa) Aristotele propone le concrete soluzioni, esemplificative anch'esse, per le quali questo concetto dovrebbe fare da elemento unificante. Nella seconda parte del passo (179a37-39) viene proposta per questa tesi non una giustificazione costituita da esempi, ma piuttosto una giustificazione teorica, consistente nell'indicazione dell'unico caso in cui è necessario che a soggetto e predicato appartengano tutte le stesse proprietà: visto che ciò è necessario solo in un caso, è chiaro che non lo è in generale. Si può ritenere, in accordo con Tricot, che il caso in questione debba intendersi come quello costituito dal rapporto fra un soggetto specifico e un predicato definitorio, dove, in assenza di qualsiasi azione dell'accidentalità, effettivamente si ha una completa equivalenza fra i due concetti, per cui tutto ciò che appartiene all'uno appartiene anche all'altro, come nel caso di *uomo* e di *animale razionale*, in cui tutto ciò che appartiene all'uomo in quanto uomo appartiene anche all'animale razionale, e viceversa. Per questa condizione dell'identità fra due concetti, cfr. ad es. *Top.* I 7 in part. 103a23-27, ma anche, per una trattazione sistematica più generale, *Top.* VII .

5) **179a39-b6.** Le considerazioni generali svolte nel passo precedente sono ora riportate ad alcune delle argomentazioni esemplificative proposte sopra. Aristotele per brevità qui non prende esplicitamente in considerazione le ultime due (*σὸς ὁ κύων πατήρ ἄρα τὰ ὀλιγάκις*

ὀλίγα ὀλίγα; recate *supra* in 179a34-35) ma ritiene comunque che vadano risolte esattamente nello stesso modo (τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον, 179b5-6) in cui vengono risolte quelle citate esplicitamente, data l'omogeneità di struttura che le rende simili. Anche se qui le affermazioni di Aristotele si riferiscono di volta in volta a una singola argomentazione, vi è comunque in esse, in armonia con le idee generali espresse nel passo a cui si riferisce la nota precedente e con quanto in essa si è potuto osservare al loro riguardo, una forte impronta unitaria, che risulta essere tutta incentrata sul concetto di identità (cfr. *supra*, 179a37-39), e cioè, più precisamente, sull'intenzione di mostrare come essa non caratterizzi se non apparentemente i rapporti fra i concetti che il sofista cerca di connettere con la sua argomentazione. Qui per identità bisogna intendere il fatto che lo stesso oggetto è indicato da due termini diversi, in modo tale che ogni predicato che appartiene all'uno appartiene anche all'altro, situazione, questa, che si verifica, come sopra s'è detto (cfr. nota n. 4), nel caso del rapporto tra definizione e soggetto specifico, ma che non si verifica affatto nel caso della predicazione accidentale, alla quale possono invece ricondursi tutti gli esempi proposti da Aristotele. Il fatto cioè che due termini siano connessi da una copula e che costituiscano così una struttura proposizionale unitaria non è sufficiente per ritenere che ad entrambi appartengano le stesse proprietà, cioè siano identici. Alla base delle argomentazioni sofistiche παρὰ τὸ συμβεβηκός, dunque, sembra esserci, oltre agli aspetti già rilevati in precedenza, anche un'interpretazione volutamente riduttiva (trattandosi di sofisti, bisogna sempre pensare a una deliberata tendenza alla frode) della funzione della copula, quasi che essa fosse da intendere, per così dire, letteralmente, come un connettivo indicante sempre e comunque identità fra i concetti costitutivi della proposizione. Se osservato attentamente, dunque, questo errore logico assume dimensioni decisamente macroscopiche, dal punto di vista aristotelico: con esso infatti vengono messe in discussione, o, meglio, vengono proprio negate, su un versante non più solo linguistico (cfr. *supra*, cap. 4, 166b10-19 e cap. 22), ma più propriamente concettuale, cioè, appunto, ἔξω τῆς λέξεως, le teorie generali che costituiscono il contenuto delle *Categorie*, del *De interpretatione* e dei *Topici*, caratterizzate entrambe, come noto, proprio dal tentativo di mettere in evidenza la complessità del fatto logico costituito dalla predicazione, che, in base a quanto Aristotele afferma nell'ambito delle opere ora citate, risulta essere a suo avviso differenziata e articolata quanto l'essere che è chiamata ad esprimere in tutte le sue forme. Le λύσεις proposte in questo luogo realizzano in modo abbastanza perspicuo un'articolazione, dettata dal riferimento a casi concreti, del punto di vista esposto finora, il cui proporsi, tutto sommato limpido, perde un po' della sua chiarezza nel porsi in relazione con l'ultimo esempio (179b4-5): Aristotele, nell'affermare che non è necessario che, se una cosa (tou`to, generico, in luogo di ἀνδριάς, che figurava nell'esempio di 179a34, a cui si riferisce la λύσις) è mia e d'altro canto è un'opera (ἔργον), essa sia opera mia, indica la possibilità che essa possa essere anche un possesso (κτῆμα), o in generale un'azione (πράγμα) o qualcos'altro. Queste distinzioni relative ai possibili significati di εἰμὸν non vanno poste sullo stesso piano di quelle che servono per la soluzione di

un'argomentazione apparente *in dictione* ma vanno intese dal punto di vista costituito dalle osservazioni che Aristotele fa a proposito degli esempi precedenti: infatti il rapporto fra *mia* e *opera* è qui lo stesso che c'è fra *il bene* e *ciò che sta per essere chiesto* e fra *Corisco* e *colui che si avvicina*, ed è questo il vero oggetto della critica, senza che la polivocità, che caratterizza attraverso la presenza di *mia* la prima fra le sopra indicate coppie di termini, abbia sul rapporto logico in questione alcuna influenza, visto che essa è assente nelle altre due coppie di termini considerate. Le distinzioni di significato servono infatti a illustrare meglio l'affermazione relativa alla mancanza di identità, che non è altrettanto ben chiarita, al di là della fondamentale indicazione della mancanza di reale nesso logico, nel caso degli altri due esempi, nei quali Aristotele evidentemente non ha colto analoghi spunti altrettanto perspicui. Per quanto riguarda i termini usati qui per indicare i diversi significati di ἐμόν, è netta in Aristotele la distinzione fra κτήμα e ἔργον (cfr. *Eth. Nic.*, IV, 4, 1122b14-18) mentre meno netta è quella fra ἔργον e πράγμα, che sono stati resi rispettivamente con *opera* e *azione*, sfruttando, per distinguerli, un settore dell'area semantica di ἔργον, quello indicante l'opera finita del τεχνίτης (cfr. *Eth. Nic.*, IX, 7, 1167b33-35 ma cfr. anche, per la legittimità di questa prospettiva, la presenza di ἀνδριάς in 179a34), che in πράγμα può considerarsi, almeno in Aristotele, assente, o comunque presente solo in modo indiretto mentre, tenendo presenti le possibili determinazioni dell'ampio significato di πράγμα, *azione* sembra essere, in italiano, fedele alla natura etimologica del termine greco in questione e nel contempo capace di distinguerlo sufficientemente dagli altri due, ai quali Aristotele lo affianca proponendolo in una sua accezione specifica e non nel suo significato più ampio, che, invece, sembra caratterizzarlo, oltre che altrove nell'ambito di questo stesso testo, anche subito sotto, in 179b8.

6) **179b7-11.** In primo luogo vanno proposte alcune osservazioni relative al testo. Come si può notare, in 179b7 la lezione scelta da Ross per il verbo che regge τῆν ἐρώτησιν è διαιροῦντες: questa scelta presenta spunti di riflessione sia dal punto di vista strettamente filologico sia sotto un profilo più ampiamente interpretativo. Infatti, la tradizione dei manoscritti non è affatto favorevole alla lezione scelta da Ross, proponendo invece con molto maggiore forza ἀναιροῦντες, lezione, questa, che infatti è scelta da Bekker e Strache-Wallies, nonché recata dall'Anonym. (cfr. in 56, 5 un'evidente citazione letterale), che Ross non sembra considerare. Ciò fa supporre che le motivazioni di Ross sembrino in effetti essere soprattutto di carattere concettuale. Infatti, quel che Aristotele dice da φασὶ γὰρ in poi, se messo a confronto con un luogo di grande rilievo del cap. 18, 176b29-36, dove Aristotele stabilisce esplicitamente la differenza vigente all'interno dei *Soph. el.* fra ἀναιρεῖν e διαιρεῖν, fa sì che ci si renda conto che, effettivamente, è più dal secondo fra i due verbi in questione che l'operazione di cui Aristotele parla in 179b8-11 è adeguatamente descritta. E' abbastanza significativa a questo proposito la posizione di Didot, il cui testo reca ἀναιροῦντες in connessione, però, con una versione latina nella quale si legge *distinguendo*.

Questa posizione non è in effetti priva di motivazioni, vista la reale condizione della semantica di ἀναίρειν qui nei *Soph. el.*, un po' più articolata rispetto alla sopra citata caratterizzazione di 176b29-36, tanto da poter comprendere al suo interno anche quell'aspetto del distinguere che, a tener conto soltanto di 176b29-36, sembrerebbe caratterizzare esclusivamente διαίρειν: cfr. a questo proposito *supra*, cap. 5, 167b14 e nota relativa. In base a quanto detto, ἀναίρειν, che Kirchmann rende qui con un imponente, e forse eccessivo, *aufheben*, potrebbe anche intendersi in generale come un attaccare, un demolire o un colpire, che poi, quanto alle modalità del suo concreto attuarsi, può di volta in volta precisarsi in base ai vari contesti in cui lo si trova inserito. E' molto probabile, pertanto, che Ross abbia privilegiato come punto di riferimento l'esplicita, e netta, distinzione fra i due verbi recata nel cap. 18, scegliendo così διαίρειν in quanto più direttamente adeguato al contenuto di 179b7-11, valorizzando così al massimo, per ragioni che, come s'è detto sopra, appaiono principalmente concettuali, il fondamento davvero esiguo che la tradizione offre per la sua scelta dal punto di vista filologico (di sicuro vi è soltanto il διαίρειν preceduto da οὐ recato dal ms D, a proposito del quale cfr. anche Poste, pag. 157). Tenendo conto del fatto che non appaiono esserci elementi assolutamente indiscutibili per dirimere la questione e del fatto che, anche scegliendo ἀναίρειν, in base a quanto sopra detto il significato concettuale del luogo non potrebbe sostanzialmente variare, si può anche evitare di proporre una modifica al testo di Ross, a patto però di mettere in evidenza, come si è brevemente cercato di fare, gli aspetti problematici che la sua scelta comporta. Aristotele qui in 179b7-11 avvia una riflessione piuttosto ampia, arricchita anche da considerazioni metodologiche generali e variamente articolata e sviluppata fino a 179b33, relativa a un primo tipo di soluzione erronea (vi è anche un secondo tipo, che verrà illustrato da Aristotele da 179b34 in poi): il luogo a cui si riferisce la presente nota svolge in questo contesto la funzione di illustrare sinteticamente, incentrandosi su un esempio significativo, la soluzione erronea in questione. L'esempio di cui Aristotele si serve può essere ricostruito nella sua forma dialogica in questo modo: *conosci Corisco? Sì; eosci anche colui che si sta avvicinando?no; ma Corisco è colui che si sta avvicinando, e quindiosci e nonosci Corisco*. Lo schema concettuale reale è il seguente: *Corisco è a te noto; colui che si sta avvicinando è a te ignoto; Corisco è colui che si sta avvicinando; Corisco è a te noto e ignoto*. Lo scopo dell'argomentazione è presumibilmente quello di confutare colui che sostiene che non si può conoscere e al tempo stesso non conoscere la stessa cosa. La soluzione criticata da Aristotele ha come sua base una diagnosi erronea relativa alla natura della fallacia nascosta in questa argomentazione, che infatti viene risolta come se fosse fondata sul rapporto fra *secundum quid* e *simpliciter*, cioè distinguendo i diversi punti di vista in base ai quali si è dato l'assenso (cfr. *infra*, cap. 25 e *supra*, cap. 5, 166b37-167a20) e quindi distinguendo, com'è recato nel testo, l'una domanda dall'altra, nel senso che alla prima si sarebbe risposto affermativamente parlando di Corisco *simpliciter*, all'altra invece parlando di Corisco *secundum quid*, cioè in quanto è *colui che si sta avvicinando*. Questa soluzione, quindi, dimostra che coloro che la sostengono dispongono

di una parziale competenza in quanto sanno come effettivamente si risolvono le argomentazioni apparenti di una certa forma, ma tale forma non sanno riconoscere e distinguere con sufficiente esattezza nei casi concreti. Si può osservare che il predicato *a te ignoto*, in quanto è un predicato di un predicato di Corisco, cioè di *colui che si sta avvicinando*, viene fatto appartenere necessariamente a Corisco. Questo secondo Aristotele è il vero errore che sta alla base dell'argomentazione, ed è proprio l'errore che fonda le argomentazioni apparenti *παρὰ τὸ συμβεβηκός*. Questo esito, poi, unito alla prima risposta, consente di costruire l'enunciato contraddittorio per cui Corisco è insieme noto e non noto. Per la critica di Aristotele a questa soluzione cfr. *infra*, 179b11-16 e nota relativa.

7) **179b11-16.** Aristotele riprende qui un criterio metodologico che ha già avuto modo di proporre (cfr. *supra*, cap. 20, 177b31-34), secondo il quale una soluzione che non si può applicare a tutti i casi possibili di uno stesso tipo di argomentazione apparente non è una soluzione veramente adeguata. Per l'esempio che brevemente Aristotele richiama in 179b14-15, cfr. *supra* 179a34-35. In primo luogo va osservato in 179b12 il ripresentarsi di *διόρθωσις*, già proposti in cap. 18, 176b34, che anche qui sembra avere un significato (per il quale cfr. la nota al luogo del cap. 18 ora citato) difficilmente distinguibile rispetto a quello di *λύσις*, che certamente Aristotele usa più frequentemente. Presumibilmente di diverso avviso la Nobile, che traduce 176b34 con *correzione* e 179b12 con *rettificazione*, senza purtroppo spiegare la ragione di questa differenziazione. Si può notare che in questo contesto la soluzione a cui si riferisce Aristotele, quella da lui stesso in precedenza illustrata (179b7-11), non è una soluzione che, per quanto riguarda le argomentazioni *παρὰ τὸ συμβεβηκός*, possa considerarsi oggettivamente valida in certi casi ma non in altri, essendo piuttosto da considerare in ogni caso solo apparentemente valida. Il fatto di utilizzare un esempio che si riferisce all'essere e non al conoscere (per cui, se può illusoriamente proporsi come soluzione l'idea, in sé plausibile, per cui è possibile conoscere e non conoscere la stessa persona, ma non dallo stesso punto di vista, non può certamente assumere questo ruolo illusorio l'idea, chiaramente inaccettabile, per cui il cane può essere e non essere mio padre (per questo esempio, cfr. *supra*, 179a34-35 e nota relativa), anche se non dallo stesso punto di vista non serve a giustapporre un caso in cui la soluzione non è efficace a un caso in cui lo è, ma serve piuttosto a mettere in evidenza con maggior forza ciò che guardando l'applicazione dello stesso tipo di soluzione all'esempio del *προσιών* non risulta altrettanto chiaramente, cioè la complessiva inadeguatezza della soluzione in questione, che, si badi, non è mai valida quando è applicata ai paralogismi *παρὰ τὸ συμβεβηκός*. Si può osservare quindi che uno stesso tipo di soluzione erronea può consentire che in un caso ci sia l'apparenza del vero, cioè della forza solutoria, in un altro caso si manifesti evidentemente, o comunque più chiaramente, l'errore, cioè l'incapacità di risolvere, anche se effettivamente, per la forma che realizza o perlomeno per il principio su cui è basata, si ha sempre la stessa soluzione, che inoltre può essere, come nel caso che stiamo esaminando, anche una soluzione vera, a patto che una corretta diagnosi

le fornisca l'oggetto adeguato. Questa varietà di condizioni nelle quali la stessa soluzione può venirsi a trovare non ha un corrispettivo nelle argomentazioni apparenti che sono oggetto dell'opera, poiché se un'argomentazione è palesemente falsa non viene presa in considerazione, così come non è considerata l'argomentazione vera, visto che l'unico oggetto della trattazione è l'argomentazione realmente falsa ma con le caratteristiche dell'apparenza del vero. In questo senso, l'affermazione di Aristotele presente in 179b15-16, secondo la quale ἐπ' ἐνίῳν è valido il principio secondo il quale si può conoscere e non conoscere la stessa cosa, non va intesa nel senso per cui ci sarebbero argomentazioni παρὰ τὸ συμβεβηκός che possono essere validamente risolte appellandosi alla distinzione dei punti di vista, ma piuttosto nel senso, più semplice, per cui l'effettiva possibilità di distinguere in questo modo, che talora sussiste, giustifica il principio in questione, nel suo valore e nei suoi limiti, che non comprendono il suo essere utile soluzione delle argomentazioni παρὰ τὸ συμβεβηκός, ma per altre. Dello stesso avviso sembra essere Pacius: *Nec dicas esse veram solutionem respectu illius sophismatis, in quo ponitur verbum Scire : quia cum haec omnia sophismata colligantur ex eodem fonte, id est, ex accidente, debent etiam habere eandem solutionem: siquidem vera solutio (ut antea diximus) ea est, quae fontem erroris indicat.* Si può quindi ritenere che il τὸ λεχθέν di 179b16 si riferisca in generale a tutto ciò che Aristotele ha detto a proposito di questa soluzione erronea, che rivela la sua totale, non semplicemente parziale, inefficacia (οὐδὲν κοινωνεῖ, infatti) rispetto a ciò di cui si parla in questo contesto (ἐνταῦθα), e cioè le argomentazioni apparenti παρὰ τὸ συμβεβηκός, rappresentate dalle esemplificazioni addotte. E' possibile osservare un aspetto notevole del testo, e cioè la presenza in 179b14, l'unica qui nei *Soph. el.*, di ἀξίωμα, termine di grande rilievo all'interno dell'*Organon*, visto che ἀξιώματα sono tanto i principi veri e indimostrabili delle scienze apodittiche (cfr. *An. post.*, I, 2, 72a16-17; 7, 75a41-42; 10, 76b14) quanto, con maggiore ampiezza e in senso più esplicitamente ontologico, i principi della pensabilità delle cose, a proposito dei quali cfr. ad es. *Metaph.*, IV, 3, 1005a18-29. Sempre nell'ambito di *Metaph.*, IV, 3 è particolarmente significativa l'affermazione conclusiva, 1005b32-34, dove ἀξίωμα è di fatto utilizzato, anche se in collaborazione con ἀρχή e addirittura con δόξα, per indicare il principio di non contraddizione (διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύοντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων). Il motivo è il seguente: nel luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota ἀξίωμα sta a indicare un principio che, pur essendo chiamato in causa da Aristotele in quanto usato male da coloro che sbagliano nel risolvere il paralogismo oggetto della loro attenzione, definisce comunque una condizione alla quale un predicato può dirsi e non dirsi dello stesso soggetto (qui la convivenza di εἰδέναι e ἀγνοεῖν di 179b10-11), cioè quella per cui ci siano punti di vista diversi tanto che il dirsi e non dirsi dello stesso soggetto non possa essere κατὰ ταῦτό (cfr. *supra*, cap. 5, 167a26), con conseguente condizione di mera apparenza della contraddizione dovuta alla mancanza di uno dei suoi vari elementi costitutivi stabiliti dal luogo del cap. 5 nel quale è stata isolata la linea 167a26, e cioè 167a23-27, che dunque costituisce un punto del testo che il proporsi in 179b14

di un termine come *ajxivwma* aiuta a rammentare nella sua fondamentale funzione di principio ordinatore della complessa materia trattata nei *Soph. el.*, nonché, per così dire, di porta attraverso la quale la logica dell'*Organon*, di tutto l'*Organon*, entra nell'opera a fondare le λύσεις che Aristotele propone. Per quanto riguarda questi legami è particolarmente significativo proprio il contenuto generale del già citato *Metaph.*, IV, 3, dove, sul perno costituito dalla trattazione del concetto di ἀξίωμα, vengono chiamati in causa esplicitamente gli *An. post.* (1005b2-5) e, con minore esplicitezza, ma comunque in un modo che appare tutto sommato chiaro, il luogo di *Soph. el.*, 5 sopra citato (1005b20-22). Chiarita in questo modo la natura del proporsi di questo termine in questo contesto, non vi sono controindicazioni valide che sconsiglino di tradurlo con *assioma*, proprio allo scopo di indicare che esso, in questa sua solitaria comparsa nei *Soph. el.*, possiede qui lo stesso significato impegnativo e specifico che ne caratterizza il proporsi nell'ambito delle opere sopra chiamate in causa. Comunque, per un significato più debole di ἀξίωμα cfr. ad es. *Metaph.*, II, 4, 1001b7-8, dove con *ajxivwma* si indica una tesi di Zenone che Aristotele discute allo scopo di evidenziarne la falsità.

8) **179b17-26.** Il concetto fondamentale recato in questo passo non è diverso da quello che costituisce l'oggetto delle osservazioni di Aristotele analizzate nelle due note precedenti. Si tratta ancora, infatti, dell'idea per cui la sola vera soluzione di un'argomentazione sofistica è quella che evidenzia il motivo della sua apparenza, cioè che indica la regola logica che infrange e il modo in cui la infrange. Qui viene semplicemente variato il punto di vista: Aristotele propone il caso di un'argomentazione che presenta una pluralità di difetti (πλείους μοχθηρίας ἔχειν, 179b17) e dichiara che la sua soluzione non consiste nel considerarli tutti o nel considerarne uno qualunque (πάσης μοχθηρίας ἐμφάνις, 179b18, dove forse è possibile, seguendo il suggerimento di Silvestro Mauro, che traduce con *manifestando qualemcumque defectum*, ritenere che πᾶς possa significare, dato il contesto concettuale, *ciascuno* nel senso di *tutti indifferentemente*, con un'allusione all'atteggiamento di chi, non sapendo che cosa scegliere, considera tutto, il che equivale, dovendo per forza scegliere, a scegliere *una cosa qualunque*), ma nel considerare quello che costituisce l'autentica ragione della sua apparente conclusività. L'esempio che Aristotele adduce, costituito dal λόγος di Zenone che pretende di dimostrare l'impossibilità del movimento, risulta sicuramente notevole (per un altro richiamo, peraltro molto indiretto, a questo λόγος zenoniano, cfr. *supra*, cap. 11, 172a8-9 e nota relativa). In primo luogo, si può osservare che la molteplicità di difetti, che è il problema preso in considerazione in questo passo, è costituita qui dalla falsità della conclusione e dall'apparenza del concludere. Aristotele a questo proposito afferma che il dichiarare falsa la conclusione o il dimostrarla tale argomentando la sua contraddittoria (συνάγειν, 179b21) sono due operazioni che non possono, né separatamente né prese insieme, costituire la λύσις dell'argomentazione sotto esame, che può consistere solo nell'indicazione del motivo della sua apparenza di conclusività. E' il verbo συνάγειν, ora citato, che suscita una certa attenzione: sulla base di 179b21-22 sembra possibile intenderlo

qui come equivalente a συλλογίζεσθαι, che è il termine generico, connesso, come verbo, al sostantivo συλλογισμός, che comprende al suo interno tutte le varie specie in cui si articola l'attività dell'argomentare (cfr. *Top.* I, 100a25-101a4). Su questa base, il συνάγειν presente qui va inteso come il concludere di un'argomentazione scientifica, di una dimostrazione (ἀπόδειξις: cfr. , oltre al già citato luogo dei *Topici*, *An. post.* I 2, 71b17-25), oppure, visto che questo tipo di problemi non sono affatto estranei alle competenze della dialettica (cfr. *Top.* I, 14, 105b19-25), come il concludere di un'argomentazione dialettica? Si può ipotizzare che un termine così generico sia stato utilizzato proprio perché, nell'indicare la corretta soluzione, non la si vuole distinguere solo da una delle due possibilità descritte ora, ma da entrambe: se infatti la dimostrazione ha il compito di riprodurre nella dimensione del λόγος i nessi causali necessari che regolano la realtà, essa non può avere la funzione di risolvere un errore argomentativo, perché tale oggetto non potrà mai essere di sua competenza, dato che si propone come un aspetto, peraltro accidentale, del λόγος e non della realtà; d'altro canto, un'argomentazione dialettica, che si svolge attraverso una discussione, e che giunge così correttamente a una conclusione che contraddice quella ottenuta dal sofista, si affianca semplicemente, giustappondovisi, all'argomentazione di quest'ultimo, la quale, se non risolta, ha anch'essa diritto - lo stesso diritto - ad essere considerata corretta. L'ipotesi appena formulata è piuttosto suggestiva, perché darebbe alla riflessione di Aristotele su questo aspetto un ampio respiro, comportando da parte sua la considerazione comparativa di tematiche molto diverse, e recate in diverse opere, che andrebbero ritenute, pertanto, molto ben connesse e coerenti tra loro. Tuttavia l'ampiezza di questa ipotesi può forse essere ridotta prendendo in considerazione, oltre a sunavgein, il verbo che di sunavgein stesso si propone come sostegno (175b21, 175b25), e cioè ἐπιχειρεῖν, che qui, come altrove nel testo (cfr. *supra*, cap. 11, 172a31; cap. 12, 173a18), sembra a prima vista possedere solo il significato non tecnico di *tentare*, che però, data la connessione con συνάγειν, può essere considerato insufficiente (anche se non sembra esserci modo, in questo contesto, di tradurlo in modo sostanzialmente diverso), visto che il suo significato tecnico, quando viene usato autonomamente, è costituito, in connessione con il sostantivo ἐπιχείρημα, dall'argomentare dialetticamente, soprattutto in senso offensivo (cfr. in questo senso *Top.* II, 4, 111b15; VIII, 11, 162a16; II, 2, 110a11, ma anche, qui nei *Soph. el.*, cap. 15, 174b30, 32, 34; cap. 17, 176b11): può apparire difficile, pertanto, che questo verbo, usato in connessione con un altro verbo del cui significato fa parte l'idea dell'argomentare, perda completamente ogni connotazione propria in questo senso, e quindi, dovendo scegliere, l'ipotesi ampia proposta sopra, date queste connotazioni difficilmente risolvibili di ἐπιχειρεῖν, potrebbe restringersi nel senso del riferimento alla dialettica, escludendo il riferimento all'apodittica. E' possibile scegliere l'una o l'altra di queste due ipotesi, ma, quale che sia la scelta, non può mutare l'interpretazione del senso della tesi di fondo proposta qui da Aristotele , per cui la λύσις di un'argomentazione sofistica ha una sua specificità tecnica insostituibile, e va notato che Aristotele, nel ribadirla, ribadisce in realtà la funzione di un'opera come i *Soph. el.*, visto che, se a risolvere un'argomentazione sofistica

fossero sufficienti o un'argomentazione dialettica o una dimostrazione, i *Soph. el.* stessi non avrebbero una materia autonoma da trattare. Quest'ultima osservazione offre lo spunto per riflettere sul secondo aspetto notevole di questo passo: nonostante questo suo ribadire puntigliosamente la funzione specifica insostituibile della λύσις, in realtà qui Aristotele non propone la soluzione del λόγος di Zenone citato come esempio, in relazione alla quale non abbiamo alcuna indicazione neanche dall'altro luogo dell'opera in cui, da tutt'altro punto di vista, vi si fa riferimento (cfr. *supra*, cap. 11, 171b34-172a9), né possiamo ritenere semplicemente che Aristotele consideri questo λόγος fondato sull'accidente, in analogia col contenuto generale del capitolo, perché esso viene citato qui non come esempio di argomentazione fondata sull'accidente, ma da un punto di vista metodologico, quello, finora analizzato, relativo alla specificità della λύσις, che riguarda tutte le λύσεις e che potrebbe apparire in uno qualsiasi dei capitoli ad esse dedicati, anche se lo spunto è dato dalla necessità di criticare la soluzione erronea recata in 179b7. È ragionevole, pertanto, ritenere che Aristotele consideri sufficienti le osservazioni critiche che a proposito delle tesi di Zenone sul movimento svolge nelle note pagine della *Fisica* (cfr. *Phys.* VI, 2, 233a21-31 e VI, 9, 239b5-240b7), e questo fatto può risultare significativo come indizio, non eclatante ma comunque in qualche modo rilevabile, di una coerenza di fondo tra le opere, e non solo quelle logiche, di Aristotele, e anche, proprio per questo, di un grande impegno tematico sotteso alla trattazione dei *Soph. el.*, come anche sopra, nell'ambito di questa stessa nota, anche se muovendo da uno spunto diverso e forse più problematico, si era potuto notare.

9) **179b26-33.** Dopo la digressione recata nel passo a cui si riferisce la nota precedente, si riprende qui in considerazione direttamente il tema introdotto in 179b7-11 e approfondito criticamente in 179b11-16, proponendo una nuova riflessione sulla distinzione dei punti di vista come strumento per giustificare la possibilità di conoscere e non conoscere la stessa cosa (è a ciò che si riferisce il τοῦτο di 179b26), la cui inadeguatezza come strumento solutorio per le argomentazioni παρὰ τὸ συμβεβηκός è già stata illustrata da Aristotele nei passi ora citati (cfr. note relative) e viene ora ribadita (πλὴν ἐπί γε τούτων οὐδὲ τοῦτο δόξειεν ἄν, 179b27), pur concedendo, come già era stato fatto in 179b15-16, che in certi casi questo tipo di distinzione può essere proponibile. L'esempio assunto come punto di riferimento è ancora quello del προσιών, proposto in 179a33, discusso poi in 179b1-4 e in 179b9-11, e ora riutilizzato per illustrare una nuova osservazione sul problema, secondo la quale ci possono essere dei casi in cui la distinzione dei punti di vista non solo viene adottata impropriamente in quanto soluzione, come s'è avuto modo di vedere da 179b7 in poi, ma - ed è questo, fra gli altri, il caso del προσιών - risulta anche essere impossibile di per sé e quindi soltanto apparente. Tale apparenza si propone quando non c'è realmente, ma solo in apparenza, un aspetto costitutivo delle proposizioni in cui si esprime e si articola questo conoscere la stessa cosa da diversi punti di vista, e cioè l'identità dei soggetti. Quanto detto si può vedere con chiarezza, secondo Aristotele, appunto nel caso del προσιών, dove, in realtà, si hanno due

proposizioni con soggetti diversi, dato che quando si parla di *colui che si avvicina* dicendo che non lo si conosce, non si sta in realtà parlando di *Corisco* : il fatto che poi chi si avvicina *si manifesti* di fatto come Corisco non è rilevante, perché, nel momento in cui la proposizione viene formulata, il suo soggetto, cioè la nozione che effettivamente svolge questa funzione ed è nota come tale, è soltanto *colui che si avvicina*, e ciò è confermato dal fatto che, essendovi tra *Corisco* e *colui che si avvicina* solamente, come si è già potuto rilevare in precedenza (cfr. nota n. 6), una relazione accidentale, non vi è alcuna necessità che il parlare dell'uno implichi il parlare dell'altro, e quindi, da un punto di vista strettamente logico, che può connettersi soltanto all'oggettività semantica delle nozioni, indipendentemente dagli apporti della dimensione dell'esperienza e del tempo, vi sono due soggetti, con la conseguenza per cui non si parla affatto della stessa cosa da due punti di vista, ma di volta in volta si parla di due cose diverse, perlomeno quanto al loro essere elementi di una proposizione, che è ciò che importa in questa sede.

10) **179b34-37**. Si può notare, in primo luogo, che non è del tutto evidente a che cosa si riferisce un termine come ὁμοίως, con cui si apre il passo: seguendo, almeno in parte, Pacius e Silvestro Mauro, è possibile ritenere che l'errore che viene descritto qui sia simile a quello che Aristotele ha cominciato a descrivere in 179b7, consistente, come si è visto, nell'idea per cui sarebbe possibile risolvere le argomentazioni apparenti oggetto di questo capitolo operando delle distinzioni, fondata sull'erronea convinzione che esse trovino la ragione della loro apparenza nella mancata distinzione fra *simpliciter* e *secundum quid*, come s'è avuto modo di vedere finora. In questo caso, però, ed è forse ciò a rendere l'errore ora in questione solo simile, e non del tutto identico, a quello sopra richiamato, si opera non criticando il paralogismo con l'arma della distinzione per metterne in evidenza l'inconsistenza ma opponendo ad esso un'argomentazione valida che vuole provare la verità soltanto parziale di ciò che il sofista propone invece come assolutamente vero. Con ciò sembra ripresa in considerazione anche la tesi generale proposta da Aristotele in 179b17-26 (cfr. nota relativa), per cui argomentare il vero, o ciò che si suppone tale, non può costituire la soluzione di un'argomentazione che prova apparentemente il falso. Infatti, se l'argomentazione conduce correttamente al vero, confuta effettivamente la conclusione del sofista, ma non chiarisce il modo in cui il sofista stesso l'ha ottenuta, cioè la ragione della validità solo apparente della sua argomentazione, la cui individuazione è invece lo scopo precipuo di una corretta soluzione, rispetto alla quale, dunque, i λύοντες dei quali ci parla qui Aristotele sbagliano due volte, in primo luogo nel merito, sbagliando diagnosi, e poi anche nel metodo, scambiando per soluzione ciò che tale non è. A conferma di questa ipotesi conviene prendere in considerazione i cenni attraverso i quali Aristotele adduce gli esempi sia per l'argomentazione sofistica (ὅτι ἅπασ ἀριθμὸς ὀλίγος, 179b34-35) sia per quella che ne costituisce la soluzione erronea (πάντα γὰρ εἶναι καὶ πολὺν καὶ ὀλίγον, 179b37). Per quanto riguarda l'argomentazione sofistica, sembra possibile collegarla a ἄρα τὰ ὀλιγάκις ὀλίγα ὀλίγα

(cfr. *supra*, 179a35 e nota relativa) nel senso che è possibile ridurvela, dato che il cenno fatto qui da Aristotele sembra costituire un'estensione in generale della sua conclusione, o una tesi più ampia dimostrata attraverso essa, potendosi interpretare la dimostrazione del fatto che *cento è poco* come un caso significativo che funge da esempio probante della tesi, in questa situazione difesa dal sofista, per la quale *ogni numero è piccolo*. A questa argomentazione apparente, così determinata, è possibile, erroneamente, opporre un'argomentazione che mira a provare che non è vero, o che non è assolutamente vero, che *ogni numero è piccolo* provando che *ogni numero è grande e piccolo* se osservato da diversi punti di vista, prendendo spunto così, e nello stesso tempo variandola in modo significativo, dall'erronea prospettiva solutoria proposta da 179b7 in poi: *se cento è cinquanta moltiplicato per due volte ed è anche duecento diviso per due volte, allora è più grande di cinquanta e più piccolo di duecento e quindi è grande e piccolo, anche se da punti di vista diversi*. Di diverso avviso, rilevabile anche sulla base della sua traduzione, è il Colli, secondo il quale l'argomentazione sofistica oggetto della soluzione erronea proverebbe apparentemente che ogni numero è grande (quattro è un numero grande perché risulta dalla divisione di un numero grande, quattrocento, per un numero grande, cento) e la soluzione erronea proverebbe, altrettanto sofisticamente, che ogni numero è piccolo (quattro è un numero piccolo perché risulta da un numero piccolo, due, moltiplicato per un altro numero piccolo, due), per cui risulterebbe, sulla base di due argomentazioni ugualmente sofistiche, cioè ugualmente apparenti, una situazione in base alla quale ogni numero è insieme grande e piccolo. Questa interpretazione però appare piuttosto problematica, in primo luogo perché non v'è, a giustificarla, alcun cenno esplicito da parte di Aristotele, che usa semplicemente ἀμαρτάνειν, al carattere sofistico di questa soluzione erronea e, in secondo luogo, perché, accettando l'idea relativa al carattere sofistico della soluzione erronea in questione, risulterebbe estremamente difficile spiegare l'ὁμοίως di 179b34, visto che, non essendo sofistica alcuna delle soluzioni erronee finora prospettate, quella proposta nel passo che si sta analizzando non risulta affatto essere qualcosa di simile a quanto già detto ma piuttosto qualcosa che, perlomeno nel contesto di questo capitolo, si propone come assolutamente unico, e per una caratteristica fondamentale, che mette in secondo piano tutte le altre.

11) **179b38-180a7**. Aristotele esamina qui, senza indicarne con esattezza gli autori, la soluzione, da lui dichiarata erronea, che si attua trattando le argomentazioni sofistiche παρά τὸ συμβεβηκός come se fossero delle argomentazioni παρά τὴν λέξιν, volendosi fondare su distinzioni da operare in presenza della duplicità di significato (qui da intendersi specificamente prodotta dall'omonimia), reale o presunta, propria di almeno uno dei termini coinvolti nell'argomentazione considerata (per l'uso corretto di questo tipo di soluzione, cfr. *supra*, cap. 19). Per quanto riguarda la struttura dell' argomentazione richiamata come esempio utile per illustrare questa impropria impostazione solutoria, cfr. *supra*, 179a34-35, 179b4-6, 179b11-16, dove si ha a che fare con argomentazioni analoghe, e note relative. A

dare lo spunto per le riflessioni di Aristotele sembra essere l'aggettivo *sovn*, la cui presenza nelle argomentazioni recate nei passi ora richiamati non aveva indotto Aristotele stesso a riflettere sulla problematicità legata alla sua polivocità di significato (cfr. a questo proposito quanto detto in precedenza nella nota n. 3 di questo stesso capitolo), che ora invece viene presa in considerazione in modo tanto esplicito quanto succinto. Aristotele, dunque, nega che in un sillogismo apparente come *questo è tuo, questo è un figlio, questo è tuo figlio* la presenza di un aggettivo come *tuo*, *σόν*, che è effettivamente dotato di più significati, sia la causa effettiva dell'apparenza del concludere. Il nucleo concettuale fondamentale del luogo è racchiuso nell'affermazione che Aristotele fa in 180a1-2, *δεῖ τοῦνομα ἢ τὸν λόγον κυρίως εἶναι πλειόνων*, che quindi si deve cercare di intendere correttamente. In primo luogo va compreso che cosa significhi *λόγος* in questo contesto, visto che non sembra potersi riferire all'argomentazione nel suo insieme ma, piuttosto, alla proposizione, che è la struttura logico-linguistica che ha il rapporto più diretto con l'*ὄνομα* e che fornisce all'*ὄνομα* stesso, qualora si tratti, come qui, di *ὄνομα* polivoco, la possibilità di compromettere il valore effettivo di una struttura argomentativa: *λόγος*, quindi, come proposizione e, ancor più precisamente, come premessa. Aristotele, infatti, si ripromette qui di discutere la soluzione, che taluni (*ἔνιοι*, 179b38) propongono per questo tipo di argomentazioni apparenti, consistente nel considerare ragione della loro apparente validità l'omonimia, la quale, appunto, agisce nell'ambito dell'argomentazione per mezzo delle premesse. Dunque, se *λόγος* qui significa proposizione, non è certo alla conclusione dell'argomentazione che si riferisce ma, appunto, alle premesse. Per quanto riguarda il senso dell'avverbio *κυρίως* in relazione all'omonimia, cfr. *supra*, cap. 4, 166a14-16 e nota relativa. Per quanto riguarda *ὁ ἔλεγχος* di 180a1, è chiaro, dato il *φαίνεται* che lo precede, che Aristotele si riferisce all'elenco apparente. Se, come sopra s'è detto, il termine che, secondo quanto afferma Aristotele, chiama in causa in questo contesto l'omonimia è *σόν*, *tuo*, sembra potersi dire che esso è *κυρίως* omonimo, dato che è per motivi oggettivi, legati alla natura stessa della lingua, che esso possiede più significati: cfr. in questo senso *supra*, 179b4-6 il caso, del tutto simile, di *εἰμὸν*, che può essere legittimamente adoperato, come Aristotele stesso afferma, per indicare l'essere mio inteso come mia opera oppure come mio possesso o anche come mia azione. Queste precisazioni possono essere tenute presenti per spiegare il significato dell'*εἶναι πλειόνων* con cui si conclude la frase che si sta esaminando, espressione che va intesa nel contesto al quale effettivamente qui allude Aristotele, e cioè la struttura formale di un'argomentazione apparente *παρὰ τὴν λέξιν* realmente fondata sull'omonimia, quella a cui gli *ἔνιοι* di cui s'è detto sopra vorrebbero ricondurre l'argomentazione recante al suo interno *σόν*, la quale invece secondo Aristotele stesso non è risolvibile percorrendo questa strada. Tale argomentazione apparente, infatti, trova, perlomeno nella sua forma paradigmatica (cfr. ad es. *supra*, cap. 10, 171a9-11 la funzione di *κύκλος* nell'argomentazione che si conclude con l'affermazione per cui *Ὁμήρου ποίησις σχῆμα*) nel termine omonimo svolgente la funzione di termine medio la causa del suo apparente concludere. E' proprio tenendo presente questo punto di riferimento che va

inteso l'essere di più cose, l'εἶναι πλειόνων: in un'argomentazione in cui il termine omonimo è la vera causa dell'apparenza esso, con funzioni diverse, deve andare a costituire proposizioni che parlano di cose diverse, e a buon diritto, proprio perché il termine in questione è κυρίως omonimo. Va notato che Aristotele qui non ragiona in termini generali ma si riferisce specificamente a σοῦν, che dovrebbe, se la λύσις criticata fosse corretta, comportarsi nel modo ora descritto nell'ambito dell'argomentazione: un termine che è κυρίως omonimo, infatti, ha più soggetti ai quali è correttamente e indiscutibilmente attribuibile e più predicati per i quali può essere altrettanto correttamente e indiscutibilmente proposto come soggetto. Proprio in questo consiste la forza dell'argomentazione apparente basata sull'omonimia: le due proposizioni, in quanto riferite correttamente, secondo i vari significati, almeno due, che il termine omonimo possiede κυρίως, a cose diverse, sono, ciascuna presa per sé stessa, indiscutibili (tenendo ferma come riferimento l'argomentazione già citata sopra di cap. 10, 171a9-11, chi potrebbe negare che il κύκλος è uno σχῆμα, e chi potrebbe negare che la poesia di Omero è un κύκλος?) e portano a una conclusione nella quale la causa dell'apparenza non compare, e cioè il termine medio omonimo, appunto. Tutto questo non avviene nell'argomentazione caratterizzata dalla presenza di σοῦν, che infatti compare in una premessa e nella conclusione, in riferimento sempre allo stesso soggetto, *questo*, il quale, inoltre, è presente anche nella premessa in cui non compare σόν. E' chiaro, dunque, che σόν non svolge qui la funzione di termine medio e, di conseguenza, non può essere con la sua polivocità, peraltro indiscutibile, la causa dell'apparente concludere dell'argomentazione in questione, anche perché, con questo suo modo di proporsi, tale polivocità, pur essendo effettivamente inoperante, si rivela anziché operare, come dovrebbe, subdolamente. Si tenga presente l'affermazione che Aristotele fa in 180a2-3, secondo la quale τὸ δὲ τόνδ' εἶναι τοῦδε τέκνον οὐδεὶς λέγει κυρίως, εἰ δεσπότης ἐστὶ τέκνου: essa va intesa tenendo conto di quanto detto sopra a proposito del fatto che un termine omonimo κυρίως per ciascuno dei suoi significati ha un oggetto al quale è correttamente riferibile. Da questo punto di vista, si comprende come σοῦν possa essere usato correttamente per indicare tanto lo schiavo quanto il figlio, ma non in relazione alla stessa persona, posto che è escluso, perlomeno nel mondo che la lingua di Aristotele rappresenta, che la stessa persona possa essere nello stesso tempo figlio del padrone e anche suo schiavo. Dunque, usare σοῦν in due diversi sensi in relazione al medesimo oggetto significa rendere evidente l'uso scorretto di un termine che, nella sua veste di omonimo κυρίως, può, in quanto elemento costitutivo del linguaggio ordinario, essere usato in modo corretto, alle condizioni sopra indicate. Quindi, se l'interlocutore è un padrone che abbia appena risposto affermativamente a una domanda concernente il suo schiavo, è chiaro che σοῦν non può essere riferito secondo un suo altro senso, che effettivamente possiede κυρίως, alla stessa persona, ma si potrà riferire κυρίως a una persona diversa o a un diverso oggetto. Nell'affermazione di Aristotele, e nella radicalità del suo tono (cfr. l'uso di οὐδεὶς in 180a3), è presente tutta l'oggettività della correlazione fra il termine omonimo κυρίως e i contesti che ne rendono via via legittimo l'uso. Si può dire

inoltre che il sofista che proponesse questa argomentazione apparente credendo di far leva sull'omonimia non sarebbe veramente un sofista, perché anziché ingannare sarebbe egli stesso ingannato, visto che non sarebbe in grado di rispondere alla naturale obiezione indicante che il senso che ha *tuo* nella conclusione non è lo stesso che ha nella premessa nella quale precedentemente compare. Il vero sofista, che in quanto tale inganna e non è ingannato, e quindi conosce la vera causa dell'apparenza del concludere, risponderebbe che la presenza del termine omonimo nella conclusione non toglie nulla alla necessità del suo derivare dalle premesse, sulla quale l'omonimia del termine oggetto dell'obiezione non ha alcuna influenza. Con questa risposta il sofista sarebbe sincero, e direbbe la verità, dicendo che l'omonimia non ha nulla a che fare con il συλλογισμός ma sarebbe mendace, e consapevolmente, nel dire che per questo il συλλογισμός è realmente tale visto che esso, e il sofista lo sa, è solo apparente, ma per un altro motivo. Il duplice proporsi di κυρίως nel luogo di cui si occupa la presente nota, dunque, ha lo scopo, nel primo caso, di rammentare come dovrebbe essere un'argomentazione apparente che fosse effettivamente fondata su un termine omonimo come σόν, nel secondo caso, di indicare un'obiezione abbastanza prevedibile, data l'oggettiva polivocità di σόν, che verrebbe a identificarsi con la soluzione sbagliata a cui è dedicato il luogo, alla quale Aristotele contrappone quella giusta: ἀλλὰ παρὰ τὸ συμβεβηκὸς ἡ σύνθεσις ἐστίν (180a4). Qui σύνθεσις non va inteso, naturalmente, nel senso in cui lo si trova proposto all'interno del cap. 4 (cfr. *supra*, 166a23-32) ma piuttosto nel suo significato più ampio, quello di *De int.*, 1, 16a12-18, luogo all'interno del quale il termine in questione indica in generale l'unione di un soggetto e di un predicato, cioè il costituirsi di una proposizione affermativa. In base a quanto detto finora, può apparire superabile la critica che Dorion muove ad Aristotele, il quale, appunto secondo Dorion, nega il carattere polivoco di σόν (nota n. 372): come s'è visto, Aristotele non nega che σόν abbia più significati, negando invece, da un punto di vista diverso, che questa polivocità svolga un ruolo fondativo nei confronti dell'apparenza che caratterizza il paralogismo sul quale stiamo riflettendo. Si può osservare, infine, che l'ipotesi interpretativa avanzata sopra relativa a κυρίως e al modo del suo proporsi in questo contesto può ridimensionare anche il rilievo di Poste (p. 157, nota n. 9), rammentato e condiviso da Dorion (nota n. 373), in base al quale, in sostanza, ci sarebbe un'incongruenza, che effettivamente a prima vista sembra sussistere, fra quanto Aristotele dice in 180a1-4 e quanto è recato in cap. 4, 166a14-21 a proposito dei τρόποι dell'omonimia e dell'ambiguità.

12) **180a8-22.** Anche l'esempio con cui si apre questo luogo è proposto da Aristotele allo scopo di illustrare una soluzione fondata sull'errore consistente nel considerarlo fondato παρὰ τὴν λέξιν, mentre invece esso è a tutti gli effetti, secondo Aristotele, un paralogismo παρὰ τὸ συμβεβηκὸς. A conferma di quanto detto ora, cfr. il cenno di 180a16-17, col quale Aristotele, facendo capire che effettivamente è questo il problema che qui lo interessa, ammette che la conclusione a cui perviene il paralogismo in questione possa essere raggiunta

anche per mezzo di un'argomentazione παρά τὴν λέξιν, la quale però, naturalmente, non può avere la struttura dell'esempio addotto in 180a8-9. Per quanto riguarda l'argomentazione alla quale probabilmente si riferisce qui Aristotele, cfr. *supra*, cap. 4, 165b34-38, dove è recata un'argomentazione esemplificativa fondata sull'omonimia, nella quale è τὸ δέον il termine che si propone come portatore del διττόν che consente all'argomentazione di giungere alla conclusione per la quale τὰ κακὰ ἀγαθὰ, che è, quanto al contenuto, uguale a quella per cui si ha εἶναι τῶν κακῶν τι ἀγαθόν, che, in quanto argomentazione παρά τὸ συμβεβηκός, possiede verisimilmente una struttura che può essere ricostruita come segue: *la saggezza è scienza dei mali, quindi è dei mali, ma la saggezza è un bene, quindi un bene è dei mali*. Si tratta di un'argomentazione apparente fondata sull'accidente che manifesta chiaramente secondo Aristotele la pretesa che tutto ciò che appartiene al soggetto, qui l'esser *dei mali* detto della *saggezza*, appartenga anche a tutti i predicati di questo soggetto, qui il *bene*, che si dice della *saggezza* (cfr. *supra*, cap. 5, 166b28-30). La situazione appena illustrata è degna di nota: Aristotele in sostanza ci dice - e non sembra dirlo altrove all'interno dei *Soph. el.* - che lo stesso risultato può essere ottenuto da due argomentazioni diverse, entrambe apparenti, ma tali diversamente, in quanto si differenziano, per così dire, non solo per specie, ma anche per genere, essendo l'una *in dictione* e l'altra *extra dictionem*. Le considerazioni che Aristotele svolge in termini problematici in 180a14-18 non devono essere intese come l'indizio di un'incertezza di Aristotele, il quale, dando l'impressione di discutere un'obiezione degna di particolare nota, ribadisce comunque la natura παρά τὸ συμβεβηκός dell'argomentazione recata come esempio, che, dato il modo in cui Aristotele vi fa cenno in 180a16, può essere forse ricostruita come segue: *io dico che questo* (ciò di cui sto parlando) *è uno schiavo e che è buono* (λέγω τοῦτο εἶναι δοῦλον καὶ ἀγαθόν), *ma è di un malvagio* (μοχθηροῦ) *e quindi qualcosa di buono* (τι ἀγαθόν) *è di un malvagio*, conclusione, questa, che presumibilmente è volta a confutare una tesi, sostenuta dall'interlocutore del sofista, secondo la quale proprio di un malvagio è il male. Se questa ricostruzione è accettabile, è possibile pensare che la particolare attenzione che Aristotele riserva a questo esempio sia dovuta al fatto che, insidiosamente, con l'uso della proposizione oggettiva viene resa omogenea, e quindi più convincente, la *dictio* di ἀγαθόν che altrimenti sarebbe dovuta mutare dal maschile al neutro dalla prima premessa alla conclusione, che comunque non è ottenuta sfruttando i problemi del genitivo dei quali Aristotele sta discutendo essendo invece riconducibile, come s'è detto, allo schema παρά τὸ συμβεβηκός, visto che si pretende che ciò che appartiene al soggetto, cioè l'essere *di un malvagio*, appartenga necessariamente anche a un altro predicato dello stesso soggetto, cioè *buono*. Vi sono, comunque, alcune cose da aggiungere a proposito dell'interpretazione delle considerazioni che Aristotele svolge sul πολλαχῶς λέγεσθαι a partire da 180a9-10. Infatti, Aristotele prima, avendo di mira, come s'è detto, i problemi della polivocità *in dictione*, nega che in questo senso *l'essere questo di questi* si dica in molti modi e addirittura, senza portare specifiche giustificazioni, ne identifica uno soltanto, l'essere un possesso (κτῆμα, 180a10), poi ammette (180a10-14) che il dirsi in molti modi dell'esser

questo di questi ci sia, riportando però questo dirsi in molti modi a differenziazioni identificabili non con analisi relative alla *dictio* ma con distinzioni del tipo di quelle che mettono in luce la distinguibilità di ciò che è *simpliciter* e ciò che è *secundum quid* (cfr. *supra*, cap. 5, 166b37-167a20 e *infra*, cap. 25), facendo capire che, se c'è un paralogismo che, naturalmente nel caso in cui a fondare la sua apparenza non sia una fallacia παρά τὸ συμβεβηκός, sfrutta i problemi proposti dal dire *questo di questi*, esso fonda la sua apparente validità (φαίνεται, 180a14) proprio sull'uso sofisticato del rapporto fra *simpliciter* e *secundum quid*, escludendo così in generale che il dire *questo di questi* dia oggettivi problemi in *dictione*, e ribadendo che la natura specifica delle argomentazioni addotte ad esempio è di essere fondate sull'accidente ammettendo quindi in generale la possibilità che sul dire *questo di questi* si possa fondare un'argomentazione apparente fondata sul rapporto *secundum quid et simpliciter*. E' così che si spiega il rapporto fra l'affermazione netta per cui l'essere *questo di questi* si dice come uno κτήμα e la successiva ammissione del fatto che si dice in molti modi e cioè *simpliciter* e *secundum quid*. L'essere di qualcosa che è proprio dello κτήμα può considerarsi il modo principale del proporsi di questa condizione, vista qui non nel suo essere espressa da un particolare termine ma da una πῶσις: cfr. *Poet.*, 20, 1457a19-23, ma cfr. anche, per l'uso del genitivo come forma linguistica generale funzionale all'indicazione del relativo, *Cat.*, 7, *passim*, nonché, per constatare il ricorrere dell'uso del concetto quale ἐπιστήμη come esempio particolarmente adatto alla riflessione su problemi connessi in vario modo a quelli trattati qui, oltre al già citato *Cat.*, 7, anche *Top.* VI, 6, 145a13-18. Si può forse dire che questo modo è inteso da Aristotele come quello che si esprime col genitivo *simpliciter*, senza alcun bisogno di quelle spiegazioni che possono essere necessarie negli altri casi. L'essere del padrone che caratterizza lo schiavo in questo senso risulterebbe enunciabile con perfetta chiarezza senza precisazioni, mentre l'essere degli animali che è proprio dell'uomo (genitivo partitivo), ha bisogno, per essere enunciativamente chiaro, di una precisazione, quella che mette in evidenza che l'uomo è degli animali come la specie del genere, e quindi non come un possesso. Dunque, la minore chiarezza di quest'ultimo enunciato (al cui proposito cfr. le interessanti considerazioni che Aristotele svolge *supra*, in cap. 17, 176a38-b7), nel suo essere, come s'è detto, sanabile per mezzo di una precisazione, può essere assimilata a quella con cui *bianco* è attribuito all'Etiopio o all'Indiano (cfr. *supra*, cap. 5, 167a7-8 e 11-12). Infatti, dire dell'Etiopio o dell'Indiano che è bianco significa dire una verità che è effettivamente tale, ma non *simpliciter*, quanto piuttosto *secundum quid*. Non si tratta quindi di distinzioni in *dictione*, perché il fatto di poter essere attribuito limitatamente non rende affatto omonimo il predicato, così come un qualsiasi termine non viene reso omonimo per il fatto di essere declinato al genitivo. Si consideri, a questo proposito, il caso di termini come σόν ed ἐμόν, anch'essi presenti all'interno di questo capitolo, che possono invece essere a buon diritto detti omonimi, visto che in essi l'essere qualcosa di qualcosa nei suoi vari sensi è espresso e anche definito dal loro stesso significato e non, come accade a tutti gli altri aggettivi e sostantivi, dal fatto di essere declinati al caso genitivo. Si può osservare

inoltre che la situazione del genitivo non può ricondursi neppure a quelle che Aristotele descrive parlando dei paralogismi fondati sui problemi dello σχῆμα λέξεως e di quelli fondati sull'ambiguità. Infatti, nel caso delle argomentazioni παρὰ τὸ σχῆμα λέξεως si trovano termini, come il verbo ὑγιαίνειν (cfr. *supra*, cap. 4, 166b16-17), nei quali non v'è tanto una molteplicità di significati, o di modi di intendere, quanto piuttosto un contenuto che richiede una certa forma che viene, per così dire, tradito dal termine che lo esprime, che ha una forma, in questo caso verbale, diversa o opposta (qui attiva per un contenuto che è una qualità o uno stato, 166b17-18), mentre nel caso dell'ambiguità (cfr. *supra*, cap. 4, 166a6-21), pur trattandosi di problemi legati alla πτώσις, le difficoltà non derivano dall'uso regolare di un caso linguistico ma dall'impiego combinato di certe strutture sintattiche e di certi termini che cooperando in modo peculiare vengono a costituire un difetto della λέξις, di fronte al quale, infatti, allo scopo di risolvere, si riflette sulla λέξις stessa e non si fanno delle distinzioni prettamente concettuali, sostanzialmente fondate sull'ontologia che sulla grammatica, come accade invece nel caso del genitivo nei modi che stiamo vedendo. Il genitivo infatti è una πτώσις, cioè un caso della declinazione che serve per designare varie condizioni formali, per intendere le quali va osservata la natura dei termini che vengono messi in relazione, o meglio ciò che essi designano: chi sa che cos'è l'uomo e che cos'è l'animale non può pensare che l'uomo sia un possesso dell'animale così come chi sa che cos'è l'Etiopio e che cos'è il bianco non può pensare che il bianco sia dell'Etiopio *simpliciter*: cfr. a questo proposito Ps. Alex. , 166, 5-7. Non molto diverso, d'altro canto, la situazione del nominativo, col quale si possono indicare tanto l'ente individuale (*quest'uomo è Socrate*) quanto la specie (*l'uomo è animale razionale*). Quanto detto finora aiuta forse a comprendere il motivo per cui Aristotele afferma che dire che l'uomo è degli animali non realizza un πολλαχῶς λέγεσθαι: infatti, prima (180a9-10) definisce il senso principale del genitivo escludendo che sia fonte di polivocità *in dictione*, poi (180a10-14) ammette che il genitivo si dice in molti modi, ma nel senso *extra dictionem* della distinguibilità fra *simpliciter* e *secundum quid*, e infine (180a18-22) rivendica la riconoscibilità di ogni distinta funzione del genitivo, che diventa evidente nel momento in cui l'espressione che si usa è veramente completa, come nel caso dell'uomo che è degli animali come la specie è del genere, o della saggezza che è dei mali in quanto li conosce o anche, tornando al confronto esplicativo usato sopra, dell'Etiopio o dell'Indiano che bianco, ma solo quanto ai denti. Infine, l'espressione abbreviata che confida nella capacità di intendere dell'interlocutore fondata sulle condizioni semantiche oggettive della lingua non può produrre quello che Aristotele chiama il διπτόν: è sulla base di questa considerazione che viene formulato l'esempio con cui si chiude il luogo, che, mettendo in evidenza che, per il fatto che si può usare l'emistichio *canta, o dea, l'ira* intendendo *dammi l'Iliade*, non si può pensare che *canta, o dea, l'ira* oggettivamente significhi anche *dammi l'Iliade*.

Note al capitolo 25.

1) **180a23-31.** Per quanto riguarda l'oggetto della soluzione trattata in questo capitolo, cfr. *supra*, cap. 5, 166b37-167a20. Vi è un unico elemento fondamentale di questa proposta solutoria, anche se ampiamente articolato: si tratta del concetto di ἀντίφασις (πρὸς τὴν ἀντίφασιν, 180a25), che Aristotele chiama in causa ribadendone la complessità riferendosi ad alcune di quelle condizioni che rendono reale tanto la contraddizione quanto, di conseguenza, l'elenco, che sono state proposte analiticamente in precedenza, all'interno del cap. 5, in 167a21-27. Il concetto di contraddizione è qui fondamentale perché l'utilizzazione sofistica della differenza tra *simpliciter* e *secundum quid* consiste proprio nell'accostare come premesse in una stessa argomentazione proposizioni nelle quali i predicati non sono attribuiti nello stesso modo (ad es. l'Etiopio e nero e non nero, ma è nero *simpliciter* e non nero *secundum quid*, cfr. *supra*, cap. 5, 167a11-14). Ciò costituisce la base dell'ottenimento apparente di quelle conclusioni enunciate come contraddizioni che costituiscono normalmente l'obiettivo delle argomentazioni apparenti in questione. Da questo punto di vista la contraddizione che, non essendoci, fa sì che non vi sia nemmeno l'elenco (οὐπω ἔλεγχος, 180a30) non è quella che si instaura fra la tesi dell'interlocutore e la sua contraddittoria apparentemente provata dal sofista, ma la contraddizione recata nella conclusione, comunque apparentemente ricavata, la cui possibilità era stata negata dall'interlocutore all'atto dell'assunzione della sua posizione, che il sofista si ripromette di attaccare. Seguire l'indicazione di Aristotele recata in 180a24-25, cioè osservare la conclusione in relazione alla contraddizione, dunque, significa in realtà analizzare le premesse sapendo individuare l'elemento limitante che, recato in una delle premesse, rende non legittima la deduzione dalle premesse stesse di una conclusione che enuncia una contraddizione che sia tale *simpliciter*, ma tale modo di essere è l'unico possibile per un'autentica contraddizione, il cui proporsi come tale (cioè accoppiando due predicati opposti che appartengono *simpliciter* o che appartengono, per così dire, secondo lo stesso *quid*, in assenza di altri elementi differenzianti) equivale all'impossibilità (ἀδύνατον, 180a27) del darsi di ciò che essa designa. Il capitolo che qui prende il suo avvio attraverso numerose esemplificazioni propone una rassegna di questi elementi limitanti e dei modi in cui il sofista nel contempo li usa e li occulta. In ciò consiste la varietà del capitolo, visto che il concetto logico che ne costituisce il fondamento teorico è unico, anche se variamente articolato, e che altrettanto unica è l'operazione che, individuato il difetto, costituisce l'aspetto operativo della soluzione, cioè il distinguere: cfr. *supra*, cap. 24, 179b7, anche se il διαίρουντες ivi recato indica un'applicazione erronea di un'operazione che qui invece trova il suo migliore impiego.

2) **180a32-b2.** In 180a32-34 si ritrovano due esempi strettamente connessi fra loro dalla comune tematica ontologica, già incontrati in 167a1-6, dove, peraltro, si hanno le indicazioni di massima per quanto riguarda la loro struttura, che si può brevemente richiamare come segue. Il primo illustra il modo in cui il sofista cerca di confutare il suo interlocutore che

sostiene che è impossibile che il non essere sia e non sia. Infatti, se il non essere non è ma è pensabile, allora si può dire di ciò che non è che è, come anche nel caso di Socrate che, non essendo Corisco ed essendo però Socrate, non è e nel contempo è. D'altro canto, l'essere è ma non è né un uomo né una pietra, quindi ciò che è non è. Ma l'essere qualcosa e l'essere non sono la stessa cosa: cfr. 180a36-38, ma anche *supra*, cap. 5, 167a4, dove questa spiegazione viene già fornita, senza però il riferimento esplicito al concetto di contraddizione che, proposto all'inizio di questo capitolo (cfr. l'appena esaminato 180a23-31), del capitolo stesso sembra rappresentare l'aspetto più originale. In questi esempi, dunque, volendo riferirci alla nozione più ampia della contraddizione recata nel testo, essere e non essere non sono detti κατὰ ταύτό: cfr. *supra*, cap. 5, 167a26. Se il difetto è quello ora descritto, va notato che, se la conclusione dovesse essere ricavata rispettando i diversi punti di vista che hanno permesso la concessione delle premesse, allora essa non si proporrebbe come un contraddizione, visto che nulla vieta (οὐδὲν κωλύει, 180a29) che i due opposti appartengano insieme se attribuiti da punti di vista diversi; se, d'altro canto, essa viene proposta come un'autentica contraddizione, allora non risulta validamente dedotta dalle premesse, una volta che, con le distinzioni opportune, si sia riusciti a mettere in evidenza l'elemento differenziante che, effettivamente presente nelle premesse, è assente nella conclusione. Per quanto riguarda gli esempi recati in 180a34-36, si può proporre la seguente ricostruzione. *Giuro di non mantenere il giuramento di non rubare, ma rubo, e quindi non mantengo il giuramento, ma mantengo il giuramento in quanto ho giurato di non mantenerlo; ti ordino di disobbedire al mio ordine di muoverti; tu ti muovi, e quindi obbedisci all'ordine di muoverti e disobbedisci all'ordine di disobbedire, e quindi obbedisci e disobbedisci.* In realtà, come si desume dalle considerazioni che Aristotele propone in 180a38-b2, e come si è cercato di mettere in evidenza attraverso la ricostruzione, si tratta di due giuramenti e di due ordini, e quindi mantenere e non mantenere, obbedire e non obbedire si realizzano da punti di vista diversi, con conseguente annullamento della contraddizione che il sofista pretende di aver argomentato.

3) **180b1-7.** Molto chiaro a proposito di questo esempio Silvestro Mauro: *eodem pacto solvitur paralogismus, quo sic probatur, posse eundem simul mentiri et verum dicere. Dicat aliquis: "ego dico nunc, equum volare, et hoc dicendo falsum dico". Videtur, quod simul dicat verum et falsum. Dicit enim, se falsum dicere, et hoc est verum; dicit equum volare, et hoc est falsum; ergo mentitur et simul verum dicit. Dicendum, quod simpliciter mentitur, sed verum dicit de hoc, quod falsum dicat.* Secondo Silvestro Mauro, dunque, in questo contesto è il falso, cioè la proposizione per cui il cavallo vola, che viene detto *simpliciter*, mentre è il vero ad essere detto *secundum quid*. Probabilmente Silvestro Mauro non ha torto, visto che per Aristotele la funzione primaria, più semplice e immediata, del λόγος è quella di parlare della realtà, più che di sé stesso (cfr. *De int.*, 1). La difficoltà che Aristotele vede nello scegliere il modo corretto di distribuire il *simpliciter* e il *secundum quid*, dunque, non è una difficoltà che Aristotele stesso avverte, né una difficoltà che egli ritenga propria dei sofisti, quanto piuttosto

dei loro interlocutori, ai quali questa proposta solutoria è rivolta. Questa difficoltà, comunque, può essere compresa e spiegata anche da un'interpretazione diversa di questo paralogismo, quella dello Ps. Alex. (cfr. 170, 33-171, 2), secondo il quale, con radicale variazione del punto di vista, l'argomentazione può ricostruirsi così: *è possibile che la stessa persona nel contempo dica il falso e dica il vero? No. Ma colui che dice che l'occhio è bianco dice il falso; ma dice anche il vero; infatti l'occhio è insieme bianco e non bianco.* Qui si propone la difficoltà di cui sopra, ma in modo diverso, cioè in relazione alla natura dell'oggetto dell'argomentazione (l'occhio *simpliciter* è bianco o nero?) e non, come nel caso dell'interpretazione di Silvestro Mauro, in relazione ai diversi piani del λόγος. Le due interpretazioni sembrano entrambe plausibili in base al testo, infatti l'Anonimo (cfr. 58, 29-37) le presenta entrambe. Sulla possibilità di ricondurre questo esempio all'argomento del mentitore di Ebulide (cfr. fr. 64 Döring), cfr. Dorion (nota n. 386) sia per quanto riguarda la difficoltà che il testo oppone a questa operazione sia per quanto riguarda la discussione recente che su di essa si fonda. Nel testo ha dato spunto a diverse interpretazioni l'αὐτόν di 180b5, 7, che ha diviso i traduttori fra coloro che hanno visto in esso l'uomo dell'esempio (Kirchman, Nobile, Pickard-Cambridge, Forster, Dorion) e coloro (Poste, Owen, Tricot, Colli, Zanatta) che lo hanno inteso come riferibile a λόγος, ma in maniera che non appare convincente, visto che l'argomentazione nel suo insieme è soltanto apparente, non vera in un senso e falsa dall'altro. Nel proporre la lezione τὸν αὐτόν in luogo di αὐτόν in 180b5, Forster, che traduce con *the same man*, non porta differenza concettuali sostanziali, perché già dal contesto risulta comunque abbastanza chiaro che, se è dell'uomo dell'esempio che si parla, si tratta sempre dello stesso uomo.

4) **180b7-14.** Le esemplificazioni qui sono abbastanza perspicue per quanto riguarda la loro struttura. Va sicuramente notato il comune carattere etico che queste argomentazioni presentano ma al loro proposito va osservato anche che non sembrano rivolte direttamente alla discussione di un tema etico ma, piuttosto, sembrano scelte dal sofista per proporre dei casi con i quali si dimostra la possibilità che una cosa sia e insieme non sia. Non hanno quindi la funzione di sostenere tesi etiche di tipo relativistico, anzi, la possibilità di una concezione relativa dei valori viene sfruttata per farsi concedere le premesse minori che, in connessioni con le maggiori concesse *simpliciter*, consentono la deduzione apparente della contraddizione recata nella conclusione. Il luogo al quale ci stiamo riferendo, quindi, ha una funzione solutoria in quanto richiama l'attenzione su circostanze favorevoli (l'uso di tematiche etiche quando lo scopo è attaccare il principio di non contraddizione) all'impiego sofistico - cioè a un'operazione che nel contempo è utilizzazione e annullamento - degli elementi relativizzanti, cioè dei vari tipi di *secundum quid*, che il luogo stesso presenta: *per qualcuno, in un certo momento, in un certo luogo.* Per quanto riguarda il testo, in 180b11, di fronte alla proposta di Pickard-Cambridge, seguito da Dorion, di leggere ἀγαθόν anziché, come fanno Bekker, Strache-Wallies e Ross, βέλτιον, nonostante la sensatezza di tale proposta, ben fondata

filologicamente e evidentemente volta a rendere più omogeneo il testo, sembra comunque più opportuno, visto che qui si è in presenza di una trattazione dialettica di problemi etici, mantenere la lezione di questi ultimi, che è forse più aderente alla terminologia specifica adottata da Aristotele in questi casi, che prevede, come si desume piuttosto chiaramente da *Top.* III, 1, 116a3-12, più che l'uso di ἀγαθόν, l'uso di βέλτιον nel suo sostanziale equivalere ad αἰρετώτερον, che infatti significativamente compare in modo rilevante anche qui, poco sotto, in 180b22, 23, 29.

5) **180b14-21.** Per quanto riguarda il primo esempio, recato in 180b14-17, si può trarre spunto dall'Anonimo (cfr. 59, 3-6), la cui lettura ha avuto notevole riscontro nella tradizione, da Alberto Magno (cfr. 947) a Silvestro Mauro, forse i più chiari nell'esporglo. Ecco una possibile ricostruzione: *l'uomo saggio vuole il bene inteso come acquisizione, non come perdita, dunque egli vuole il bene e non lo vuole; ma ciò che il saggio non vuole è un male, quindi un male è il bene.* A proposito del rapporto fra ἀποβολή e λήψις, cfr. *Metaph.* V, 10, 1018a34 e X, 4, 1055a37, nonché *Top.* III, 2, 117b3-9 ma anche *Rhet.* I, 6, 1362a34-36. In base ai riferimenti testuali ora richiamati e a quanto Aristotele stesso afferma in 180b16-17 (οὐ γὰρ ταυτὸν. . .), si può osservare che qui è la conclusione che viene formulata per mezzo di un uso *simpliciter* dei concetti di bene e male, mentre nelle premesse i due concetti sono impiegati secondo due diversi punti di vista entrambi relativi. Per quanto riguarda il secondo esempio, ὁ τοῦ κλέπτου λόγος, si può essere d'accordo con Ps. Alex. (cfr. 171, 23-25), la cui posizione è ben individuata da Nifo (cfr. 74), ritenendo che quanto Aristotele afferma in 180b18-20 non è il paralogismo ma la sua soluzione, proposta, come consueto in Aristotele, in termini molto succinti, a partire dai quali è possibile, non senza difficoltà, avanzare un'ipotesi interpretativa relativa al paralogismo, molto variamente inteso dalla tradizione. Innanzitutto, per quanto riguarda l'ὁμοίως con cui viene introdotto, può darsi che esso si riferisca non solo alla comune base costituita dal rapporto con la distinzione fra *secundum quid* e *simpliciter* ma anche al fatto che anche questo esempio incentrato sulla figura del ladro è in realtà strettamente connesso al precedente, in quanto impostato su un verbo quale λαμβάνω (τὸ λαβεῖν ἐστὶ κακόν, 180b19) concettualmente equivalente alla λήψις che, come si è osservato sopra, può essere considerata una presenza implicita nell'esempio precedente, se l'interpretazione proposta ha un qualche valore. Detto questo, per quanto riguarda la struttura del paralogismo si può proporre quanto segue, cercando, per omogeneità rispetto agli altri esempi recati nel capitolo, di far sì che esso si concluda con una contraddizione, come hanno fatto ad es. , anche se ricostruendo in modi diversi, Alberto Magno (cfr. 947-948) e Ockham (cfr. 270): *l'essere ladro è un male, in quanto il ladro vuole il male, mentre l'acquisire è un bene; ma il ladro vuole acquisire, quindi l'acquisire è un male e anche un bene.* A questa ricostruzione sembrano applicabili accettabilmente le affermazioni di Aristotele, ed è questa la ragione per cui la si è proposta. Infatti, che l'acquisire sia un male non deriva dal fatto che il ladro vuole il male e nel contempo vuole acquisire, perché in realtà

il ladro non vuole il male, ma vuole un bene, l'acquistare appunto, però inteso non *simpliciter* quanto piuttosto *secundum quid*, e cioè disonestamente. Quanto a 180b20-21, si può dire che questo esempio sembra avere una struttura analoga a quella dell'altro, già analizzato, di 180b14-17, al quale si connette per la presenza del concetto di ἀποβολή.

6) **180b21-39.** Il luogo, dotato di una sua omogeneità fondata sul riferimento al concetto di giustizia, è articolato in tre esempi ai quali sono fatte seguire le rispettive tre soluzioni. In particolare, l'articolazione è la seguente: il primo esempio in 180b21-23, il secondo esempio in 180b23-26, il terzo esempio in 180b26-28; la soluzione del primo esempio in 180b28-31, soluzione del secondo in 180b31-34, la soluzione del terzo in 180b34-39. La struttura argomentativa degli esempi è abbastanza perspicua. E' importante osservare i modi nei quali si realizza la violazione del corretto rapporto antifatico, messi in luce dalle soluzioni. Per quanto riguarda il primo esempio, va notato, accogliendo il suggerimento di Dorion (nota n. 392) che in questo contesto ἀποθανεῖν (180b23) va inteso come *esser messo a morte* più che semplicemente come *morire*. Questo ἀποθανεῖν costituisce un caso nel quale una cosa che avviene ἀδίκως possa essere detta maggiormente preferibile rispetto a ciò che avviene δικάως. Ma in questo caso, strutturalmente, il predicato *maggiormente preferibile* non può essere attribuito *simpliciter* al fatto, perché esso è preferibile solo in quanto è subito, non in quanto è compiuto, perché, se è cosa migliore essere condannati ingiustamente rispetto all'essere condannati giustamente, certo non è cosa preferibile condannare ingiustamente rispetto al condannare giustamente. Cfr. per questo aspetto, come osserva anche Dorion (nota n. 394), *Rhet.* I, 9, 1366b28-33. Per quanto riguarda la variazione in funzione argomentativa della πῶσις dalla forma del sostantivo o dell'aggettivo a quella avverbiale, si tratta di un normale procedimento dialettico: cfr. *Top.* II, 9. Cfr. inoltre *Top.* III per la trattazione dialettica generale del concetto di αἰρετώτερον e in particolare, per quanto riguarda l'uso delle πῶσεις al suo riguardo, cfr. poi *Top.* III, 3, 118a34-39, nonché, per un cenno esplicito alla distinguibilità dei modi in cui può essere attribuito αἰρετόν, e quindi αἰρετώτερον – è intorno alla sua attribuzione che sono incentrati paralogismo e soluzione! - cfr. *Top.* III, 3, 118b27-30. Quanto all'idea per cui è αἰρετώτερον ἀδίκως ἀποθανεῖν, si può dire che si tratti effettivamente di un ἔνδοξον: pertanto, questo paralogismo consiste in un concludere sulla base di ejvdoxa non apparenti ma reali. A costituire l'oggetto del secondo esempio, con variazione degna di nota all'interno dello stesso tema della giustizia, non è più, come nel precedente, l'attribuzione di αἰρετώτερον quanto piuttosto l'attribuzione di δίκαιον. La tesi per cui è giusto avere il proprio e non è giusto avere l'altrui è proposta dal sofista all'approvazione dell'interlocutore, il quale invece sostiene che c'è contraddizione fra ciò che è giusto e ciò che non è giusto, mentre l'obiettivo del sofista è stabilire che la stessa cosa può essere giusta e non giusta insieme. Dalla terminologia scelta da Aristotele sembra che il caso addotto dal sofista come cardine della sua conclusione sia quello di un giudice che giudica in base a un'opinione falsa una cosa giusta, che, in virtù di tale giudizio, diventa per legge

ingiusta, e quindi giusta e non giusta insieme. Da questo punto di vista, va tenuto presente, per leggere correttamente il luogo, che il ταύτην di 180b32 non si riferisce all'idea per cui avere il proprio è giusto e avere l'altrui non è giusto, ma al giudizio vero solo κατὰ δόξαν di 180b24 e 180b33. E' palese la differenza fra i modi in cui viene detto divkaion, punto focale verso il quale Aristotele indirizza l'attenzione del lettore: per una presa di visione dei fondamenti concettuali della soluzione, cfr. ad es. *Eth. Nic.* V, 10, 1134b18-24, secondo un'indicazione che è già dello Ps. Alex. (cfr. 172, 19-26), il quale poi (cfr. 172, 26-30) rileva la presenza di echi di tematica tipicamente sofistiche, evocando la figura del Callicle platonico del *Gorgia*, peraltro non senza fondamento: cfr. a questo proposito, anche se il contesto è diverso, *supra*, cap. 12, 173a28. Il terzo esempio può essere ricostruito come segue: *se in un processo è giusto che chi ha subito un torto parli, è anche vero che ciò di cui egli parla è ingiusto, e quindi il suo parlare è giusto e ingiusto. Ma ciò che è giusto a dirsi (secundum quid) non è necessariamente giusto in sé (simpliciter) e infatti non è giusto che dice cose ingiuste in quanto le ha subite sia sconfitto nel processo (νικᾶται, 180b38) così come, e questo è soltanto implicito nel testo, è giusto che sia condannato chi dice cose ingiuste in quanto le ha fatte. Quanto a νικᾶται, ora citato, si tratta di una lezione scelta da Ross contro Bekker e Strache-Wallies (νικᾶν) per ragioni eminentemente concettuali, data la sua carenza di fondamento nella tradizione manoscritta. La scelta di Ross, per quanto filologicamente rischiosa, appare comunque condivisibile, in quanto conferisce grande coerenza al contesto in cui è inserita. Dello stesso avviso Silvestro Mauro, molto chiaro in proposito: *oportet iudicio condemnare eum, qui dicit ea, quae dicere est injustum, non autem eum, qui dicit injusta, quae passus est, et quae dicere est justum; sed qui dicit in iudicio, quae passus est injuste, dicit injusta, quae passus est, et quae dicere est justum; ergo non oportet eum condemnare.**

Note al capitolo 26.

1) **181a1-8.** Questo breve capitolo, dedicato alla trattazione delle soluzioni degli elenchi basati sull'ignoranza della definizione dell'elenco (cfr. *supra*, cap. 5, 167a21-35, ma anche, in generale, cap. 6), si può suddividere in tre parti: la prima, 181a1-5, dedicata all'illustrazione del principio teorico a cui si deve fare riferimento per impostare una corretta soluzione; la seconda, 181a5-8, dedicata all'indicazione degli atteggiamenti pratici da assumere, con particolare riferimento alla situazione costituita dalla discussione in atto, durante la quale Aristotele consiglia di impedire l'attuarsi dell'elenco apparente, adottando fin dall'inizio un certo atteggiamento nel concedere le premesse; la terza, 181a8-14, recante le opportune esemplificazioni. Analizzando con questa nota le prime due di queste tre parti, si può osservare che il καθάπερ ὑπεγράφη πρότερον di 181a1-2, più che da intendersi connesso a cap. 5, 167a21, come propone, piuttosto genericamente, Tricot, proprio perché va riferito al suggerimento di guardare la conclusione πρὸς τὴν ἀντίφασιν, sia piuttosto da considerarsi

un richiamo all'avvio, quasi letteralmente identico, del cap. 25, 180a23-25, a conferma della stretta connessione (avvertita qui anche dal Nifo: cfr. *Expositiones* cit ., p. 74) fra gli elenchi apparenti di cui si occupa questo capitolo e quelle basate sulla mancata distinzione di *simpliciter* e *secundum quid*. Per quanto riguarda questo aspetto, cfr. quanto si è avuto modo di dire nella nota n. 3 del cap. 5. Il comportamento suggerito da Aristotele consiste nell'evitare accuratamente di concedere una proposizione senza aver prima esaminato, alla luce della definizione *completa* dell'elenco, e quindi della contraddizione, tutte le possibilità di aggiungere una condizione all'assenso, e quindi di porvi un limite. L'esempio del διπλάσιον, μὴ διπλάσιον, che fa tutt'uno col precetto di cui ora s'è detto, è ripreso pari pari dal cap. 5, 167a29-34, ma consente un'osservazione: se la domanda iniziale del sofista è quella che invita a concedere ἄπλῶς che è impossibile che una cosa sia doppia e non doppia, è presumibile, seguendo le indicazioni del luogo del cap. 5 sopra citato, che poi il sofista chieda, ad es ., se due è doppio di uno, e poi se è doppio di tre, domande alle quali non si può non rispondere rispettivamente con un *sì* e con un *no*, finendo così fatalmente nell'elenco, che non si sarebbe sviluppata se il primo assenso fosse stato dato con il vincolo dell'idea di relazione, che nel concetto di doppio è strutturale, come si legge in *Cat.* 7, 6a39-b1. Questo riferimento alle *Categorie* va tenuto presente perché, dall'andamento che caratterizza l'elenco apparente ora considerato, si comprende che almeno parte del sapere contenuto nelle *Categorie* stesse (ad es ., come si desume da ciò di cui ci si sta occupando, alcune cose che riguardano i predicati relativi) non è una proposta aristotelica in senso stretto, ma è piuttosto un sapere di cui anche i sofisti disponevano, perché solo la conoscenza della natura strutturalmente relativa del concetto di doppio consente al sofista di impostare questo elenco, e lo stesso vale, in linea di principio, per tutti gli altri aspetti della definizione di elenco e contraddizione, che, come si avrà modo di vedere, anche se in termini solo esemplificativi, nel prosieguo del capitolo (cfr. nota n. 2), sono tutti connessi ai vari aspetti dell'essere, del pensare e del dire recati nelle *Categorie*. Dunque, in questo caso è lo stesso sapere quello che viene usato dai sofisti per ingannare e da Aristotele per risolvere.

2) **181a8-14.** Nel primo esempio, 181a8-11, le due forme di sapere relative a Corisco non sono κατὰ ταῦτό perché sapere di Corisco che è Corisco riguarda la sostanza (per la quale cfr. *Cat.* 5), mentre sapere di Corisco che è musico riguarda la qualità (per la quale cfr. *Cat.* 8, in part. 11a20-36). Nel secondo esempio, che conclude il capitolo, seguendo il suggerimento di Silvestro Mauro, si può dire che sia il non tener conto del tempo che rende apparente la contraddizione, infatti, se una cosa varia da tre a quattro cubiti secondo la lunghezza (determinazione quantitativa per la quale cfr. *Cat.* 6, in part. 5b26-27, ma anche 5b12-13 e 6a19-21) è bensì diversa da sé stessa, ma non ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ (cfr. *supra*, cap. 5, 167a26-27).

Note al capitolo 27.

1) **181a15-21.** Per la trattazione dell' αἰτεῖσθαι καὶ λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ, cfr. *supra*, cap. 5, 167a36-39 e cap. 6, 168b22-25. In 181a15-17 Aristotele propone la soluzione più semplice ed efficace, da adottare qualora l'intento del sofista sia chiaro (non sempre lo è: ci sono varie possibilità, per le quali cfr. la nota relativa al luogo or ora citato del cap. 5): si tratta, di fronte alla richiesta del sofista, di non concedere assolutamente la proposizione, neanche se, obiettivamente, si tratta di un εἰνδον, che in teoria in un'argomentazione dialettica, qualora chi chiede per esso l'assenso non abbia intenzioni sofistiche del tipo di quella a cui è dedicato il capitolo, dovrebbe essere concesso. La soluzione, pertanto, è qui preventiva, perché l'argomentazione sofistica viene bloccata sul nascere. Si propone qui un problema testuale: a differenza di Ross, con la cui scelta si è ritenuto di poter concordare, Strache-Wallies mette una virgola prima di λεγόντι e anziché λεγόντι legge λέγοντα, che verrebbe a riferirsi a chi risponde, che quindi risulterebbe dire il vero non concedendo l'ἔνδοξον. Dal punto di vista interpretativo, non sembra essere questo il senso: il problema infatti non è di dire il vero non concedendo l'ἔνδοξον (che infatti potrebbe anche essere vero), ma è piuttosto quello di non concederlo anche nel caso in cui si sappia obiettivamente che è vero, perché, anche se è vero, non può comunque avere la funzione argomentativa che il sofista nel richiederlo gli vuole assegnare. La traduzione che propone Colli del testo di Strache-Wallies, . . . , *ma bisogna che dica come stanno le cose*, certamente ingegnosa e accattivante, sembra comunque un po' troppo libera. La seconda soluzione (181a17-19) va adottata quando la premessa recante τὸ ἐν ἀρχῇ sia già stata inavvertitamente concessa: in questo caso colui che risponde deve appellarsi alla definizione dell'elenco (ὁ γὰρ ἔλεγχος ἄνευ τοῦ ἐξ ἀρχῆς, 181a19, ma cfr. anche *supra*, cap. 5, 167a25-26), trasferendo sul sofista, affermando che egli si illude soltanto di aver argomentato, quell'ignoranza che il sofista stesso ha sperato di trovare e di sfruttare nel suo interlocutore cercando, in questo caso con successo, di indurlo in errore per mezzo della sua μοχθηρία. E' un rimedio tardivo, perché viene a crearsi una situazione non molto limpida, nella quale non è chiaro da quale parte sta il torto (per situazioni simili a quella ora descritta, cfr. *supra*, cap. 17, 175a40-b6): colui che risponde, quindi, deve rafforzare la sua soluzione giustificando il suo precedente assenso erroneo come dovuto non tanto a ignoranza o a distrazione quanto piuttosto a buona fede. Tale giustificazione viene proposta in 181a19-21: chi ha concesso incautamente τὸ ἐξ ἀρχῆς deve dire di aver dato l'assenso a una proposizione che di fatto equivale a quella che il sofista deve provare pensando che, nel chiederla, il sofista semplicemente ribadisse il suo punto di vista, e continuasse poi ad argomentare per provarlo, il che costituisce, appunto, il contrario di quel che avviene quando si vuole confutare in modo scorretto cercando di utilizzare come premessa la proposizione che si deve dimostrare. Va segnalata la possibilità di intendere 181a20-21 in modo diverso, operando sul testo togliendo la virgola che sia Ross sia Strache-Wallies pongono fra συλλογιζομένου e τοῦναντίου: è quanto fanno Forster e la Nobile, che ripropongono in realtà una prospettiva interpretativa già propria di Agostino Nifo e Silvestro

Mauro, il quale la propone chiaramente traducendo . . . *sed quasi argumentando probaturus contrarium quam in parexelenchis fecerit* e commentando di conseguenza: . . . *non ut eo uteretur ad redarguendum, sed ut probaret oppositum, sicut fit in redargutionibus exercitatoriis, in quibus aliqua admittuntur, non quia censentur vera, neque ut iis utatur adversarius ad probandum id, de quo est principalis controversia, sed solum ut argumentans contra id, quod datur, conetur redarguere*. Si può proporre un'ultima osservazione a proposito della traduzione di παρεξέλεγχος. Come testimonia ad es. la citazione di Silvestro Mauro qui sopra proposta, ci possono essere diverse soluzioni rispetto a quella che si è pensato di adottare, che, con l'idea di *improprietà*, fa equivalere nella sostanza questo elenco a quello sofisticato, anche se non vi è, nel prefisso usato da Aristotele per esprimere un'aggiunta di senso al concetto di έλεγχος, un riferimento esplicito alla sofisticità e all'apparenza. L'elemento di cui tener conto è questo: il termine in questione, oltre che qui, compare soltanto *supra*, in 176a24, nell'ambito del cap. 17, mentre il verbo παρεξελέγχεσθαι è presente in *Top.* II, 5, 112a8, un luogo che fa parte di un capitolo in cui Aristotele si occupa di un τρόπος dell'argomentare che egli stesso indica come σοφιστικός e di cui è un aspetto, considerato molto distante dalla dialettica, l'atteggiamento per descrivere il quale viene usato il verbo in questione (112a9-11). Sono i contesti nei quali παρεξελέγχεσθαι e παρεξέλεγχος compaiono, quindi, che consentono di avere sul senso di quest'ultimo indicazioni sicuramente un po' più univoche di quelle che si possono ottenere osservando soltanto la sua struttura di termine composto.

Note al capitolo 28.

1) **181a22-30.** Per l'esposizione di questo tipo di sillogismi apparenti, cfr. *supra*, cap. 5, 167b1-20 e cap. 6, 168b27-169a5. Da notare la variazione terminologica dovuta all'uso di παρέπεσθαι in 181a22, che lascia di nuovo campo, successivamente, a έπεσθαι: è parso utile segnalarla attraverso la traduzione con *conseguente*, in armonia con quanto già fatto in occasione della precedente occorrenza di παρέπεσθαι: cfr. *supra*, cap. 7, 169a35. Per considerazioni in merito cfr. comunque *supra*, cap. 5, nota n. 5. Per συμβιβάζω cfr. in part. *Top.* VII 5, 154a36. Dal punto di vista concettuale non sembra che ci siano novità rispetto a quanto Aristotele ha già detto nei luoghi appena richiamati, anche in relazione alla posizione di Melisso. Si possono comunque fare alcune osservazioni. Aristotele dice che per risolvere bisogna guardare all'argomentazione stessa e metterne in evidenza la mancanza di conclusività: l'operazione va compiuta operando sulla premessa, sostanzialmente mettendo in evidenza che non si converte. Infatti, se a uomo segue necessariamente animale, ad animale non segue necessariamente uomo, e questo vale per i rapporti άνάπαλιν (181a30), come nel caso del λόγος di Melisso. E' importante il fatto che qui Aristotele fa riferimento ai rapporti generico-specifici, che completano la casistica presente nei capp. 5 e 6, più legata ai rapporti

di tipo accidentale. In questo modo si definisce in termini aristotelici l'esplicitazione della dimensione semantica della regola logica e la giustificazione della sua congruità rispetto alle relazioni ontologiche fra i πράγματα.

Note al capitolo 29.

1) **181a31-35.** Per quanto riguarda le argomentazioni apparenti per le quali in questo capitolo si propone la soluzione cfr. *supra*, cap. 5, 167b21-36 e nota relativa. Quanto Aristotele, in termini di estrema sintesi, afferma in 181a31-32 può senz'altro essere inteso come l'esplicitazione in termini teorici del principio solutorio già proposto da Aristotele stesso in 167b23-24, che invece nell'ambito del luogo citato, in 167b27-34, è illustrato per mezzo di un esempio. E' tenendo ben presente in primo luogo la situazione complessiva ora indicata, in base alla quale il concetto fondamentale su cui poggia la soluzione sembra risultare in modo abbastanza chiaro, che bisogna interpretare la seconda parte del capitolo, 181a33-35. L'attenzione va puntata su καὶ λεκτέον ὡς ἔδωκεν οὐχ ὡς δοκοῦν in 181a33-34, che si è tradotto cercando di rappresentare la scarsa perspicuità che l'espressione, presa per sé stessa, dimostra. Visto che questo suggerimento si riferisce a ciò che è stato aggiunto, cioè coinvolto, ma solo apparentemente, come premessa dell'argomentazione che porta all'ἀδύνατον, e visto che tale premessa è la tesi dell'interlocutore del sofista, che infatti contro di essa vuol far valere il derivare dell'impossibile dall'argomentazione di cui essa è parte, considerando che la prima indicazione di Aristotele è quella di verificare che togliendo la premessa in questione l'argomentazione del sofista conduce ugualmente all'ἀδύνατον, è chiaro che Aristotele non consiglia di dissociarsi o di limitare la portata della premessa concessa, cioè della tesi sostenuta, che in realtà è un ἀναίτιον. Infatti quello che viene dopo l'accertamento del coinvolgimento soltanto apparente di cui s'è detto è il momento migliore per ribadire con forza la propria tesi, con la quale si è capito che l'ajduvnaton non ha nulla a che fare. Ed è proprio questo, infatti, il senso del suggerimento di Aristotele: si può tenere presente quanto si legge *supra*, all'interno del cap. 17, in 176a23-27. Qui Aristotele, esponendo soluzioni che sono soltanto apparenti, consiglia di usare ἐπὶ τῶν δοκοῦντων un cauto, quanto subdolo, ἔστω, mentre quando si è costretti a concedere un παράδοξον bisogna rispondere aggiungendo τὸ δοκεῖν, indebolendo così il proprio assenso: può darsi che quello ora richiamato sia effettivamente un punto di riferimento utile. Infatti, sembra che l'indicazione solutoria di Aristotele sia quella di precisare che la propria tesi non è stata ammessa nel modo in cui si può in certi casi ammettere un παράδοξον, con un δοκεῖν, ma a pieno titolo, perché il sofista se ne servisse per argomentare nel modo da lui ritenuto più consono (πρὸς τὸν λόγον, 181a34). E' il sofista che poi non lo ha fatto in realtà ma solo apparentemente, e nell'indicare la ragione oggettiva di ciò consiste la soluzione autentica, quella che si realizza nell'operazione descritta in 181a31-32. Il riferimento da parte di Aristotele a 176a23-27

ipotizzato finora risulta plausibile anche considerando che può non essere estranea ad Aristotele stesso la volontà di far risaltare l'autenticità della soluzione proposta qui nel cap. 29 accostandola a soluzioni apparenti illustrate precedentemente allo scopo di introdurre problematicamente il concetto stesso di soluzione.

Note al capitolo 30.

1) **181a36-39.** Per quanto riguarda la regola logica alla quale fare riferimento in termini teorici per la fondazione delle soluzioni che vengono proposte in questo capitolo, cfr. *supra*, cap. 5, 167b37-168a1 e nota relativa. L'operazione consigliata da Aristotele è il διαίρείν (cfr. *supra*, cap. 18, 176b29-36 e segg.), da intendersi qui come operazione che si attua *extra dictionem* distinguendo le varie domande che il sofista ha occultato in un'unica domanda acquisendo in questo modo la possibilità di dare una singola, appropriata risposta a ciascuna di esse. Cfr. Pacius: *quia quot sunt interrogationes, tot debent esse responsiones: & si simul quasi ad unam interrogationem respondeamus, Ita est, vel, Non est: facile incidemus in aliquam absurditatem, ut ostensum fuit supra capite 5. partic. II.*

2) **181a39-b3.** Cfr. ancora, per la loro chiarezza, le esemplificazioni esplicative fornite a questo proposito da Pacius: *Aut enim omnium significationum eadem est ratio: veluti estne canis corpus: nam in quacumque significatione canem sumas, affirmatio vera erit, negatio falsa: tuncque ex simplici responsione non ducimur ad absurditatem. Aut non est omnium significationum eadem ratio: veluti: Latratne canis? nam de quadrupede vera est affirmatio, falsa negatio: de pisce autem & sydere e contrario vera negatio, falsa affirmatio: tuncque non possumus simpliciter respondere, quin falsum aliquid dicamus, aut dicere videamur: quia respondemus, vel saltem respondere videmur de omni cane in quacumque significatione sumatur.* E' comunque opportuno aggiungere qualcosa sul senso, nonché sui limiti, dell'analogia che Aristotele propone nel luogo che stiamo esaminando. In realtà, quando si è in presenza di un termine omonimo all'interno di una domanda, abbiamo una sola domanda, proprio perché la peculiarità dell'omonimo è di essere *un* termine con più significati (cfr. *supra*, cap. 4.). Infatti in questo caso si tratta di un'unica domanda con un difetto di λέξις, tanto che col diairei'n non si individuano qui le diverse domande celate nella domanda apparentemente unica ma piuttosto, con operazione *in dictione*, i vari significati di un termine che di tali vari significati è oggettivamente dotato. Dunque in questo cenno agli omonimi, non essendoci affatto un richiamo a un'identità di operazioni solutorie, non c'è neppure l'indicazione di un'analogia relativa alla forma delle argomentazioni fondate sull'omonimia. L'analogia effettiva, che giustifica il paragone di Aristotele, sembra invece essere posta su un altro piano. Si tratta del fatto che, come un termine omonimo

nel corso di un'argomentazione può mantenere sempre lo stesso significato e quindi far sì che le proposizioni nelle quali è inserito possano essere concesse senza distinguere in quanto da tale assenza di distinzione non segue elenco, così anche una proposizione nella quale ci siano in realtà più proposizioni, qualora i diversi predicati dell'unico soggetto o l'unico predicato dei vari soggetti appartengano o non appartengano tutti secondo verità, può essere concessa senza distinguere, con un'unica espressione d'assenso o di diniego, per lo stesso motivo. Dunque, diversità delle strutture argomentative, diversità nella forma delle proposizioni, diversità dell'operazione solutoria, ma analogia nel contemplare un caso nel quale il fatto di non seguire i suggerimenti di Aristotele in materia di soluzione può non avere conseguenze negative dal punto di vista dell'elenco.

3) **181b3-7.** Ci sono due elementi fondamentali osservabili in questo luogo, che sembra sviluppare il paragone a cui si è fatto cenno (ὁμοίως καὶ ἐπὶ τούτων) alla fine del luogo precedente, passando dalla descrizione della situazione degli omonimi a quella della situazione delle argomentazioni oggetto del capitolo. Il primo consiste nell'affermazione, fatta quasi per inciso ma non per questo meno significativa (181b4-6), per cui concedere senza distinguere è comunque un errore (ἀμαρτία). Il motivo è che concedendo senza distinguere, anche nel caso in cui ciò non comporti poi il fatto di subire un elenco apparente, si avalla comunque un obiettivo errore logico presente nell'enunciato che costituisce la domanda, data la già richiamata regola logica di cap. 5, 167b37-168a1. Qui - tornando al raffronto con l'omonimia di cui alla nota precedente - Aristotele tralascia di sottolineare, probabilmente dandolo per sottinteso, che anche concedere senza distinguere una proposizione recante al suo interno un termine omonimo, caso, questo, descritto nel luogo oggetto della nota precedente, è comunque un errore in termini dialettici, visto che, dato l'andamento delle argomentazioni fondate sull'omonimia, chi risponde in questo modo non può conoscere prima il modo in cui il termine omonimo possa essere impiegato nella successiva domanda, affidando così al caso, con atteggiamento non degno di un conoscitore dei principi di una τέχνη (cfr. *infra*, cap. 34, 183b36-184a8), il decorso della discussione. Il secondo elemento, proposto in 181b6-7, definisce, dando l'impressione di riferirsi solo ai paralogismi fondati sul fare di più domande una sola domanda, la situazione nella quale non distinguere significa aprire al sofista la strada dell'elenco apparente, quella nella quale un predicato attribuito nella stessa proposizione a più soggetti all'uno appartiene all'altro no, oppure quella nella quale più predicati appartengono a più soggetti, senza però appartenere tutti allo stesso.

4) **181b7-18.** Per le esemplificazioni che Aristotele propone in questo luogo è di molto aiuto Ockham, le cui chiare ricostruzioni si propongono di seguito. Per 181b9-13:

Primum exemplum est istud: si demonstratis duobus quorum unum est bonum et aliud malum, interrogetur an ista sint bona vel mala; si ad talem interrogationem detur una responsio, concedendo videlicet quod sunt bona, vel concedendo quod sunt mala, paralogizabitur et deducetur ad inconueniens hoc, scilicet quod idem erit bonum et malum. Nam si detur quod ista sunt bona; igitur malum est bonum, quia malum est unum istorum. Si etiam detur quod ista sunt mala, sequitur quod bonum est malum, quia bonum est unum istorum. Et ita quaecumque pars detur, sive quod sunt bona sive quod sunt mala, sequitur quod idem est bonum et malum. Immo etiam sequitur quod unum istorum neque est bonum, neque malum. Quia "utrumque" non est "utrumque" - hoc est: bonum non est malum et malum non est bonum -; igitur si hoc est bonum, non est malum, et si est malum, non est bonum; et ita aliquid est quod neque est bonum neque malum. Et ita utrumque inconueniens praedictorum sequitur. Per 181b13-15: Ponit secundum exemplum, et est istud, supponendo istam propositionem tamquam certam, quod "singulum", hoc est unumquodque, est idem sibi et ab alio diversum; et interrogetur de duobus an ipsa sint eadem sibi vel diversa. Si detur unica responsio, scilicet quod sunt eadem sibi, vel quod sunt diversa a se, sequitur inconueniens hoc, scilicet quod eadem erunt eadem sibi et diversa a se. Nam si detur quod ista sunt eadem sibi; igitur hoc est idem illi; et per consequens non est diverso ab illo; et per consequens erit diversum a se. Et ita potest argui de alio. Ex quo sequitur quod si sint eadem sibi, quod sunt diversa a se. Si detur quod sunt diversa a se, sequitur quod idem est diversum a se; et per consequens erit idem sibi et diversum a se. Et ita quaecumque responsio detur, sequitur quo ista erunt eadem sibi et diversa a se. Per 181b15-16: Ponit tertium exemplum, et est istud: ponatur quod unum bonum fiat malum et unum malum fiat bonum, et interrogetur an ista fiunt bona vel mala. Si detur unica responsio, scilicet quod ista fiunt bona, vel quod ista fiunt mala, sequitur inconueniens, scilicet quod duo fiunt unum, videlicet quod bonum et malum fiunt bonum, vel quod bonum et malum fiunt malum. Nam si detur quod ista fiunt bona; igitur hoc fit bonum, et illud fit bonum. Similiter si detur quod fiunt mala; igitur hoc fit malum, et illud fit malum. Per 181b16-18: Ponit quartum exemplum, et est istud: demonstratis duobus inaequalibus, interrogetur an ista sint aequalia sibi vel inaequalia. Si detur unica responsio, sequitur inconueniens. Si enim detur quod sunt aequalia sibi; igitur hoc est aequale illi; igitur sunt aequalia et sunt inaequalia - certum est -; ergo eadem sunt aequalia et inaequalia sibi. Si detur quod sunt inaequalia sibi; igitur hoc est inaequale sibi, et illud est inaequale sibi; et ita erunt aequalia et inaequalia.

5) **181b19-24.** Queste ultime considerazioni di Aristotele pongono qualche problema di lettura. Infatti, Dorion (nota n. 420) opportunamente fa notare che i termini caratterizzati da più significati, ἄμφω e ἅπαντα (cfr. a questo proposito *supra*, cap. 22, 178b34-36) non sono affatto presenti, almeno esplicitamente, nelle esemplificazioni

recate nel capitolo. Non solo, ma nell'ultimo esempio c'è addirittura ἐκότερον, un termine il cui uso può dirimere i dubbi che possono nascere dal πλείω σημαίνειν di ἄμφω e ἅπαντα, che possono essere intesi *collective vel divisive* (Ockham). Probabilmente la proposizione con al suo interno ἐκότερον non equivale alla domanda fatta dal sofista ma piuttosto all'indicazione, che Aristotele fornisce, della situazione concettuale di fatto che il sofista sfrutta, sviluppando su di essa un'argomentazione che può pensarsi strutturata nel modo ricostruito da Ockham riportato all'interno della nota precedente, e alla quale si può fare riferimento come base di riflessione per intendere il luogo. Infatti, se si hanno due cose non uguali fra loro (*demonstratis duobus inaequalibus*), qualora si chieda se sono uguali a sé stesse (*an ista sint aequalia sibi*), si vede che ἄμφω e ἅπαντα, nel loro coincidere (visto che si tratta di due cose, *tutte sono tutte e due*), hanno una presenza non effettivamente lessicale, ma, per così dire, concettuale, e ciò proprio in ragione del fatto che l'unica domanda riguarda entrambi gli oggetti, cioè *ista* di fatto coincide in termini concettuali con *ambo* e *omnia*, per usare ancora le espressioni latine di Ockham. La risposta corretta e, secondo le indicazioni di Aristotele, realmente solutoria, consiste in realtà nel dare due risposte, con le quali si dice che l'una cosa è uguale a sé stessa e l'altra cosa è altrettanto uguale a sé, il che implica che sono entrambe diversa l'una dall'altra. Si può notare che a questa duplice risposta si può arrivare anche attraverso una distinzione semantica relativa ai significati di *ambo* e *omnia*, qualora tali termini vengano impiegati dal sofista in luogo del più generico quanto più subdolo *ista*, perché alla domanda in questione si può dare una risposta affermativa solo dopo aver precisato di intendere *ambo* o *omnia* in senso distributivo, cioè *divisive*, e non *collective*, ma tale modo di intendere il termine comporta come conseguenza il dare non una soltanto ma due risposte. Va notato che l'operazione mentale consistente nel distinguere i due significati di *ambo* e *omnia* può essere compiuta dall'interlocutore anche senza che tali termini siano esplicitamente inseriti dal sofista nell'argomentazione, data l'equivalenza, già sopra richiamata, fra essi e *ista* qualora si parli esplicitamente di due cose, fatto, questo, reso ancora più chiaro dalla possibilità che in questa specifica situazione ha lo stesso *ista* di essere inteso secondo i due significati che *ambo* e *omnia* sempre possiedono. Accettando quanto detto finora, appare abbastanza chiaramente che le soluzioni (εἰς ἄλλας λύσεις, 181b19) delle quali parla Aristotele, anche se Aristotele stesso si esprime al plurale perché gli esempi qui sono più di uno, possono essere considerate in realtà una soluzione, quella descritta ora, che, inoltre, costituisce non tanto un'alternativa quanto piuttosto una via diversa per giungere allo stesso risultato, cioè la separazione delle risposte contro l'erronea e proditoria unificazione sofistica delle domande, operazione in cui consiste la vera soluzione delle argomentazioni trattate in questo capitolo. Il fatto di avere più di un difetto (possibilità per la quale cfr. *supra*, cap. 24, 179b17) è reso molto relativo dunque dalle considerazioni fatte finora. Infatti l'argomentazione della

quale ci stiamo occupando non giunge mai ad essere risolta come un'argomentazione fondata sull'omonimia o sull'ambiguità, perché non ne ha la struttura: cfr. quanto detto in precedenza nella nota n. 2 a proposito di 181a39-b3, e inoltre, per l'opposizione ὄνομα-πρᾶγμα che nel πλήν ὄνομα di 181b21 rimane soltanto implicita, cfr. quanto Aristotele più apertamente dice *supra*, in cap. 22, 178a24-28. Quanto detto finora sembra essere in coerenza con l'affermazione di Aristotele per cui osservare e mettere in rilievo i vari difetti di un'argomentazione sofistica, quando ne abbia più d'uno, non coincide con una corretta soluzione, che deve invece indicare l'unica ragione definitiva dell'apparenza (cfr. *supra*, cap. 24, 179b17-24). Per quanto riguarda la polivocità di ἄμφω e ἅπαντα, per un cenno in proposito da parte di Aristotele, cfr. *supra*, cap. 22, 178b34-36, ma anche, come utilmente suggerisce anche Dorion, *Pol.* II, 3, 1261b20-30, dove sono recate considerazioni molto più ampie ed esplicite, sostanzialmente coerenti con quanto Aristotele afferma nel luogo a cui si riferisce la presente nota.

Note al capitolo 31.

1) **181b25-35.** Qui il τὸ αὐτὸ πολλάκις εἰπεῖν (181b25) coincide con l'ἀδολεσχεῖν del cap. 13, indicando ciò in cui quest'ultimo consiste. Nel luogo a cui si riferisce la presente nota Aristotele propone la soluzione relativa alle argomentazioni sofistiche miranti a portare alla *nugatio* sfruttando i problemi che possono essere fatti nascere a partire dai termini relativi i quali, in funzione di questo obiettivo, offrono effettivamente alcuni spunti notevoli ai sofisti (cfr. *supra*, cap. 13, 173a31-b5). Dal punto di vista concettuale, la soluzione è proposta in termini di estrema sintesi (181b25-27) e in sostanza riprende le considerazioni che Aristotele propone chiudendo il cap. 13, in 173b12-16. Pertanto, sono di grande aiuto gli esempi, solo in parte già anticipati nel cap. 13. Aristotele suggerisce che in presenza di un termine relativo, in questo caso *doppio*, non si deve concedere come definizione del concetto quella che in realtà è effettivamente soltanto l'espressione completa ed esplicita della sua relatività: di *doppio*, cioè, non bisogna dire che è *doppio della metà* ma piuttosto, semplicemente, che è *della metà*. In questo senso Aristotele dice (181b32) che *doppio* forse non significa nulla, perché può non significare nulla nel momento in cui lo si pensa come significante qualcosa di diverso da *doppio di qualcosa*. Dire cioè del *doppio* che è *doppio di qualcosa* è in realtà come dire che l'uomo è l'uomo, perché in effetti si è detto che il *doppio di qualcosa* è il *doppio di qualcosa*. L'esser doppio di qualcosa è infatti una condizione di strutturale relatività, per cui *doppio* non può mai essere realmente *pensato* in sé, ma sempre in relazione ad altro, perché è, in sé, una relazione, sotto la quale, infatti, possono essere riportate nozioni diverse, tanto che si riconosce l'esser doppio sia, ad es., nel due rispetto all'uno sia nel dieci rispetto al cinque, infatti - ed è questa la vera definizione di *doppio* - il doppio è ciò che risulta dal sommare a una

quantità data una quantità uguale (cfr. *Top.* VI, 9, 147a30-31). Tolta questa natura originariamente relativa, è tolta anche la nozione di doppio: a scanso di equivoci, pertanto, Aristotele, come soluzione operativamente dialettica utile per bloccare l'argomentazione sofistica, consiglia di concedere la nozione di doppio nella forma *doppio della metà* (senza farsi indurre all'uso dell'espressione più breve dal fatto che la nozione di metà è manifestamente implicita, εἰς μὲν τῆς μετῆς, 181b28, nel concetto di doppio) per evitare che una nozione il cui carattere *in sé* è meramente lessicale (l'espressione semplice *doppio*) possa essere surretiziamente portata ad avere una tale dimensione anche dal punto di vista logico (si comprendono, pertanto, le ragioni, essenzialmente concettuali, che hanno spinto Ross a leggere ἀντί in luogo di ἄνευ in 181b28). La soluzione ha un valore dialettico, in quanto essa serve ad opporsi a un interlocutore che agisce sofisticamente, ma non ha una funzione correttiva nei confronti del linguaggio, perché *doppio* ha *in sé* un significato relativo, che lo costituisce semanticamente in modo insostituibile, e quindi, a meno che non si abbia a che fare con un sofista all'attacco, si può fare a meno di dire *doppio della metà*, come si può evitare di dire *re di un regno* o *ammiraglio di una flotta*. Aristotele sembra dirci che qui l'errore è tutto dell'interlocutore del sofista, ed è un errore logico, compiuto da chi si serve del linguaggio, non un difetto oggettivo del linguaggio stesso. Tale errore consiste nel fatto di avere una nozione non perfetta dei predicati relativi, ampiamente descritti da Aristotele in *Cat.* 7, che può dare vita a problemi d'uso delle incolpevoli strutture linguistiche, dovuti alla subdola azione del sofista. Quanto detto finora dovrebbe fornire il punto di vista giusto per la lettura degli esempi che Aristotele propone in 181b28-31, il cui proporsi nel contesto di questo luogo non è del tutto perspicuo. Va fatta una precisazione: Aristotele facendo questi paragoni non propone delle situazioni identiche, quanto piuttosto situazioni diverse nelle quali però si fanno errori analoghi. Se si parla del nove come del numero che è dieci meno uno, non è possibile poi dire che il nove è dieci ed è anche meno di uno, perché in relazione a nove è la relazione *dieci meno uno* che ha senso, non ogni suo singolo elemento, preso per sé stesso, infatti questi stessi elementi sono stati messi insieme perché insieme significassero qualcosa, non per il loro significato inteso prescindendo dal legame in cui sono stati inseriti. La prova di ciò sta nel fatto che i numeri da stringere nel rapporto di equivalenza con nove non sono stati scelti a caso, perché ci sono solo certi numeri, non tutti indistintamente, in grado di realizzare col numero nove questo rapporto. Questo è noto al sofista, il quale infatti non chiede al suo interlocutore se è vero o non è vero che nove è uguale, ad es., a sette più cinque. Anche da queste considerazioni si può essere portati a ritenere che secondo Aristotele il linguaggio, almeno in casi siffatti, è portatore fedele dei valori concettuali, che possono essere traditi solo da un'errata concezione tanto dei concetti quanto degli elementi linguistici che hanno la funzione di esprimerli. Anche il rapporto tra il fare e il non fare, successivamente proposto da Aristotele, può essere letto secondo questa

ottica: se il sofista argomenta che non è possibile parlare del non fare senza servirsi del fare, e quindi fare e non fare sono inscindibili, per cui ogni fare è anche un non fare, non è perché si è in presenza di un oggettivo limite del linguaggio, ma perché il sofista cerca di considerare separatamente ciò che in questa situazione non può essere considerato separatamente, cioè il *fare* utilizzato per dire il *non fare*, del quale ci si serve appunto per indicare ciò che si nega, non per affermarlo. In questo contesto, dunque, il *fare* non può essere considerato separatamente. Analogamente, l'identità concettuale di *doppio* non può essere considerata, presa per sé stessa, qualcosa di distinguibile dall'identità concettuale di *doppio della metà*, tanto da accettare quest'ultimi come definizione del primo, quando invece è una mera tautologia, per ragioni logiche che non possono mai essere scisse dalla lettura del linguaggio. Infatti, *doppio* concettualmente è tale della metà, e quindi, per ragioni concettuali, questa nozione, *della metà*, è compresa nella nozione del *doppio*, perché il doppio è tale solo della metà altrimenti non è doppio, pena la contraddizione, vincolo che, implicitamente o esplicitamente, è sempre presente nel λόγος, qualora lo si pensi nei termini in cui lo pensa Aristotele. Significativo è anche il caso della ἐπιστήμη (181b34-35), chiamata in causa in connessione con l'osservazione, già in parte considerata sopra, che Aristotele propone in 181b32-34, con la quale egli afferma che *doppio*, qualora lo si pensi come concettualmente diverso da *doppio della metà* (come del resto *metà*, qualora la si pensi come diversa da *metà del doppio*), non significa nulla, a meno che non si voglia considerare come diversificante l'uso del concetto per chiarire le relazioni tra quantità date, operazione, questa, diversa da quella in cui consiste la riflessione sul concetto in sé. Infatti, una cosa è riflettere sul concetto di doppio in sé e una cosa è applicarlo ad esempio al rapporto fra cinque e dieci per affermarne la presenza e a quello fra sette e cinque per negarla. In quest'ultimo caso, infatti, per mezzo dell'uso del concetto di doppio si pensa a contenuti (i numeri sette, cinque e dieci) ai quali non si pensa direttamente quando si pensa al concetto di doppio in generale, che comunque è la condizione per pensare i numeri in questione in un certo rapporto: nel momento in cui si dice che dieci è il doppio di cinque non si dice *doppio della metà*, ma se si dice con verità che dieci è il doppio di cinque è perché cinque è la metà di dieci, riconosciuta come tale proprio perché quando si cerca un doppio lo si cerca come doppio di una metà, pensandolo come tale. A questo proposito, dato che attraverso l'analisi degli esempi si può osservare una certa insistenza di Aristotele sui concetti aritmetici, appare ragionevole ipotizzare una sua preoccupazione relativa a possibili inquinamenti della chiarezza concettuale relativa agli elementi fondamentali della matematica e ai rapporti, da Aristotele considerati sostanzialmente limpidi, fra la matematica e la lingua greca, nel seno della quale la matematica stessa ha trovato la sua genesi semantica e anche, secondo un punto di vista condiviso da Aristotele, la sua espressione compiuta. In effetti, ciò che si può dire del doppio, con tutti i problemi finora osservati, può essere

esteso senza ostacoli concettuali anche ad altri concetti simili, dotati della stessa natura relativa: cfr. ad es. in questo senso *Metaph.* V, 15, 1020b26-28. Analogo il caso dell'ἐπιστήμη: quando si parla della medicina dicendo che è scienza della salute e della malattia del corpo umano, non si parla della scienza come di scienza dello scibile, ma il fatto che manchi *dello scibile* nella proposizione non comporta che *scienza* e *scienza dello scibile* siano due cose concettualmente separabili, infatti, qualora si *pensasse* la medicina come scienza a prescindere dallo scibile, quasi che dicendo semplicemente *scienza* si pensasse questo termine come dotato di un significato diverso da quello di *scienza dello scibile*, non si sarebbe in grado neanche di parlare dell'oggetto della medicina, che è reperibile concettualmente solo in quanto, appunto, *scibile* e che deve necessariamente stabilire con la medicina il rapporto che lo scibile ha con la scienza, perché una scienza che non abbia un oggetto con il quale stabilire questo rapporto non è realmente una scienza. Queste relazioni concettuali, delle quali il linguaggio è portatore, possono essere rese meno riconoscibili dall'azione volutamente ingannevole del sofista, e quindi esse, al momento di rispondere al sofista, vanno messe in luce con la massima esplicitzza. Se il sofista chiede se la medicina sia scienza, non bisogna mai rispondere semplicemente, ma dire che essa è scienza della salute e della malattia del corpo umano in quanto specie della scienza intesa per sé, che come tale è dello scibile in generale, del quale l'oggetto della medicina è a sua volta una specie. In questo modo si può bloccare sul nascere un'argomentazione quale quella che segue, ricostruita da Pacius: *sophista inquit medicinam esse scientiam rerum salubrium & insalubrium: rursus medicinam esse scientiam, deinde haec coniungens, colligit medicinam esse scientiam scientiam rerum salubrium & insalubrium. Fallacia est: quia medicina non est idem, quod scientia, sed est eius species. Quare scientia per sé accepta, aliud est quam scientia rerum salubrium, unde non est dicendum medicinam esse scientiam scientiam rerum salubrium. Scientia namque generaliter accepta, non est scientia rerum salubrium, sed est scientia rei scibilis.*

2) **181b35-182a6.** In questa seconda parte del capitolo Aristotele propone la soluzione relativa alle argomentazioni sofistiche che all'interno del cap. 13 illustra in 173b5-11, distinguibili da quelle trattate finora per la diversa natura del tipo di predicato, che il sofista cerca di sfruttare in funzione dell'ottenimento del suo scopo, che rimane comunque lo stesso, il τὸ αὐτὸ πολλάκις εἶπεῖν (181b25) che conferisce unità tematica al capitolo. Qui Aristotele si esprime in modo estremamente succinto, creando, come ha rilevato anche Dorion (nota n. 430), delle difficoltà piuttosto notevoli a chi legge. Si propone comunque la seguente ipotesi interpretativa. Accettando come ragionevole, anche se forse non indispensabile, l'integrazione del Ross (τούτων, 181b36), si può dire innanzitutto che le cose per mezzo delle quali si chiarisce (dhlou'tai) sono quei sostantivi, come *naso*, che inevitabilmente fanno parte della

nozione di un concetto, come *camuso*, per chiarire il quale non si può non dire che si tratta dell'aggettivo con il quale si indica un naso concavo, per cui *camuso* è un *naso concavo* o *una concavità del naso*, a seconda della forma espressiva che si voglia scegliere (a questo proposito cfr. *infra*, 182a4-6). Mantenendo l'esemplificazione aristotelica usata finora, si può dire allora che in questo caso il predicato della cosa che chiarisce, cioè di *naso*, è *concavo*, perché ciò che è chiarito è *camuso*, e *camuso* è un naso concavo. L'attenzione va puntata quindi su *camuso*, e Aristotele osserva che esso ha significati diversi separatamente (χωρίς), cioè preso per sé, a prescindere da qualsiasi riferimento, e posto in connessione con altri termini, cioè nella normale condizione dell'enunciazione (ἐν τῷ λόγῳ). Nel primo caso indica in generale ciò che hanno in comune due termini come *simovn*, *camuso*, e *ῥοικόν*, *curvo*, cioè dicendo *concavo*, *koilovn*, senza ulteriori riferimenti, è possibile riferirsi a entrambi questi due termini, mentre quando *κοιλόν* viene usato in connessione, cioè ἐν τῷ λόγῳ e in questo senso *prostiquevmenon*, non può più riferirsi a entrambi i termini in questione indifferentemente, ma, se si dice *naso concavo*, allora il riferimento è solo a *camuso*, mentre se si dice *gamba concava* il riferimento è solo a *curvo*, perché nessuna gamba può dirsi *camusa* mentre solo dicendolo *camuso* si qualifica con esattezza un naso concavo. Quindi, a seconda della posizione di *concavo*, varia ciò che è chiarito (τὸ δηλούμενον, 181b37), perché se è connesso a *naso* è chiarito *camuso*, mentre se è posto separatamente possono essere presi in considerazione sia *camuso* sia *curvo*. Questa sembra essere un'interpretazione plausibile di quel che Aristotele dice fino a 182a3. Quel che segue sembra più perspicuo, in quanto ne costituisce una conseguenza: il fatto che un sostantivo come *naso* sia necessario, in combinazione con *concavo*, per definire un concetto come *camuso* a causa dell'esclusivo riferirsi di quest'ultimo al naso, non deve trarre in inganno nel momento in cui il sofista pone la domanda funzionale alla creazione dell'ἀδολεσχεῖν, cioè se il *camuso* sia un naso concavo. A questa domanda non bisogna rispondere immediatamente (κατ' εὐθύ, 182a3), dicendo semplicemente sì, ingannati dalla sua apparente evidenza, dovuta al fatto che il sofista, sia pure in modo subdolo, propone una relazione che è tanto vera quanto esclusiva. Bisogna invece rispondere dando alla risposta la forma linguistica esattamente rispondente alla natura logica del rapporto fra *naso*, *camuso* e *concavo*, illustrata in precedenza, dicendo che il *camuso* non è un naso concavo (da cui il sofista farebbe derivare che un naso *camuso* è un naso naso concavo), ma che è una proprietà del naso, qualcosa di esso, cioè l'esser concavo che è tipico del naso, per cui un naso *camuso* è un naso con l'esser concavo tipico del naso (ἔχουσα κοιλότητα ῥίνος, 182a5-6). Cfr. in questo senso anche Silvestro Mauro, molto chiaro in proposito: *cum enim oratio, quam significat "simus" non sit "nasus habens concavitatem", sed "habens concavitatem nasi", cum dicitur "nasus simus", non est idem ac "nasus nasus habens concavitatem" sed est idem, ac "nasus habens concavitatem nasi"*.

Note al capitolo 32.

1) **182a7-10.** Questo capitolo è dedicato alla soluzione delle argomentazioni apparenti che portano al solecismo. Il riferimento di Aristotele (πρότερον, 182a8) è al cap. 14, considerato sufficientemente esplicativo per quanto riguarda gli elementi concettuali di base di cui tenere conto per comprendere il tipo di soluzione proposto nel capitolo che qui si avvia, all'interno del quale infatti Aristotele stesso dichiara di voler inserire soltanto argomentazioni esemplificative particolarmente perspicue, che comunque, poi, nell'ambito dello svolgimento del capitolo, verranno di fatto, per quanto succintamente, commentate. Notevole l'uso in questo contesto di un verbo come κατασκευάζω, il cui significato dialettico, ricorrente nei *Topici*, va inteso in termini sofistici, non strettamente dialettici, cioè come un costruire argomentativo apparente, visto che non è apparente qui il fine in sé, cioè l'errore grammaticale, quanto piuttosto la necessità dell'argomentazione attraverso la quale l'interlocutore del sofista ad esso viene condotto. Rimane comunque degna di nota la variazione semantica che qui si propone, visto che κατασκευάζω, da verbo indicante un costruire da intendersi sostanzialmente come un difendere dialetticamente una tesi data, diventa verbo indicante la costruzione del fondamento apparente del solecismo che, pur non essendo un elenco, costituisce comunque una forma attacco nei confronti di un interlocutore.

2) **182a10-27.** Come ha osservato Dorion, la scelta di Ross di leggere κλίσιν in 182a18 non è affatto indiscutibile, poiché la tradizione è divisa fra κλίσιν (sostenuta da Boezio e dal ms D) e κλήσιν (sostenuta dagli altri manoscritti, e accettata da Dorion, nonché da Bekker e Strache-Wallies). La ragione più solida addotta da Dorion, cioè il proporsi univoco di κλήσις nel cap. 14, in 173b40 e 174a1, non appare comunque veramente decisiva, tenendo presente che Boezio, rendendo dunque di fatto non univoca la tradizione, in questi due luoghi, secondo la *recensio Guillelmi*, legge κλίσις, reso con *declinatio* proprio come in 182a18, anche se in queste due occasioni Ross ignora questo apporto della tradizione, e non lo segnala, leggendo κλήσις. Quindi, in mancanza di motivazioni filologiche indiscutibili, si è ritenuto, non senza esitazioni, di non distaccarsi dalla lezione di Ross, che comunque, dal punto di vista concettuale, è complessivamente accettabile. C'è anche un altro elemento, peraltro non decisivo, che va tuttavia tenuto presente: stando all'*Index* del Bonitz, il quale, in virtù del suo legame con Bekker, non tiene conto di Boezio, κλίσις è assente non solo dai *Soph. el.*, ma da tutto il *Corpus aristotelicum*. Di conseguenza, la lezione scelta da Ross ha l'effetto di far comparire nel *Corpus* stesso un ἄπαξ. Per quanto riguarda più specificamente il contenuto del luogo, si può dire che la soluzione che qui si propone consiste, in termini generali, nell'imporre al sofista il rispetto integrale, cioè la corretta applicazione, delle

regole della lingua a tutta la sua argomentazione, dalle premesse alla conclusione. Infatti, la condotta del sofista è caratterizzata proprio dal fatto di sospendere, enunciando la conclusione, l'applicazione di quelle regole linguistiche che invece ha applicato correttamente nel momento dell'enunciazione delle premesse, che sono state, appunto, correttamente enunciate allo scopo di ottenere l'assenso da parte dell'interlocutore. Questo spiega il cenno allo ἑλληνίζειν recato in 182a14, che si ripete poi, in un contesto diverso, ma da un punto di vista analogo, *infra*, in 182a34: se Aristotele dice che colui che ponesse le domande enunciandole nel modo in cui vengono enunciate le conclusioni non sembrerebbe neanche parlare in greco, è perché vuol sottolineare il fatto che premesse così formulate non riceverebbero l'assenso dell'interlocutore, che infatti deve mettere il sofista in contraddizione con sé stesso, facendo notare che la conclusione non può essere formulata in deroga a leggi grammaticali rispettate nelle premesse. Il sofista, cioè, non può prima, esprimendosi correttamente, dimostrare di fatto la piena congruenza tra le forme della lingua, i nessi logici e i contenuti semantici e poi, nell'enunciare la conclusione, andare contro quella stessa regola che egli stesso ha dimostrato valida osservandola nell'enunciare le premesse. Dunque, sembra dire Aristotele, o si esprime anche nelle premesse nel modo in cui si esprime nella conclusione, ma allora non ottiene l'assenso perché non appare parlare in greco, o si esprime anche nella conclusione nel modo in cui si è espresso nelle premesse, ma allora non c'è solecismo. Sulla base di questo punto di vista è possibile seguire le esemplificazioni e le relative riflessioni proposte da Aristotele, a cominciare da quanto è recato in 182a10-17, nel cui ambito si può osservare che le premesse proposte dal sofista in 182a10-11 sono formulate in modo grammaticalmente corretto, rispettando morfologia e sintassi, mentre la conclusione, che il sofista pretende dedotta correttamente avendo l'interlocutore approvato la seconda premessa recante *livqon* in quanto formulata nella forma della proposizione infinitiva, è formulata in deroga alla sintassi che, come impone l'uso dell'accusativo nella premessa così come la formula il sofista, così impone l'uso del nominativo, λίθος, nella conclusione, che non è più formulata per mezzo della proposizione infinitiva. Se si avesse a che fare con un termine neutro, come ξύλον (182a15), non vi sarebbe solecismo, perché il neutro, a differenza del maschile e del femminile, ha nell'accusativo e nel nominativo la stessa desinenza, e quindi il voler mantenere capziosamente la desinenza dell'accusativo nella conclusione non avrebbe alcun effetto visibile sulla *dictio* della conclusione stessa. Appare abbastanza chiaramente che questa ampia esemplificazione, con tutte le considerazioni alle quali offre lo spunto, rientra nella categoria della quale Aristotele parla *supra*, in cap. 14, 173b26-39. A questo punto è opportuno aggiungere, dopo quella con la quale si è aperta la presente nota, un'altra considerazione di carattere testuale: in 182a15 si è pensato di leggere οὕτως anziché οὗτος, lezione preferita da Ross, e anche da Bekker e Strache-Wallies, in considerazione del fatto che οὕτως, oltre

ad avere una base filologica consistente, in quanto attestato da una parte della tradizione, viene introdotto per stabilire un confronto fra due argomentazioni caratterizzate dalla stessa struttura - è questa, appunto, la ragione del proporsi di οὕτως - con l'unica variante costituita dalla presenza nell'una di λίθος e nell'altra di xuvlon, che però è sufficiente per far sì che nell'una, in virtù del fatto che λίθος è maschile e invece ξύλον è neutro, ci sia il solecismo, per quanto apparentemente argomentato, nell'altra invece no. Questo sembra essere il senso dell'inserimento nel testo di xuvlon, che infatti è posto all'interno di un'argomentazione esemplificativa in 182a17-18 nella quale οὗτος non ha nulla a che fare, essendo presente in essa come pronome dimostrativo τοῦτο. Per quanto riguarda 182a18-24, traendo ispirazione dalle osservazioni di Ockham, il quale, con Nifo (79), può considerarsi colui che ha dedicato al luogo le osservazioni più puntuali, è possibile proporre la seguente lettura dell'esempio che Aristotele propone come base di riflessione: posto, in quanto concesso dall'interlocutore, che *questo è Corisco*, e posto che *Corisco è una sentinella*, ammettendo che *la sentinella è attenta alle mosse del nemico*, si conclude un solecismo consistente nella affermazione per cui *Corisco è attenta alle mosse del nemico*. Aristotele afferma che, anche se è stato ammesso che Corisco indica una cosa di cui si può dire *questa*, cioè che è una sentinella, cosa indicabile con un sostantivo di genere femminile, si può dire che c'è stata veramente argomentazione solo nel caso in cui sia stata posta un'altra domanda, relativa al genere di Corisco, se maschile, femminile o neutro, perché non vi è alcuna necessità che un aggettivo come *attenta alle mosse del nemico*, di genere femminile, sia attribuito come tale a *Corisco*, che in precedenza è stato posto in relazione con *questo*, anche se *sentinella* è di genere femminile: infatti, *sentinella* è un sostantivo, dotato di un unico genere, mentre *attenta* è un aggettivo, che ha la possibilità di variare la desinenza a seconda del sostantivo al quale viene riferito. Quindi, o si ottiene dall'interlocutore l'assenso alla tesi per cui Corisco è di genere femminile, oppure non c'è stato sillogismo proprio nella misura in cui non c'è stato rispetto per la lingua e le sue regole. Naturalmente, solo un interlocutore molto insipiente può dare risposta positiva a quest'ultima domanda, dopo aver risposto alla prima dicendo che *questo* è Corisco. L'argomentazione apparente dunque, dal punto di vista concettuale, ha avuto la sua soluzione. Colui che non è grado di applicarla è sconfitto personalmente, senza che sia sconfitto il λόγος. A proposito del rapporto fra linguaggio e realtà in relazione al solecismo, cfr. l'osservazione dello Ps. Alex., 186, 6-7, che trae spunto da *De mem. et rem.*, 452b5: φησὶ γὰρ ὁ φιλόσοφος ἐν τῷ Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως ὡς ὁ μὴ τὰ πράγματα οἰκείοις ὀνόμασιν ὀνομάζων σολοικίζει. Per quanto riguarda 180a24-27, a spiegazione sufficiente dello ὁμοίως con il quale è introdotto, cfr. le essenziali parole di Ockham: *ita iste paralogismus non valet "quod tu dicis esse, hoc est; lapidem dicis esse; igitur lapidem est" nisi supponendo "lapidem significare hic", hoc est: nisi supponendo quod lapidem sit nominativi casus.*

3) **182a27-b5.** Le argomentazioni proposte in questo ampio settore del testo possono considerarsi abbastanza perspicue e non sembrano aggiungere alcunché di nuovo in termini concettuali a quanto Aristotele ha già avuto modo di affermare all'interno di questo capitolo e del cap. 14. Il loro compito sembra essere semplicemente quello di articolare maggiormente l'illustrazione della casistica. I primi due esempi, recati in 182a27-34, propongono, o meglio ripropongono (cfr. *supra*, 182a10-11), un tipo di solecismo fondato su un uso errato dell'accusativo, la cui giustificazione apparente consiste nel fatto che i termini chiave, ἀσπίς e Κλέων, compaiono nelle premesse declinati all'accusativo in virtù dell'uso della proposizione infinitiva, che però nella conclusione non viene usata. Per quanto riguarda il cenno al non parlare greco di 182a33-34 (οὐδὲ . . . ἑλληνίζοι), cfr. *supra*, nota n. 1. L'esempio di 182a34-38 propone un solecismo incentrato su un uso erroneo del nominativo, in quanto il termine chiave, λίθος, compare al nominativo nella seconda premessa, nella quale, però, la sua presenza al nominativo è corretta, in quanto λίθος svolge nella premessa stessa un ruolo di soggetto che invece nella conclusione non ha più, proponendosi come complemento oggetto. È proprio questa variazione di funzione sintattica che ad un tempo rende erroneo l'uso del nominativo nella conclusione e infondata la sua derivazione dalle premesse poste. È il genitivo, invece, il caso che viene sfruttato dal sofista nell'ultimo esempio, quello di 182a38-b2, che si serve della sostanziale identità di significato fra *avere scienza* (ἐπιστήμην ἔχειν) e *conoscere* (ἐπίστασθαι) combinata col fatto che il primo regge il genitivo (λίθου), il secondo l'accusativo (λίθον). Se l'oggetto di tale conoscenza è lo stesso, è facile per il sofista creare il solecismo, cioè l'uso del genitivo in connessione con ἐπίστασθαι, sulla base, del tutto illusoria, dell'idea, subdolamente proposta dal sofista, per cui l'identità dell'oggetto conosciuto, che rimane lo stesso dalla seconda premessa alla conclusione, comporti anche il permanere del caso in cui è declinato il termine che lo designa nonostante il mutare del verbo al quale il termine è riferito. Ma è il sofista stesso, usando correttamente l'accusativo in connessione con ἐπίστασθαι nella prima premessa, che mette in evidenza il carattere contraddittorio, e quindi puramente apparente, del derivare del solecismo che caratterizza la conclusione, come si è già visto modo di notare in precedenza, all'interno della nota n. 1, alla quale si rimanda per ulteriori considerazioni.

Note al capitolo 33.

1) **182b6-31.** Questo ampio luogo, che avvia il capitolo con il quale si concludono le riflessioni, iniziate col cap. 16, che Aristotele dedica in vario modo al complesso tema della soluzione, è incentrato in modo abbastanza unitario sul problema della difficoltà

(οἱ δὲ χαλεπώτεροι, 182b7) che può proporsi nel momento in cui è necessario riconoscere l'elemento sul quale realmente è fondata l'apparenza dell'argomentazione sofistica esaminata da chi opera la soluzione, la cui oggettiva validità dipende appunto dall'esattezza di questo riconoscimento. Per un uso di παραλογίζομαι (182b8) in relazione a un oggetto quale τὸν ἀκούοντα, che qui può valere tanto per indicare chi assiste all'argomentazione quanto l'interlocutore del sofista, cfr. ad es. *Pol.*, V, 8, 1307b35, ma anche, al di fuori dei testi aristotelici, Isocrate, *Ep.*, 6, 12. Già in precedenza Aristotele ha fatto cenno alla possibilità di diverse diagnosi relative alla natura del fondamento dell'apparenza di un'argomentazione sofistica addotta come esempio (cfr. ad es. *supra*, cap. 24, 179b6-33): qui svolge il concetto che in tali cenni è implicito, quello per cui argomentazioni che per la loro apparenza hanno lo stesso fondamento possono presentare difficoltà diverse per la sua individuazione; infatti, non per tutti gli esempi che ha addotto per una stessa argomentazione sofistica Aristotele mette in evidenza una disparità di vedute relativa alla loro soluzione. E' abbastanza chiaro che Aristotele, non proponendo qui nuovi elementi concettuali, ma semplicemente segnalando la difficoltà, ritiene sufficiente, allo scopo di evitare tale difficoltà, un corretto uso degli elementi concettuali già proposti finora. Infatti, il caso, qui richiamato, in cui una stessa argomentazione può sembrare all'uno *in dictione* e all'altro fondata sull'accidente è già stato proposto e risolto all'interno del già citato cap. 24, in 179b38-180a7, luogo al quale pertanto Aristotele sembra tacitamente rimandare per la discussione specifica, dato il carattere generico della considerazione recata in 182b12, che sembra riferirsi al fatto che ogni tipo di argomentazione apparente può essere più o meno facilmente riconoscibile a seconda dell'esempio ad essa relativo di volta in volta sotto esame. Per quanto riguarda gli esempi di 182b16-21, non è inutile sottoporre all'attenzione del lettore il fatto, non secondario, che in Boezio mancano quelli che nel testo critico di Ross, che tiene costantemente in considerazione Boezio, sono il secondo e l'ultimo, il quale però è l'unico della cui omissione Ross dà notizia in apparato. Detto questo, si può rilevare che soprattutto il primo esempio (182b16-17) ha suscitato notevoli perplessità fra gli interpreti, come rammenta Dorion (nota n. 445), il quale, nell'accettare, *faut de mieux*, l'interpretazione di Tricot, non mette in evidenza che, per dichiarazione dello stesso Tricot, che la cita direttamente, tale interpretazione è in realtà quella di Pacius, incentrata sul duplice significato di divfron, che può significare tanto *sedia* o *scranno* quanto *carro* o *biga*. In realtà anche la citazione di Tricot non è completa, perché Pacius, oltre all'interpretazione ora indicata, ne propone un'altra, peraltro poco perspicua (*videtur etiam greca oratio posse recipere tertiam interpretationem. i. vir ferebatur in biga seu curru palaestrae. nam κλίμαξ est etiam palaestrae genus*), fornendo in questo modo un segnale obiettivo della reale complessità annidata in questa frase, che la tradizione interpretativa ha colto, a partire dallo Ps. Alex. (187, 25-189, 2), il quale, nello sforzo, peraltro notevole e interessante,

di mettere in evidenza come la frase in questione possa essere ricondotta a diversi tipi di paralogismo *παρὰ τὴν λέξιν*, in realtà ci allontana dalla soluzione di quello che a ben guardare è il problema più notevole per quanto riguarda questo esempio, cioè quale sia la base sulla quale Aristotele può affermare che l'identificazione dell'inganno linguistico in questo caso, come del resto nei quattro seguenti, è molto facile. Infatti l'idea di Pacius, consistente nell'indicare in *δίφρον* la parola chiave, non è condivisa, ad es., dall'Anonym. (64, 19-22), il quale - criticato duramente da Waitz, che però non propone un'alternativa sua - indica in *ἐφέρετο* la parola apportatrice di polivocità (*ὁμώνυμον γὰρ τὸ ἐφέρετο ἢ ὅτι ἐκομίζετο ἐπὶ δίφρον ἢ ὅτι ἄρμα ἤλαυνεν*), seguito in questo da Ockham (*Nam manifestum est quod 'ferebatur' potest significare motum proprium vel motum alterius ferentis, scilicet equi vel alterius*), il quale si basa sul testo latino di Boezio, che in questo punto, come ha già rilevato in qualche modo Agostino Nifo (80), è in realtà piuttosto problematico, anche se nessuno fra gli editori moderni sembra avvedersene, visto che per la frase di cui ci si sta occupando la traduzione proposta è *vir ferebatur gradatim sedens*, la cui corrispondenza letterale con il testo greco, tipica di Boezio, è qui, come si può notare, davvero poco evidente. E' parso giusto, anche se lo si è fatto con un brevissimo cenno, mettere in luce almeno alcuni elementi della tradizione interpretativa connessa a questa frase, per la cui lettura si è pensato di proporre non proprio un'idea del tutto nuova, visto che accoglie, almeno in parte, la proposta di chi vede in *δίφρον* il termine su cui si fonda la polivocità della frase, quanto piuttosto un'ipotesi volta a spiegare perché secondo Aristotele in questo esempio possano essere chiari (cfr. l'uso di *δηλα* per parlare di questi esempi in 182b15) gli elementi fondativi degli equivoci in esso recati. In greco esiste il termine *διφροφόρος*, sostantivo che designa ciò che indicano insieme la voce verbale *ἐφέρετο* (che sembra doversi intendere qui come voce del medio con valore attivo) e *δίφρον*, cioè quel *portare la sedia* che era l'azione svolta da donne di condizione servile le quali, insieme con altre donne figlie di meteci che a loro volta portavano un parasole, accompagnavano le canefore, fanciulle ateniesi portatrici di canestri recanti doni votivi durante lo svolgimento delle Panatenee: cfr. a questo proposito Aristofane, *Av.*, 1549-1552, *Eccl.*, 734. Si tratta, come si può notare, di ruoli femminili (cfr. inoltre, a conferma di questo aspetto, che in questo contesto è decisivo, Etym. M. s. v. *διφροφόροι*, nonché Hesych. s. v. *διφροφόροι*), mentre Aristotele qui usa *ajnhvr*, che significa *uomo* nel senso di *maschio*. Ora, che un uomo portasse giù da una scalinata (*κατὰ κλίμακος*) la sedia alle Panatenee doveva sembrare palesemente ridicolo a un ateniese del tempo di Aristotele, e infatti Aristofane, nel luogo sopra citato degli *Uccelli*, propone questa situazione proprio in termini comici, mentre non c'è niente di ridicolo o di strano nel fatto che sia un uomo, inteso sempre nel senso indicato sopra, a condurre una biga (cfr. ad es. *Il. V*, 837-839) dalla sua sponda (*κατὰ κλίμακος*). A parte *ἀνὴρ*, quindi, tutti i termini che costituiscono la frase hanno più di un significato,

perché, oltre a δίφρος, dei cui significati s'è detto, anche φέρεσθαι può significare sia *portare* sia *condurre* e κλίμαξ può significare, fra le altre cose, tanto *sponda*, di ponte (cfr. Arr., An. V, 7, 5) o di carro, quanto *scala*. Si può dire però che questa molteplice presenza di termini polivoci, stando all'interpretazione sopra proposta, agli occhi di Aristotele non rende più difficile l'identificazione delle ragioni su cui si fonda l'equivoco linguistico che caratterizza la frase di cui ci sta occupando. Purtroppo, accogliere questa interpretazione significa essere costretti a considerare intraducibile la frase, a causa della mancanza di termini dotati delle stesse caratteristiche semantiche: quanto detto in questa nota ha anche la funzione di chiarire, oltre che il significato dell'esempio aristotelico, anche il senso della scelta fatta per il testo che nella traduzione vi corrisponde. Per quanto riguarda il secondo esempio, recato in 182b17, si può osservare che esso è fondato sulla polivocità di στέλλεσθαι, già presa in considerazione dall'Anonym. (64, 22-25), il quale però, con un'interpretazione perlopiù seguita successivamente, vede in questo verbo un primo significato che esprime con πενμπεςqai, cioè un *essere inviato* o *recarsi*, e un secondo significato che esprime con τὸ συνάγειν τὸ ἰστίον χαλῶμενον ἐπὶ τὴν κεραίαν, cioè *ammainare la vela che pende dall'antenna*, mentre sembra più opportuno vedere in στέλλεσθαι la polivocità che si può vedere nell'italiano *rivolgersi*, che può servire a tradurlo, e che può significare tanto *essere diretti* quanto *prestare attenzione* o *volgere lo sguardo*. Mantenendo l'ambito semantico di tipo marinaresco nel quale ci ha introdotti l'Anonimo con il secondo dei due significati di στέλλεσθαι da lui proposti - che peraltro, per svolgere bene la sua funzione, dovrebbe reggere, più che πρὸς e l'accusativo, l'accusativo semplicemente -, si può immaginare la risposta, da intendersi come scherzosa, di chi, interrogato - *verso dove vi rivolgete?* - sulla meta a cui è rivolto mentre sta salpando, risponde che è rivolto all'antenna, dalla quale pende la vela che si sta spiegando e alla quale non si può non guardare al momento della partenza, dicendo così una verità, ma non quella desiderata dall'interlocutore. Per quanto riguarda il terzo esempio, 182a17-18, si può dire, utilizzando la concisa chiarezza di Silvestro Mauro, che *ante* (ἔμπροσθεν) *est aequivocum, et significat vel tempus prius, vel partem anteriorem. Respondens jocatur ac dicit* : "*neutra pariet ante, sed utraque retro*". L'esempio successivo, recato in 182b19-20, propone in primo luogo dei problemi di carattere testuale, infatti Ross, alla cui lettura, in accordo con Dorion, ci si attiene, in 182b20 legge κατφνομένον (*ubriaco, ebbro*), differenziandosi da Bekker e da Stache-Wallies, che leggono καὶ τὸν ὀνούμενον, in accordo con l'Anonimo (64, 27), vedendo quindi come vittime di Borea il mendicante e il mercante, mentre nessuna delle due lezioni ora indicate compare in Boezio, a conferma della tormentata condizione di questo settore del testo. L'esempio - considerando che è molto difficile trovare un riscontro preciso nelle fonti - sembra fondarsi tanto sulla polivocità di βορέας quanti su quella di καθαρός: infatti, βορέας può indicare il vento del nord, spirante sulla Grecia

dalla Tracia, e anche, per estensione, il settentrione in generale, nonché, attraverso una personificazione, il mitico rapitore tracio di Erizia, al quale però, sulla base delle fonti, non sembra possibile imputare altre malefatte, mentre καθαρός può significare *puro* nei suoi vari sensi, come, fra gli altri, *innocente*, *pulito*, *limpido* ed altri ancora. Può accadere che si chieda se il settentrione è sereno, cioè sgombro di nubi, cioè se in questo senso βορέας sia καθαρός: la risposta, in forma di battuta scherzosa, può riferirsi invece a βορέας inteso in senso stretto come vento e a καθαρός nel significato di *puro* anche moralmente, cioè innocente, e quindi proporsi come risposta negativa giustificata dal fatto che il gelido vento del nord ha ucciso (ἀπεκτόνηκε) a volte chi dorme all'addiaccio, come il mendicante ubriaco della lezione di Ross, o tanto chi è misero e senza una casa, come il mendicante, quanto chi, portando su una nave le sue merci, è sorpreso e fatto naufragare dalla tempesta che il vento del nord suscita, come il mercante, secondo la lezione di Bekker e Strache-Wallies. L'ultimo esempio, incentrato esclusivamente su due nomi propri, Evarco e Apollonide, non sembra poter avere una soluzione indiscutibilmente chiara. Comunque, facendo riferimento a un luogo in questo senso interessante di Senofonte, *An.*, III, 1, 26-32 (cfr. da questo punto di vista anche Diog. Laert., II, 50, che nel parlare di Senofonte in parte lo ricorda, attestando così che questo luogo dell'*Anabasi* aveva una sua notorietà letteraria), nel quale si parla di un Apollonide degradato dal suo rango militare a causa della sua disonorevole incapacità, è possibile ipotizzare che questo gioco linguistico sia basato sulla circostanza per cui un uomo chiamato Evarco, il cui nome quindi appare etimologicamente riferito a buone capacità militari, comunque di comando, non abbia in realtà le doti a cui il suo nome sembra alludere, consentendo così a chi è interrogato sulla sua identità (*costui è Evarco?*) di rispondere che è Apollonide, facendo in questo modo riferimento in parte all'etimologia e in parte alla letteratura. Dorion a questo proposito, accettando una prospettiva già accolta da Pacius, nonché tradizionalmente accettata in ambito francese (cfr. Barthélemy St. Hilaire e Tricot) suggerisce l'idea per cui anche il nome proprio Ἀπολλωνίδης poteva essere considerato in termini etimologici, avendo a che fare con ἀπόλλυμαι, il cui significato contrastante con il significato etimologico di Evarco viene documentato (ἀπόλλυμαι τὴν ἀρχήν, *perdere il comando*) proprio in base alla stessa *Anabasi* di Senofonte (cfr. III, 4, 11). E' curioso il fatto che le due vie interpretative, entrambe, comunque, praticabili solo come ipotesi, portino a definire una situazione semantica di opposizione che, a ben guardare, è sostanzialmente la stessa. In 182b22-27 viene a definirsi la riflessione di Aristotele sulla difficoltà connessa alla soluzione delle argomentazioni fondate sull'omonimia. Se i giochi linguistici dei quali Aristotele ha appena fornito qualche esempio sono facili da comprendere per chiunque, vi sono però altri casi in cui anche i più esperti possono avere difficoltà non solo a risolvere l'omonimia, ma anche — sembra questo il caso indicato dall'esempio che si riferisce a Zenone e a Parmenide — a comprenderne

l'effettivo proporsi. Infatti, come sembrano suggerire Egidio Romano (64) e Agostino Nifo (80), va tenuto presente che per Aristotele essere e uno *non sunt pure aequivoca sed analogia* (cfr. *Metaph.* IV, 2, in part. 1003a33-b4 e 1004a22-31) e quindi, se sbagliano Zenone e Parmenide pensando l'essere e l'uno come semplicemente univoci, sbagliano comunque anche coloro che li considerano semplicemente equivoci, che potrebbero essere quelli (οἱ δὲ, 182b26) dai quali, senza precisare, come spesso avviene, chi sono, Aristotele sembra volersi distinguere, in quanto troppo semplicisticamente si appellano al dirsi in molti modi dell'essere e dell'uno, senza precisare che ciò avviene sì, ma οὐχ ὁμωνύμως. Cfr. comunque, oltre al già citato *Metaph.* IV, 2, anche *Metaph.* V, 6-7 e X, 3, ma anche, *Phys.* I, 3, 186a23 e sgg., dove è recata la critica agli Eleati a proposito del tema qui in questione. Per quanto riguarda 182b27-31, si può notare che Aristotele estende alle argomentazioni *extra dictionem* le considerazioni svolte finora. Ciò che dice non è privo di fondamento, come si è avuto modo di notare: cfr. ad es. *supra*, il già citato cap. 24, 179b7-180a7.

2) **182b32-183a7**. A proposito delle affermazioni recate in 182b32-37, si può dire in primo luogo che l'ἀπορία (182b33) nella quale si trova chi è alle prese con la soluzione di un'argomentazione sofistica è giustificata, considerando il modo in cui Aristotele descrive la sua duplice natura in 182b33-35, dalla complessa nozione di argomentazione eristica che si può desumere non solo dalla definizione recata in cap. 2, 165b7-8 (cfr. nota relativa) ma anche da quella di *Top.* I, 1, 100b23-25. Proprio in base a ciò, bisogna tenere presente, inoltre, che la distinzione che fa Aristotele (ἐν τοῖς συλλελογισμένοις . . . ἐν τοῖς ἐριστικοῖς) indica comunque argomentazioni sofistiche, anche se di tipo diverso. Aristotele qui, poi, sembra voler connettere solidamente, con oggettiva coordinazione, il concetto di difficoltà della soluzione alla varietà dei tipi di soluzione, a sua volta oggettivamente ancorata ai differenti tipi di argomentazione sofistica. Cfr. pertanto, come punto di riferimento che getta luce sulla trama delle riflessioni che Aristotele presenta qui nel cap. 33, il contenuto generale del contenuto del cap. 18. In entrambi questi capitoli ci sono, comunque, dei riferimenti alle condizioni psicologiche soggettive di colui al quale è assegnato il compito di risolvere (cfr. 183a23-26 e 177a6-8), ma esse vengono proposte come ragioni del successo o dell'insuccesso dell'operazione, cioè di un fatto storico accidentale che può accadere o non accadere e accadere in un modo in un altro, non come ragioni del grado di difficoltà delle argomentazioni, che vengono ancorate invece alle caratteristiche semantiche e formali, cioè in questo senso oggettive, delle argomentazioni stesse. La trattazione da parte di Aristotele di questa tematica, quindi, sembra volersi mantenere all'interno di un ambito che tende ad essere rigorosamente logico. Nel luogo a cui si riferisce la presente nota viene preso in considerazione da questo punto di vista il

συλλογιστικὸς λόγος (182b37); per l'altro tipo di argomentazione, cfr. *infra*, 183a7-13 e nota relativa. Per quanto riguarda il punto più delicato di questo luogo, 182b37-183a7, giustamente Dorion (nota n. 452) fa notare che Pickard-Cambridge e Tricot hanno tratto spunto, per la sua lettura, da Pacius, del quale però si può dire che a sua volta si è ispirato alla tradizione interpretativa precedente, visto che sia l'interpretazione sia l'esemplificazione relativa - non ispirata dal testo aristotelico ma, nel suo essere incentrata sulla figura di Medea, frutto dell'inventiva degli interpreti, e non dei greci, almeno per quanto riguarda i *Soph. el.* — si trovano discusse in Agostino Nifo (81) e in Egidio Romano (64-65) nonché magistralmente esposte da Ockham, alle nitide parole del quale si può ricorrere per fare chiarezza sul luogo in questione, la cui interpretazione, come osserva Dorion, *n'est pas une sinécure : Dicit igitur primo quod illa oratio est acerrima syllogistica, quando "ex maxime apparentibus", hoc est maxime probabilibus, "quam maxime probabile interimit", hoc est: concludit oppositum maxime probabilis. Quod autem talis oratio sit maxime acris probat: quia cum fiat talis oratio, scilicet quod praemissae sunt valde probabiles et conclusio valde improbabilis, "transposita contradictione", - hoc est: arguendo ex opposito conclusionis cum altera praemissarum -, "omnes similiter habebit syllogismos", hoc est: habebit syllogismos duos ex opposito, concludentes conclusionem improbabilem ex praemissis probabilibus. Quia in omnibus illis tribus syllogismis, ex praemissis probabilibus "interimet probabile", - hoc est: concludet negative oppositum probabilis -, "vel construet", hoc est: concludet affirmative improbabile. Et ita talis oratio maxime dubitare facit. Et ita illa oratio est maxime acris "quae ex aequo facit conclusionem interrogationibus", — hoc est: quae sumit conclusionem aequae improbabilem sicut praemissae sunt probabiles — ; quia tunc erunt duae aequae acres orationes ex opposito, una scilicet ex opposito conclusionis et maiore concludendo oppositum minoris, alia ex opposito conclusionis et minore concludendo oppositum maioris. Sicut si praemissae istius syllogismi essent probabiles "omnis mater diligit; Medea est mater; igitur Medea diligit", et conclusio improbabilis; si etiam praemissae essent aequae probabiles, difficile esset solvere eam; et contingeret facere duos syllogismos ex opposito aequae acres, quorum unus esset iste "Medea non diligit; Medea est mater; igitur aliqua mater non diligit", alius iste "omnis mater diligit; Medea non diligit; igitur Medea non est mater".* Per quanto riguarda il procedimento logico, qui, come s'è visto, costitutivo, al quale Aristotele fa riferimento con l'espressione μετατιθεμένης τῆς ἀντιφάσεως (182b39, reso da Ockham con *transposita contradictione*), cfr., secondo quanto già suggerisce Pacius, *An. pr.*, II, 8, in part. 59b1-5. Va notato che l'interpretazione sopra riportata di Ockham, che legge il testo della *translatio Boethii*, mette in evidenza, in termini concettuali, la possibilità, che è comunque filologicamente non priva di fondamento, di mantenere organicamente nel testo, seguendo in questo Bekker e Strache-Wallies e contro l'opinione di Colli (condizionato dalla sua interpretazione

dell'esempio, un po' macchinosa e certamente meno chiara di quella di Ockham), l' ἡ κατασκευάσει che Ross pone fra parentesi quadre. Si possono inoltre proporre all'attenzione del lettore le interessanti osservazioni che Ockham aggiunge alla sua interpretazione del luogo di cui ci stiamo occupando: *Notandum est hic quod "probabile" dupliciter accipitur, scilicet stricte et large. Stricte sumendo "probabile" est aliquod necessarium cui plures velsapientes assentiunt, quod nec est principium demonstrationis nec conclusio. Et sic non loquitur Philosophus hic de probabili, sed sic loquitur in libro Topicorum (cfr. Top. I, 1, 100b21-23); et sic numquam possunt praemissae esse probabiles et conclusio improbabilis. Large "probabile" dicitur quod multis apparet esse verum vel sapientibus, sive sit verum sive falsum; si tamen sit falsum illi qui assentiunt in illo non sunt sapientes. Et sic loquitur Philosophus hic de probabili; et sic loquendo, possibile est praemissas esse probabiles conclusione existente improbabili.* Per quanto riguarda 183a3-7, dove Aristotele parla dell'argomentazione sillogistica che, per le difficoltà di risoluzione che offre, si pone rispetto alla precedente al secondo posto, cfr. ancora quanto afferma il maestro francescano: *determinat de oratione minus acris, dicens quod oratio secunda acris est illa quae non est ex maxime probabilibus concludentibus maxime improbabile, sed quae est ex praemissis aequae probabilibus; et scitur quod aliqua illarum praemissarum est interimenda, sed nescitur quae. Talis enim oratio facit dubitare, cum scitur quod aliqua interrogationum est interimenda et nescitur quae illarum.*

3) **183a7-13.** Per quanto riguarda la traduzione va notato che il παρά ψεῦδος di 183a9, per il suo riferirsi a un tipo di soluzione, significa, come giustamente osserva Waitz, παρ' ἀναίρεσιν. L'esposizione di Aristotele è qui poco perspicua, infatti gli interpreti hanno faticato a fare chiarezza su di essa. Tipico il caso di Tricot, che, ispirandosi a Pacius, afferma che nel luogo di cui ci stiamo occupando vengono trattate le argomentazioni sofistiche false *in forma*. Ciò è vero, ma solo parzialmente, infatti Aristotele afferma che fra le eristiche, da intendersi come non sillogistiche (cfr. *Top. VIII, 12, 162b3-5*), cioè, in accordo con Tricot, come erranti *in forma*, le più insidiose sono quelle che non si manifestano chiaramente come tali, tanto da lasciare il dubbio se esse siano veramente erronee *in forma* o lo siano piuttosto *in materia*, cioè tali da essere risolte con una demolizione e non con una distinzione. Fra le altre, τῶν ἄλλων, cioè fra quelle che non nascondono così bene la loro natura, cioè fra quelle che sono chiaramente da risolvere le une con una demolizione le altre con una distinzione, le più difficili sono quelle che non fanno capire quale premessa sia da demolire (qui si fa riferimento a quelle errate *in materia*, già trattate sopra e richiamate qui per la simmetria dell'articolazione concettuale) e quelle che non fanno capire quale sia la premessa sulla quale operare la distinzione (qui si tratta di quelle errate *in forma*, non considerate in precedenza) e se ad essere demolita deve essere una delle premesse o la

conclusione (qui siamo ancora nell'ambito delle argomentazioni false *in materia*, perché sono solo queste ad essere risolte demolendo, come si desume dal già citato cap. 18) e, infine, se ad essere oggetto di distinzione deve essere una delle premesse o la conclusione (con αὕτη di 183a12 da riferirsi sia ad ἀναίρεσιν sia a διαίρεσιν), situazione, questa, con la quale si ritorna nell'ambito delle argomentazioni false *in forma*, però in relazione a un caso, la distinzione da operare sulla conclusione, non previsto dal cap. 18, ma dal cap. 10, 171a5-11, dove si parla della situazione costituita dalla contraddizione apparente tra la conclusione tratta dal sofista e la proposizione sostenuta dal suo interlocutore, che è una situazione effettivamente degna, data anche l'importanza del concetto di ἀντίφασις nei *Soph. el.* (cfr. *supra*, cap. 5, 167a23-27), di essere considerata in questo catalogo di difficoltà solutorie, nel cui ambito si pone comunque senza difficoltà, dato che è indicata semplicemente come un modo di applicazione della διαίρεσις, senza ulteriori specifici approfondimenti.

4) **183a14-20.** Oggetto dell'analisi di Aristotele è qui in primo luogo l'argomentazione sofistica designata per mezzo di εὐήθης, aggettivo che indica l'essere in sé futile dell'argomentazione (cfr. ad es. Kirchmann con *einfältig* o Pickard-Cambridge con *silly*) ma anche il suo essere facile da risolvere (cfr. Boezio con *facilis*). La condizione fondamentale di questo essere εὐήθης (aggettivo che può indicare non solo l'argomentazione nel suo insieme ma anche le premesse: cfr. *Top.* VIII, 12, 162b23) è quella di avere premesse (qui λήμματα, da intendersi come sinonimo di προτάσεις ο ἔρωτήματα, come raramente altrove: cfr. *Top.* I, 1, 101a14 o *Top.* VIII, 1, 156a21) troppo inopinabili o false (con λίαν, *troppo*, riferito naturalmente soltanto ad ἄδοξα), che è la stessa condizione, solo che espressa a termini invertiti (εἰ δὲ καὶ ψευδῆ καὶ λίαν ἄδοξα. . .), dell'argomentazione che Aristotele indica con φαῦλος in *Top.* VIII, 12, 162b28-30, fornendo così al lettore un termine sostanzialmente equivalente a εὐήθης, da usare come punto di riferimento anche per il contesto significativo in cui appare, cioè *Top.* VIII, 12. Si può ipotizzare che il μη; συλλογισθείς che viene attribuito qui al lovgo" eujhvqh" non si riferisca al fatto che in questo lovgo" sia, per quanto banalmente, errato *in forma*, perché in questo caso sarebbe incongruente il riferimento alle premesse troppo inopinabili e false, che in quanto tali sono oggetto di ajnaivresi" e qualificano l'argomentazione come falsa *in materia*. Qui sembra trattarsi di un'argomentazione che non è stata portata a termine proprio perché risolta prima della sua conclusione, a causa dell'evidente banalità delle premesse, a causa di essa non concesse dall'interlocutore. E' quindi effettivamente la più inefficace delle argomentazioni, cioè quella che esiste nella sua interezza solo nella mente dell'interrogante, che non è riuscito a farsi concedere uno o più delle premesse (τῶν τοιούτων ἐρωημάτων περὶ ἃ ὁ λόγος καὶ δι' ἃ) intorno alle quali vertono le domande e per mezzo delle quali si crea l'apparenza. Passando all'altro caso, se

l'interlocutore, essendosi fatto concedere le premesse necessarie per creare l'apparenza, non riesce però a farsi concedere delle premesse che, pur essendo utili, non sono strettamente necessarie per arrivare, secondo la progettata forma di apparenza, alla conclusione, che sono cioè ἔξωθεν (183a19) rispetto ad essa, ha fatto sì che, pur non riuscendo egli a concluderla, l'argomentazione in sé ci sia (cioè sia ἐπιεικής, *habilis* secondo Boezio, in quanto argomentazione apparente: sull'ambiguità di questi termini cfr. le brevi osservazioni di Agostino Nifo, 82, che sembra l'unico a dedicargli attenzione) ma non si sia effettivamente conclusa, nella realtà concreta della situazione dialogica, a causa dell'imperizia di colui che interroga, che, pur avendo in mano gli elementi per creare l'apparenza, non se ne rende conto (per questo conduce la discussione μὴ καλῶς, 183a20), e si fa bloccare dalla mancata concessione di un elemento inessenziale.

5) **183a21-26.** Qui, a conclusione del capitolo, il propositi dell'argomento costituito dal tempo effettivamente concesso per la discussione è improvviso, anche se il tema non è del tutto nuovo. Infatti, un cenno a questo aspetto, come segnala già lo Ps. Alex. (195, 3), è presente anche in *Top.* VIII, 10, 161a10-12, anche se si rileva in esso un punto di vista notevolmente diverso, dato che nel luogo dei *Topici* ora citato a sfruttare in modo disonesto il tempo concesso per la discussione, qualora esso sia stato formalmente limitato, è chi obietta cercando di impedire che l'argomentazione di colui che interroga sia portata a termine. Si tratta quindi, di fatto, di un atteggiamento che può essere in qualche modo fatto equivalere a una soluzione scorretta, proprio in virtù del fatto che ad attuarlo è colui che risponde. Nel luogo dei *Soph. el.* a cui si riferisce la presente nota, invece, viene descritto un atteggiamento di chi interroga, volto a impedire che possa essere proposta una soluzione intesa come riesame critico dell'argomentazione nel suo insieme. Questo caso rientra nel tema del capitolo perché voler proporre una soluzione siffatta quando la situazione è quella descritta fa sì che la soluzione in questione sia, più che difficile, impossibile, anche se non per ragioni strettamente logiche quanto piuttosto per ragioni di concreta pratica dialettica (cfr. a questo proposito il contenuto generale del già citato *Top.* VIII), le quali in questo caso suggeriscono, per poter operare più facilmente, di opporre subito obiezioni valide. In questa situazione non bisogna aspettare, quindi, la condizione in cui risolvere può essere più facile, perché non si verificherà, e bisogna accettare di operare nella situazione più difficile, in quanto è l'unica possibile: cfr. in questo senso *supra*, cap. 18, 177a6-8, ma anche cap. 16, 175a20-22. Per quanto riguarda il testo, con Dorion (nota n. 456) ci si mantiene fedeli alla lezione di Ross, che a chiusura del luogo, in 183a26, non distaccandosi in questo da Bekker, mantiene nel testo τοῦ διαλεχθῆναι πρὸς τὴν λύσιν, principalmente perché in effetti, nonostante le riserve di Strache-Wallies,

Pickard-Cambridge, Tricot e Forster, che espungono, la frase in questione sembra, come osserva Dorion stesso, *nécessaire à la bonne compréhension du texte*.

Note al capitolo 34.

1) **183a27-36.** Aristotele propone qui in primo luogo un breve riassunto, né perfettamente ordinato né completo, della trattazione svolta finora. Salta agli occhi la mancanza di due dei fini esplicitamente attribuiti da Aristotele a sofisti ed eristi, cioè l'*ἀδολεσχεῖν*, al quale è dedicato il cap. 13, e il solecismo, che è trattato nel cap. 14: forse il Faber Stapulensis intende bene il pensiero di Aristotele parlando, a proposito dei solecismi, di *captiunculae*. Notevole è anche la mancanza di un cenno a un concetto fondamentale, che, fra l'altro, presta il suo nome all'opera, come quello di confutazione, del quale nell'ambito dei *Soph. el.* viene fornita, in strettissima connessione col concetto di ἀντίφασις, la più articolata definizione di tutto l'*Organon* (cfr. *supra*, cap. 5, 167a23-27). Per quanto riguarda il πῶς ἐρωτητέον e la τάξις τῶν ἐρωτημάτων (183a30), cfr. *supra* cap. 15. Per quanto riguarda l'utilità che possiedono οἱ τοιοῦτοι λόγοι (183a31) cfr., dopo aver notato la mancanza di un aggettivo, da intendersi sottinteso, che li qualifichi come sofisticici o apparenti, quanto viene detto da Aristotele *supra*, all'interno del cap. 16, dove si comprende che essi sono utili proprio perché è utile conoscerli in quanto apparenti, per evitare di essere ingannati, ma anche di ingannarsi. Per quanto riguarda ἀπόκρισις e λύσις, cfr. i capitoli dal 17 in poi, notando comunque il proporsi variamente interpretabile della connessione di λόγος e συλλογισμός in 183a33: si tratta di un'endiadi? O, piuttosto, qui con λόγος si indica l'argomentazione apparente in quanto non conclude mentre con συλλογισμός si intende l'argomentazione falsa *in materia*, secondo la distinzione, proposta proprio in connessione col concetto di soluzione, all'inizio del cap. 18? Comunque, bisogna intendere, ancora, questi termini come se fossero qualificati da aggettivi come *sofistico* o *apparente*, concettualmente imprescindibili, ma assenti nel testo. Va osservato inoltre che, mentre sembra chiaro il fatto che in 183a27-34, che è la parte analizzata finora, Aristotele si riferisce, riassumendolo, al contenuto dei *Soph. el.*, sembra poi altrettanto chiaro che il proposito di partenza, a cui si riferisce Aristotele in 183a34, è piuttosto il programma di lavoro dei *Topici*, recato in *Top. I, 1*, come rileva già lo Ps. Alex. (195, 10-13) il quale, pur ignorando completamente, e inusualmente, il luogo a cui si riferisce la presente nota, stabilisce con sicurezza questo riferimento analizzando 183a39-b1, dove Aristotele, dando corpo all'intento di rammemorare dichiarato in 183a34-35, chiama in causa esplicitamente la dialettica e la peirastica. È importante notare questo aspetto perché non si tratta dell'unica variazione di riferimento recata in questo capitolo. Infatti, più oltre, in 184b1, ci si imbatte in un richiamo generale al συλλογίζεσθαι che sembra aprire ulteriormente il raggio della riflessione recata in questo capitolo, visto

che non sembra irragionevole intendere il richiamo in questione come relativo al contenuto generale dell'*Organon*. Per considerazione più specifiche in merito a 184b1, cfr. *infra*, nota n. 7. Infine, va presa in considerazione una questione relativa al testo, dotata però anche di un notevole rilievo interpretativo. Dorion, in accordo con Poste, Pickard-Cambridge, Tricot e Forster nel seguire la scelta di Pacius, propone di leggere in 183a30 e in 183a33 σολοικισμός anziché συλλογισμός, come fa Ross, con il quale concordano Bekker e Strache-Wallies. La scelta in questione è piuttosto suggestiva, perché effettivamente darebbe più completezza all'elenco degli argomenti proposto da Aristotele. Non dà comunque una vera completezza, perché, nonostante Dorion riduca l'importanza di questo aspetto, permane inalterata l'assenza dell'ἀδολεσχεῖν. Inoltre, la base filologica per questa scelta è praticamente inesistente, infatti Pacius, a cui Dorion si richiama (nota n. 157), dimostra di proporre la correzione dando l'impressione di voler tener presente, secondo una prospettiva prettamente interpretativa, l'esigenza di una maggiore completezza dell'elenco di argomenti proposto da Aristotele, lasciando intendere, anzi, di avere sott'occhio un testo recante συλλογισμός: *Certum est, pro συλλογισμός, syllogismus, legendum σολοικισμός, soloecismus, de quo actum fuit cap. 14*. Si può anche valutare una lezione in base ad elementi prettamente interpretativi, a patto però che siano veramente costrittivi. Qui invece si possono fare considerazioni alternative abbastanza ragionevoli: il riferimento al συλλογισμός potrebbe riferirsi alla definizione recata in cap. 1, 164b27-165a2, che è concettualmente fondamentale, visto che solo in base alla nozione del sillogismo vero si può discernere il sillogismo falso. Inoltre, come già ricordato, non manca solo il riferimento al σολοικισμός ma anche quello all'ἀδολεσχεῖν, cosa che fa rimanere la lista di Aristotele in un condizione di incompletezza che non viene affatto sanata dalla presenza di σολοικισμός e che, inoltre, si propone spesso, quasi normalmente, nelle liste o nei programmi o nelle definizioni di Aristotele: si pensi al fatto che nella fase di impostazione dell'opera (capp. 1-3) Aristotele non fa alcun esplicito cenno al concetto di soluzione, la cui esposizione poi occupa circa metà dell'opera stessa, o si pensi anche alla definizione di λόγος ἐριστικός recata in cap. 2, 165b7-8, che non coincide esattamente con quella recata in *Top. I*, 100b23-25, pur trattandosi dello stesso, fondamentale concetto. C'è poi il fatto che una presenza in questo contesto di σολοικισμός, soprattutto in 183a33, sembra a Dorion confermare la sua interpretazione del carattere puramente dialettico, e quindi non sofistico, dei luoghi funzionali all'ottenimento del falso e del paradosso (cfr. *Introduction*, pp. 63-69 nonché *supra*, cap. 12, 172b9-13 e nota relativa), perché la presenza di σολοικισμός insieme ai lovgoi (che considera da intendersi, giustamente, come argomentazioni apparenti) sottolinea l'assenza di falso e paradosso come oggetti di soluzione. C'è da dire però che questa ipotesi di Dorion, peraltro molto significativa, non sembra possedere la forza, proprio in quanto ipotesi, di sostenere, in mancanza di elementi filologici, tutto, o quasi, il peso di

un'altra ipotesi, cioè la scelta di una lezione che potrebbe invece avvalorare notevolmente l'ipotesi di Dorion solo qualora avesse tutta la forza del dato filologicamente indiscutibile.

2) **183a37-b8**. La prima parte del luogo, 183a37-b1, fa riferimento al programma di lavoro dei *Topici*, recato in *Top. I*, 1. Con molta esattezza a questo proposito lo Ps. Alex., 195, 10-12, fa riferimento a *Top. I*, 1, 100a18-20, con una citazione letterale che — lo si può notare qui *en passant* — può considerarsi preziosa in quanto propone una lezione, sfuggita a Ross, che rispetto al testo di Ross stesso costituisce una significativa variante: cfr. infatti il testo di Ross: ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, testo, questo, rispetto al quale lo Ps. Alex. introduce l'unica variante, che può considerarsi significativa, costituita dalla presenza di δι' ἧς al posto di ἀφ' ἧς. E' parso utile far notare questa situazione perché il luogo ora considerato, anche se non appartiene ai *Soph. el.*, ne è chiamato in causa e quindi è utile per la loro comprensione. Per quanto riguarda, invece, il testo del luogo a cui si riferisce la presente nota, va tenuto presente che Dorion (nota n. 460), suggerendo di leggere in 183b1-2 προσκατασκευάζεται in luogo di προσκατασκευαστέον e ὡς δύναται in luogo di ὡστ'. . . δύνασθαι, propone di fatto di ripristinare il testo di Bekker, senza che ciò, comunque, appaia inevitabile, né in termini interpretativi né in termini strettamente filologici: si è ritenuto, pertanto, di continuare a fare riferimento al testo di Ross. La πραγματεία recata nei *Topici*, come Aristotele stesso sottolinea (183a39), consiste nella trattazione generale della dialettica, intesa come capacità di argomentare discutendo a partire da un πρόβλημα (cioè da un'alternativa antifatica posta in forma di domanda da dirimere rispondendo secondo una delle due possibilità concesse, da difendere poi di fronte a chi interroga: cfr. *Top. I*, 11) sulla base di opinioni notevoli (per quanto riguarda il concetto di peirastica, cfr. *supra*, cap. 11, 171b3-18 e note relative). Successivamente Aristotele parla di una vicinanza fra la dialettica e la sofistica (διὰ τὴν τῆς σοφιστικῆς γειτνίασιν, 183b1-2): essa sembra doversi intendere come dovuta al fatto che entrambe stanno all'interno dell'ambito costituito dalle discussioni, nelle quali però il sofista assume sempre il ruolo di colui che interroga, fatto, questo, che comporta come conseguenza la necessità di saper assumere il ruolo di colui che risponde, cioè, nel gioco dialettico, il ruolo di colui che sa, da assumere formalmente, in quanto comporta l'obbligo di difendere una tesi dopo averla scelta fra le alternative recate nel πρόβλημα, il che si traduce, di fatto, nel saper obiettare, e quindi di saper trovare i difetti nelle premesse proposte all'approvazione dal sofista, negandogli la loro concessione o vincolandola fino a renderle innocue rispetto ai suoi scopi. Abbiamo qui, visto che si può dover rispondere tanto a un interlocutore dialettico quanto a un interlocutore sofistico o eristico, un riferimento tanto al contenuto

di *Top.* VIII quanto al contenuto dei capitoli dei *Soph. el.* dedicati alla soluzione, i quali, peraltro, presuppongono strutturalmente la trattazione dedicata all'esposizione della natura intrinseca dei sillogismi apparenti. In questo contesto, dunque, l'espressione ὡς εἰδώς (183b3) va intesa in un senso piuttosto ristretto, riferito al ruolo di chi difende una tesi, e quindi è nella posizione di chi conosce *l'oggetto della discussione*, cioè afferma, o meglio si comporta come se affermasse, di avere un sapere ad esso relativo. Ma ci sono altre forme di sapere chiamate in causa: Socrate dichiarava di non sapere, cioè di non conoscere la verità sull'oggetto della discussione, ma sapeva interrogare. Cfr. 183b7, dove Socrate, che dichiarava di non sapere e quindi interrogava sempre e non rispondeva mai (il che poi non è sempre vero: in *Euthyd.*, 295b-296d, ad es., risponde, non a caso a un erista) è chiamato in causa come esempio del nesso causale appena illustrato (τὴν δ' αἰτίαν εἰρήκαμεν τούτου, 183b6-7), che quindi non va cercato altrove, e che consiste nel legame che c'è fra la difesa di una tesi, l'obbligo dell'assunzione formale del ruolo di chi sa, la necessità di dover rispondere, l'opportunità di saperlo fare bene. Anche il sofista sa interrogare, ma per creare l'apparenza, e dichiara di sapere, cioè — questo è il senso — di saper confutare, e, a suo dire, non apparentemente, qualsiasi tesi. Il suo interlocutore, che deve assumere il ruolo di chi sa, cioè di chi dispone di una verità relativa all'oggetto, deve avere anche un'altra forma di sapere, cioè deve saper rispondere (questo spiega lo ὡς δι' ἐνδοξοτάτων ὁμοτρόπως di 183b6, che fa riferimento alle premesse dialettiche nei cui confronti non ci possono essere obiezioni legittime, alle cui caratteristiche bisogna fare riferimento nel concedere), cioè in sostanza saper risolvere, e quindi saper riconoscere l'apparenza dei sillogismi, che è tale - e questo va tenuto ben presente - non tanto in relazione alla materia trattata nei *Topici*, quanto piuttosto in relazione alla materia trattata negli *An. pr.*, dove sono descritte e dimostrate le forme valide del sillogismo, rispetto alle quali quelle sofistiche sono solo apparenti. Questo luogo, quindi, è piuttosto importante perché, se la lettura che ne è stata data ora è accettabile, esso aiuta a comprendere il rapporto fra i *Soph. el.* e le altre opere dell'*Organon*. In questo senso il concetto di γεινῶσις dimostra di avere, oltre a quella già notata, anche un'altra valenza semantica, consistente nell'indicare la vicinanza che c'è fra la realtà e l'apparenza (cfr. in questo senso anche Ps. Alex., 195, 9-27), che è quella che c'è fra la dialettica e la sofistica, che in realtà, a ben guardare, per il fatto di avere a che fare entrambe con le discussioni, si troverebbero, qualora si prescindesse dalla differenza ora proposta, più nella condizione dell'identità che in quella della somiglianza. E' essenziale infatti saper rispondere, ma più con un interlocutore sofistico che con uno semplicemente dialettico, perché una sconfitta dialettica non ha nulla di oggettivamente negativo, mentre una sconfitta subita da un sofista è non solo negativa per chi è sconfitto, ma anche, e soprattutto, negativa oggettivamente, perché è una sconfitta, comunque, della verità e della validità del pensiero. Va notato inoltre che con questo riferimento all'apparenza

ingannevole si ritorna, in chiusura, e con una certa simmetria, a uno dei concetti, ampiamente esposto attraverso esempi, con i quali l'opera si era aperta: cfr. *supra*, cap. 1, 164a24-b27 e note relative.

3) **183b8-12.** Anche in questo settore del testo presenta una situazione variamente interpretabile per quanto riguarda ciò a cui si possono riferire i cenni riassuntivi proposti da Aristotele. Infatti, tutto, fino a 183b11, sembra potersi riferire abbastanza facilmente: cfr. infatti, per 183b9, *Top.* I, 4-11, dove Aristotele, a partire dalle affermazioni programmatiche di *Top.* I, 4, espone quelli che egli stesso considera gli elementi del metodo (ἐκ τίνων ἢ μέθοδος, 101b11), cioè le proposizioni, i problemi, i predicabili, che successivamente vengono articolati in *topoi* in *Top.* II-VIII, settore, questo, dell'opera - integrato da *Top.* I, 12-18 — a cui sembra principalmente riferirsi il πόθεν εὐπορήσομεν τούτων di 183b10. Cfr. inoltre, per il punto di riferimento di 183b10-11 (ἔτι δὲ πῶς . . . ἀποκρίσεων) il contenuto di *Top.* VIII, 1-3 per la domanda (ἐρώτησις) e di *Top.* VIII, 4-9 per la risposta (ἀπόκρισις). E' a proposito del cenno relativo alle λύσεις da opporre ai sillogismi (τῶν πρὸς τοὺς συλλογισμοὺς) che si possono proporre alcune osservazioni. Va detto che il più probabile punto di riferimento di questo cenno sembra essere il contenuto di *Top.* VIII, 10, in quanto sembra adeguarsi molto bene alla sequenza dei riferimenti precedenti: cfr. in questo senso l'opinione unanime di Nifo, Pacius e Silvestro Mauro, con i quali concorda anche Dorion (nota n. 467), il quale ammette, però, la possibilità di un coinvolgimento dei *Soph. el.* in questo cenno. Comunque, si può osservare in primo luogo che i συλλογισμοί (183b12) dei quali parla qui Aristotele non possono, nonostante Aristotele stesso ometta qui come altrove di qualificarli, essere considerati sillogismi perfetti, perché un sillogismo perfetto da tutti i punti di vista, sia *in forma* sia *in materia*, non può essere oggetto di alcuna soluzione (esiste, anche se raro e non recato nei *Soph. el.*, il termine tecnico che Aristotele usa per indicare una situazione di questo tipo, ed è *ajvluton*: cfr. *Rhet.* II, 25, 1403a147, nonché *An. pr.* II, 27, 70a29). Infatti in *Top.* VIII, 10 vengono trattate le soluzioni da operare nei confronti di argomentazioni recanti in sé il falso come elemento fondativo e come conclusione: cfr. a questo proposito l'affermazione con la quale si apre il capitolo dei *Topici* in questione, secondo la quale ὅσοι δὲ τῶν λόγων ψεῦδος συλλογίζονται, λυτέον ἀναιροῦντα παρ' ὃ γίνεται τὸ ψεῦδος (160b24). Non può sfuggire l'omogeneità fra questa designazione dell'ἀναιρεῖν come strumento di soluzione dello ψεῦδος e quella, molto simile, recata in *Soph. el.*, 18, e quindi, data la γειτνίασις (cfr. *supra*, 183b2) fra dialettica e sofistica, può essere, se non avanzata, perlomeno tenuta presente l'ipotesi che questo veloce cenno di Aristotele alle λύσεις valga, con la stringatezza tipica di Aristotele, non solo a rammentare al lettore il contenuto, ristretto, di *Top.* VIII, 10, ma anche il contenuto, molto più ampio, di tutta la parte dei *Soph. el.* dedicata alle

soluzioni. Infatti, a ben guardare, un sillogismo dialettico obiettivamente bisognoso di soluzione da parte di colui che risponde non è veramente dialettico in quanto, recando in sé un errore, se questo errore è tale da creare apparenza, cioè se non è banale, ricade di fatto, a prescindere dalle finalità e potendo a buon diritto ipotizzare come causa soggettiva di esso l'imperizia (cfr. *supra*, cap. 16, 175a5-16), nella sfera di trattazione strettamente tecnica del sillogismo sofistico, che è, appunto, quella recata nei *Soph. el.*, alla quale Aristotele fa cenno subito sotto, in 183b13-15, parlando soltanto di παραλογισμοί ed esimendosi completamente da qualsiasi riferimento alle λύσεις, forse perché nelle affermazioni iniziali dei *Soph. el.*, alle quali nel luogo ora citato sembra riferirsi, non ne parla, ma forse anche perché, dati i legami, già richiamati, con la dialettica, ha ritenuto sufficiente, allo scopo di richiamare un aspetto così importante dell'opera, il cenno, fugace ma comprensibile, di 183b11.

4) **183b12-13.** L'opinione di Pacius in relazione a questo brevissimo cenno in sé molto generico è che esso si riferisca a *Top.* VIII, 14, dove sono recate le indicazioni conclusive in forma di consigli sulla pratica effettiva della dialettica, relative cioè a tutto ciò che concretamente è utile per saper sostenere bene una discussione sia con il ruolo di chi interroga sia con il ruolo di chi risponde. Questa idea appare piuttosto ragionevole in quanto in base ad essa viene a manifestarsi una certa simmetria fra questo cenno con il quale si chiude la serie dei riferimenti ai *Topici* e il ruolo conclusivo che *Top.* VIII, 14, come ultimo capitolo dell'ultimo libro, svolge all'interno dei *Topici* stessi. Inoltre il carattere meramente pratico- operativo del contenuto di *Top.* VIII, 14 sembra giustificare la genericità del riferimento (. . . περὶ τῶν ἄλλων. . .) che, volendo accettare l'idea di Pacius, può essere inteso, in quanto avente a che fare, appunto, con *Top.* VIII, 14, come relativo ad aspetti della materia non tecnici, e in questo senso considerabili meno importanti e quindi secondari.

5) **183b13-15.** Vi è qui una ripetizione, anche se costituita solo da un cenno, rispetto a ciò che Aristotele ha appena avuto modo di dire all'inizio di questo stesso capitolo, in 183a27-36. Comunque, è Aristotele stesso a dirlo, perché, come suggerisce Pacius (. . . *sed nos remittit ad part. I huius capituli*), è proprio al riassunto di 183a27-36 che sembra riferirsi l'espressione ὡσπερ εἰρήκαμεν ἤδη πρότερον con cui si chiude il luogo.

6) **183b15-34.** Terminato il riepilogo tematico analizzato finora, Aristotele propone una riflessione generale che stabilisce una distinzione fra i due modi fondamentali nei quali a suo avviso le discipline conoscitive si sviluppano (183b17-26), fornendo poi un esempio del secondo di essi con un cenno esemplificativo all'evoluzione della retorica (183b26-34). Queste osservazioni costituiscono

un'introduzione a quanto Aristotele afferma *infra*, in 183b34-184b3, sulla πραγματεία (183b34) che con questo cap. 34 si sta concludendo. Il primo tipo di sviluppo descritto da Aristotele (183b16-20) si riferisce a conoscenze che si sono evolute faticosamente a causa di errori e incertezze nella costituzione dei principi, che hanno costretto i successori a rivedere e discutere ciò che avevano ricevuto dai predecessori. Per quanto riguarda questa situazione, cfr. — come suggerisce già Ps. Alex., 196, 27-30 — *Metaph.* II, 1, dove Aristotele esplicita la sua valutazione in merito, che è comunque positiva: anche gli errori commessi da coloro che cercano la verità sono utili per coloro che proseguono sulla stessa strada, i quali devono essere grati comunque ai loro predecessori. Cfr. 993b11-13: οὐ μόνον δὲ χάριν ἔχειν δίκαιον τοῦτοις ὧν ἄν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφηνάμενοις · καὶ γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι. Va notato, a legittimazione della funzione esplicativa di questo riferimento, l'uso da parte di Aristotele di un'espressione particolarmente significativa, χάριν ἔχειν, identica a quella presente *infra*, in 184b8, posta a suggello dell'opera, e volta a indicare l'atteggiamento che Aristotele stesso auspica nei suoi confronti da parte dei suoi successori. Come si è ricordato sopra, Aristotele comunque non riconduce il lavoro che ha appena concluso a questa tipologia, alla quale può essere ricondotta la πραγματεία recata dalla *Metafisica* nel suo complesso, e nemmeno a quella che descrive in 183b20-26, riguardante le discipline che, fin da subito ben fondate su solidi principi che hanno comportato per i fondatori un lento lavoro, si sono poi sviluppate con la velocità consentita agli sviluppi che partono da chiari e assodati fondamenti. E' notevole il fatto che per questa seconda tipologia venga chiamata in causa con funzione esemplificativa la retorica, all'interno della quale vengono individuati alcuni personaggi rilevanti per il loro ruolo di fondatori. Si tratta di Tisia, Trasimaco e Teodoro. Più staccata (cfr. *infra*, 183b37 e nota relativa), e comunque collocata nell'ambito di un momento già diverso della riflessione sviluppata da Aristotele, vediamo proporsi la figura di Gorgia. Tisia (Τεισίας nel testo di Ross, Τισίας, anche se Ross sembra non avvedersene, in quello di Bekker) all'interno delle opere di Aristotele è presente soltanto qui in *Soph. el.*, 34 e nel fr. 137 Rose, dove è indicato, lui siciliano insieme al siciliano Corace, come fondatore della retorica, mentre Trasimaco di Calcedonia, noto sofista e apprezzato maestro di retorica, autore, fra le altre cose, di una Μεγάλη τέχνη (cfr. per una documentazione completa Diels-Kranz, 85), è citato più spesso da Aristotele (cfr. *Rhet.*, II, 23, 1400b19; III, 1, 1404a14; III, 8, 1409a2; III, 11, 1413a8), come del resto Teodoro di Bisanzio, retore contemporaneo di Trasimaco e Lisia, per il quale cfr. in part. *Rhet.* II, 23, 1400b15-16, dove significativamente gli è attribuita la paternità di una conoscenza acquisita (ἡ πρότερον Θεοδώρου τέχνη, 1400b16), ma cfr. inoltre *Rhet.* III, 11, 1412a25, 33; 13, 1414b13. E' notevole, anche se non sembra essere stato notato, che questo disegno storico con il quale Aristotele definisce i contorni e indica i protagonisti della fase fondativa della

retorica è tratto molto fedelmente dal *Fedro* di Platone. Cfr. infatti per Tisia 267a, dove viene citato insieme a Gorgia, che, come già ricordato, compare qui in *Soph. el.*, 34 poco sotto, in 183b37, e cfr. inoltre per Trasimaco 261c, 266c, 269d, 271a. Quel che conta di più, comunque, non è tanto il ricorrere dei nomi, quanto piuttosto il punto di vista, storico, che è proprio di Platone quanto di Aristotele, anche se Platone immette nel suo dire un'ironia nei confronti della retorica come disciplina che nel nostro brano dei *Soph. el.* Aristotele non inserisce e che comunque in Platone presuppone la ricostruzione storica e le attribuzioni di responsabilità che Aristotele tra *Soph. el.* e *Rhet.* mostra di condividere. Per il punto di vista da assumere nello studio corretto della retorica, cfr. comunque le significative parole di Aristotele recate in *Rhet.* III, 1, 1403b35-1404a12. E' interessante prendere in considerazione, nel contesto delle osservazioni fatte finora, la congruenza letterale tra *Phaedr.* 267a e *Rhet.*, III, 13, 1414b13-15 nell'indicare in Teodoro l'invenzione della funzione di ἔλεγχος ed ἐπεξέλεγχος. Cfr. d'altronde, per quanto riguarda la conoscenza da parte di Aristotele del *Fedro* di Platone, ancora *Rhet.* III, 7, 1408b20. Questo riferimento a Platone, tenendo conto inoltre del fatto che nei luoghi citati del *Fedro* Platone stesso propone per bocca di Socrate questa ricostruzione della storia della retorica come una nozione comune e indiscussa fra gli uomini di cultura, consente di identificare l'autentica natura di questo settore del testo, che, non recando originale dottrina aristotelica ma nozioni del tipo ora illustrato, conferma in un certo senso la concezione del sapere come opera che può essere comune — certamente facendo riferimento qui non tanto alla retorica in sé stessa quanto piuttosto alla conoscenza storica del suo nascere e del suo evolversi — che si propone in questo settore di quest'ultimo capitolo.

7) **183b34-184b3.** Per quanto riguarda il testo, in 184b2 ci si mantiene fedeli a Ross nonostante l'interessante soluzione alternativa che Dorion (nota n. 480), ripristinando comunque di fatto, come già in relazione a 183b1, il testo di Bekker, propone per 184b2, leggendo πρότερον ἄλλο λέγειν ἄλλ' ἢ a differenza di Ross, che legge πρότερον λέγειν ἢ. Prendendo atto dell'affermazione di Aristotele secondo la quale la sua trattazione che con queste righe si sta concludendo non può essere inserita né nell'uno né nell'altro dei due tipi di sviluppo descritti finora (183b34-36), sono necessarie delle precisazioni relative a ciò che di tale trattazione costituisce l'oggetto, le quali possono avere l'effetto di far comprendere meglio anche il senso delle considerazioni critiche di carattere didattico che Aristotele svolge fino a 184a8. L'oggetto in questione, proposto direttamente in 184b1, è il συλλογίζεσθαι, verbo che qui, sulla base delle riflessioni proposte nel corso di questo capitolo da Aristotele e del confronto con cui di fatto le ribadisce qui in 184a8-b1, va certamente considerato a prescindere dalla sua effettiva capacità di riferirsi anche all'argomentare retorico (cfr. a

questo proposito un luogo complesso ma dal nostro punto di vista di inequivocabile utilità come *Rhet.* I, 1, 1355a3-18) e che può quindi essere considerato o in relazione soltanto con l'argomentare dialettico e sofistico, volendo tener presenti i riferimenti fatti in prevalenza al contenuto dei *Topici* nella parte precedente del capitolo e quindi di fatto privilegiando moltissimo il legame fra *Topici* e *Soph. el.* (come intende, ad es., Dorion: cfr. nota n. 479), o, più ampiamente, con l'argomentare in generale recato nell'*Organon* (come intendono ad es., anche se, purtroppo, senza fornire spiegazioni, la Nobile e Barthélemy St. Hilaire), da intendersi non come un fatto che viene descritto nel suo essere semplicemente dato ma come l'argomentare corretto esposto in termini normativi, cioè proponendo e giustificando l'insieme organico e completo delle regole nel rispetto delle quali esso consiste nel suo essere quel che peculiarmente è. Per scegliere una di queste due alternative, è opportuno tenere presente che siamo di fronte qui a una rivendicazione di originalità che, oltre ad essere relativa al modo di insegnare ciò che si è scoperto, si riferisce proprio all'oggetto stesso della scoperta. Già di fronte a ciò sembra preferibile scegliere l'accezione più ampia del termine in questione, visto che non è soltanto al sillogismo dialettico, né tantomeno alla sola ἐμφάνις del sillogismo apparente, ma al sillogismo in generale inteso nel senso indicato sopra che, in termini di sistematicità espositiva e quindi didattica, l'originalità di Aristotele - questo è un dato storico che anche a noi risulta con certezza - incontestabilmente si estende. Al συλλογίζεσθαι che si propone alla nostra lettura in 184b1, dunque, sembra opportuno attribuire il significato che il verbo in questione possiede in *An. pr.* I, 1, 24a22-b3, luogo notevolissimo nel quale Aristotele dichiara che, dal punto di vista della correttezza del συλλογισμός, non fa di differenza (οὐδὲν δὲ διοίσει, 24a25) il diverso modo in cui chi dimostra (ὁ ἀποδεικνύων, 24a26) e chi argomenta dialetticamente (ὁ ἐρωτῶν, 24a27) assumono le premesse, giacché sia dell'uno sia dell'altro si può dire che συλλογίζεται λαβὼν τι κατὰ τινος ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν (24a27-28). Sembra proprio questo infatti il συλλογίζεσθαι al quale si riferisce Aristotele in 184b1, cioè quell'insieme di regole formali scoperte, dimostrate, definite quanto a natura e numero, e come tali esaustivamente spiegate, cioè insegnate in modo adeguato all'allievo ideale, e unico possibile per siffatta διδασκαλία, cioè al soggetto razionale in generale. Questo συλλογίζεσθαι è il cuore dell'*Organon*, in cui confluiscono i contenuti di *Cat.* e *De int.* e a cui si rifanno come a un presupposto imprescindibile non solo *An. post.* e *Topici*, ma anche i *Soph. el.*, visto che in linea di massima è a causa di una nascosta violazione delle regole sillogistiche recate negli *An. pr.* (e non nei *Topici*, che le presuppongono) che i sillogismi sofistici sono soltanto apparenti e visto che è applicando queste regole (non quelle recate nei *Topici*, che servono alla verifica di proposizioni, non di argomentazioni) che è possibile poi svelare tale loro apparenza: si rammenti a questo proposito che significativamente tanto i *Topici* (cfr. I, 1, 100a25-27) quanto i *Soph. el.* (cfr. cap. 1, 164b27-165a2) propongono

come fondamentale nozione preliminare la definizione del συλλογισμός, la cui natura intrinseca è negli *An. pr.* esposta e articolata in tutte le sue parti costitutive. Il legame che i *Soph. el.* instaurano con tutte le opere dell'*Organon*, e non solo con i *Topici*, quindi, ha delle motivazioni di carattere rigorosamente concettuale, oltre che delle cospicue basi testuali, e non può essere considerato, come suggerisce, per la verità piuttosto superficialmente, Dorion (cfr. ancora la nota n. 479), il frutto della suggestione dovuta al fatto che, per mere vicende editoriali posteriori ad Aristotele, i *Soph. el.* sono posti a conclusione del gruppo di opere che costituiscono l'*Organon*. Il riferimento alla διδασκαλία fatto sopra (per questo termine, nella sua strutturale connessione con il concetto di μάθησις, cfr., oltre al cenno in chiave critica di 184a2, anche, secondo un'impostazione positiva, *An. post.* I, 1, 71a1-2) serve a intendere la critica che Aristotele formula nei confronti di Gorgia (183b37), chiamato in causa qui come retore (cfr. la documentazione completa al suo riguardo in Diels-Kranz, 82) per criticarne non tanto la dottrina quanto il metodo didattico, la cui inefficacia — secondo Aristotele la stessa presente nell'insegnamento degli eristi ai quali è paragonato — viene ricondotta alla mancanza di equivalenza fra l'insegnamento della materia e la sua sostanza costitutiva, carenza, questa, che, nel caso degli eristi ai quali allude qui Aristotele, qualifica i loro allievi, privati dell'apprendimento di un autentico metodo, come le prime vittime, non coscienti, anche se in modo diverso rispetto alle altre, degli inganni sui quali i loro maestri fondano la loro fama. E' tale equivalenza invece, consapevolmente perseguita, che consente ad Aristotele di rivendicare la sua originalità tanto nella trattazione quanto nel metodo didattico, ed essa infatti, come perfetta identità tra la forma del sapere e la forma del suo insegnamento, è ciò che, a voler ben guardare, vediamo rilucere, mirabilmente, nelle opere dell'*Organon*.

8) **184b3-8.** Si notino θεασαμένοις ὑμῖν (184b3) e πάντων ὑμῶν τῶν ἠκροαμένων (184b6): è scuola, dunque, questa di Aristotele, scuola del pensiero e della parola, scuola nella quale la razionalità, attraverso la parola, scritta e detta, comunica alle menti il senso dell'universale che le costituisce. A proposito della *excusatio* conclusiva cfr. Agostino Nifo: *ideo oportet omnes nos (quod fieri potest) gratias habere ei, & ita habemus, agimus & referimus Aristoteli gratias, & si non quot volumus, saltem quot possumus.*

BIBLIOGRAFIA

1- Edizioni e traduzioni degli *Elenchi Sofistici*

Aristoteles Latinus VI 1-3: De sophisticis elenchis: translatio Boethii, fragmenta translationis Iacobi et recensio Guillelmi de

Moerbeke, edidit B. G. Dod, Desclée de Brouwer-Brill, Bruxelles-Leiden 1975

Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, vol. 1, Berolini apud W. de Gruyter et socios 1960-61 (1^a ed. 1831)

Réfutations des sophistes, in *Logique d'Aristote, traduite en français pour la première fois et accompagnée de notes perpétuelles par Barthélemy Saint-Hilaire*, 4 voll., Ladrance, Paris 1839-1844

Aristotelis Organon graece. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz, 2 voll., Hahn, Lipsiae 1844-46

Aristotle, *The Sophistical Elenchi*, in *The Organon, or Logical Treaties of Aristotle, with the Introduction of Porphyry, literally translated, with notes, syllogistic examples, analysis and introduction by O. F. Owen*, vol. II, Henry G. Bohn, London 1853

Aristotle on Fallacies or the Sophistical Elenchi, with a translation and notes by E. Poste, McMillian and Co., London 1866

Aristotele, *Libro primo delle "Confutazioni sofistiche" tradotto da R. Bonghi, con proemio e note*, F. Ili Bocca, Torino-Roma-Firenze 1883

Aristoteles, *Über die sophistischen Widerlegungen*, in *Organon des Aristoteles, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann*, Verlag der Dürschen Buchhandlung, Leipzig 1883

Aristoteles, *Sophistisches Widerlegungen (Organon VI), ... übersetzt mit einer Einleitung und erklärenden Ammerkungen versehen von E. Rolfes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1922

Aristotelis Topica cum libro de Sophisticis elenchis, e schedis J. Strache edidit M. Wallies, Teubner, Lipsiae 1923

Aristotele, *Elenchi sofistici*, a cura di E. Nobile, Laterza, Bari 1923

Aristotle, *De Sophisticis Elenchis*, transl. by W. A. Pickard-Cambridge, in *The Works of Aristotle, transl. into English under the editorship of W. D. Ross*, Clarendon Press, vol. I, Oxford 1928, ora in J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, vol. I, Princeton University Press, Princeton 1984

Aristote, *Organon VI, Les réfutations sophistiques, nouvelle traduction et notes par J. Tricot*, Vrin, Paris 1950

Aristoteles, *Topik. Buch IX, Schein-Widerlegungen, übertragen etc. von Dr. p. Gohlke*, Schöning, Paderborn 1952

Aristotle, *On Sophistical Refutations, On Coming to Be and on Passing away*, by E. S. Forster, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts – William Heinemann Ltd, London 1955 (repr. 1965, 1978)

Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, in Id., *Organon*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1955 (Laterza, Roma-Bari 1970, vol. 2°; Adelphi, Milano 2003)

Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross*, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1974 (1^a ed. 1958).

Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon), I, Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, Introducciones, traducciones y notas de N. C. Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid 1982 (rist. 1988)

Aristotele, *Le confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1995

Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par Louis André Dorion, Librairie philosophique J. Vrin – Presses de l'Université Laval, Paris 1995

Aristoteles, *Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997

Aristotele, *Le confutazioni sofistiche. Organon VI*, a cura di P. Fait, Laterza, Roma-Bari 2007

2 - Commenti antichi agli *Elenchi Sofistici*

Anonymi in Aristotelis Sophisticos Elenchos paraphrasis, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit M. Hayduck, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1884

Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit M. Wallies, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898

De sophismatis seu captionibus penes dictionem, in *Claudii Galenii Opera Omnia*, editionem curavit G. C. Kühn, Lipsiae 1821-1833

Galenii libellus de captionibus quae per dictionem fiunt, tradidit G. Gabler, Rostock 1903

Beati Alberti Magni, *In libros elenchorum*, in *Opera*, Lugduni 1651

Sancti Thomae Aquinatis *De fallaciis*, in *Opera omnia*, Roma 1882

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902

Ioannis Dunis Scoti Doctoris Subtilis ordinis minorum, *In libros elenchorum quaestiones*, in *Opera omnia*, Durand, Lugduni 1639, vol. I, pp. 224-272

Expositio domini Egidii Romani supra libros elenchorum Aristotelis, Venetiis 1499

Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Expositio super libros Elenchorum, edidit Franciscus Del Punta, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y. 1979

Expositiones Magni Augustini Niphi ... in Libros de Sophisticis Elenchis Aristotelis. Cum textu recognito et ab ipso auctore interpretato..., Venetiis apud Hieronimum Scotum, 1551

Iulii Pacii a Beriga *In librum singularem Aristotelis de Sophisticis elenchis commentarius analyticus*, in eiusd. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius analyticus*, Francofurti 1597 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1966)

Aristotelis Opera omnia, quae extant ... illustrata a Silvestro Mauro, Tomus I, Lethielleux, Parisiis 1885 (1^a ed. 1643), pp. 566-637

Ebbesen S., *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistic Elenchi. A Study of post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, III voll., Brill, Leiden 1981

3 - Edizioni e commenti di altri testi di Aristotele e di altri autori antichi

Aristotele, *Organon*, a cura di M. Zanatta, 2 voll., UTET, Torino 1996

Aristotele, *Le categorie*, introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989

Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par R. Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris 2002

Aristotele, *De interpretatone*, a cura di E. Riondato, Editrice Antenore, Padova 1957

Aristotele, *Della interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992

Aristotele, *De interpretatione*, a cura di A. Zadro., Loffredo, Napoli 1999

Aristotele, *Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969

Philoponus I., *in Analytica Posteriora*, ed. M. Wallies, Reimer, Berolini 1909 (C.A.G. XIII, 3)

Aristotele, *Analitici secondi, Organon IV*, a cura di M. Mignucci, *Introduzione* di J. Barnes, Laterza, Roma-Bari 2007

Aristotele, *I Topici*, a cura di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974

Aristotle, *Topics, books I and VIII with excerpts from related texts*, translated with a commentary by Robin Smith, Clarendon Press, Oxford 1997

Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria, ed. H. Diels, Reimer, Berolini 1882 - 1895 (C.A.G. IX-X)

Themistius, *in Physica*, ed H. Schenkl, Reimer, Berolini 1900 (C.A.G. V, 2)

Aristotle's *Physics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1998 (1st ed. 1936)

Aristotle's *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1997 (1st ed. 1924)

Aristotele, *La Metafisica*, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, 2 voll., Loffredo, Napoli 1968

Aristotle, "*Metaphysics*", books Γ , Δ and E , transl. with notes by C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1998 (edd. prec. 1971, 1993)

Cassin B. et Narcy M., *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Vrin, Paris 1989

Aristote, *Métaphysique Gamma. Édition, traduction, Études*, Introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne. Onze études réunies par A. Stevens, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve 2008

Lodovico Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*, a cura di W. Romani, Laterza, Bari, 1979

Bernardo Segni, *Rettorica et Poetica d'Aristotele tradotte di greco in lingua volgare fiorentina*, Firenze, 1549

Margoliouth D. S., *The Poetics of Aristotle, translated from Greek into English and from Arabic into Latin, with a revised text, introduction, commentary, glossary and onomasticon*, London 1911

Aristotele, *Poetica*, introduzione traduzione commento di M. Valgimigli, seconda edizione riveduta, Laterza, Bari 1934

Aristotele, *Poetica*, introduzione, testo e commento di A. Rostagni, Chiantore, Torino 1945² (1^a ed. 1927)

Aristotele, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1974

Aristotele, *Poetica*, introduzione, traduzione e note di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1987

Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Pesce, Rusconi, Milano 1995

Aristotele, *Retorica e poetica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 2004

Aristotele, *Poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi, Torino 2008

Platone, *Eutidemo*, traduzione e cura di F. Decleva Caizzi, Bruno Mondadori, Milano 1996

Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2007

Platone, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008

Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004

Bonazzi M. (a cura di), *I sofisti*, Rizzoli, Milano 2007

Teofrasto, *Caratteri*, a cura di G. Pasquali, Sansoni, Firenze 1919

F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft VIII*, Benno Schwabe and Co. Verlag, Basel 1955

Socratis et socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni, Bibliopolis, 4 voll., Napoli 1990

Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini 1891 (CAG, 1).

Alessandro di Afrodisia, Commentario alla Metafisica di Aristotele, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007

Bibbia ebraica interlineare -1- Genesi, ebraico, greco, latino, italiano, a cura di Piergiorgio Beretta, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2006

4 - Saggi e strumenti

Abbagnano N., *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 1971 (1^a ed. 1960)

Algarotti F., *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana*, a cura di Ettore Bonora, Einaudi, Torino, 1977

Anton J. P., *The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the Categories and his Platonic Antecedents*, "Journal of the History of Philosophy", VI, 4 (1968), pp. 315-326;

Arpe C., *Das Argument τρίτος άνθρωπος*, "Hermes", LXXVII (1941), pp. 171-207

Ast F., *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, 3 voll., Leipzig 1835-1838 (rist. anast., 2 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956)

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1966² (1^a ed. 1962)

Baeumker C., *Über den Sophisten Polixenos*, "Rheinische Museum", XXXVII (1879), pp. 64-83

Barnes J., *Homonimy in Aristotle and Speusippus*, "Classical Quarterly", XXI, 1 (1971), pp. 65-80

Id., *Grammar on Aristotle's Terms*, in M. Frede, G. Striker edd., *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 175-202

Id., *Osservazioni sull'uso delle lettere nella sillogistica di Aristotele*, in "Elenchos", XXVII, 2 (2006), pp. 277-304.

Bastit M., Follon J. ed., *Logique et Métaphysique dans l'Organon d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve 2001

Battegazzore A. – Untersteiner M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, *Antifonte, Crizia*, La Nuova Italia, Firenze 1962

Belardi W., *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Kappa, Roma 1975

Benjamin W., *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi, con un saggio introduttivo di F. Desideri, Einaudi, Torino 1995 (1^a ed. 1962)

É. Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue*, "Les études philosophiques", III, 4 (1958), pp. 419-429 (rist. in *Problèmes de linguistique générale* I, Gallimard, Paris 1966, pp. 63-74; trad. it. in *Problemi di linguistica generale*, a cura di M.V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 79-91)

Berti E., *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, in *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 82-83 (già "Accademia dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche", serie VIII, vol. XXI, fasc. 7-12, Luglio-Dicembre 1966, pp. 224-252)

Id., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977 (2^a ed. Bompiani, Milano 2004, con saggi integrativi)

Id., *L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele*, in "Giornale di metafisica", n. s. 17 (1995), pp. 169-90

Id., *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997² (1^a ed. Cedam, Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XXXVIII, Padova 1962)

Id., *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Bari 1997

Id., *Philosophie, dialectique et sophistique dans Metaphisique Γ 2*, "Revue Internationale de Philosophie" 51 (1997), pp. 379-396

Id., *Significato, denotazione ed essenza in Aristotele*, in *Nuovi studi aristotelici, I. Epistemologia, logica, dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 215-225 (già in P. Impara ed., *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, La Sapienza, Roma 1988, pp. 77-89)

Id., *Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele*, in *Dialettica y Ontología. Coloquio Internacional sobre Aristóteles*, "Seminarios de Filosofia" 14-15 (2001-2002), pp. 111-128

Bianchi L., *"Interpretare Aristotele con Aristotele": percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, "Storia della filosofia", 1 (1996), pp. 5-27

J. Bogen and J. E. McGuire edd., *How Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985

Bonitz H., *Index aristotelicus*, Berolini apud W. De Gruyter et socios, 1961 (rist. anast. della 1^a ed. G. Reimer, Berolini 1870)

Id., *Sulle Categorie di Aristotele*, a cura di G. Reale, trad. it. a cura di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995

Brandt R., *La lettura del testo filosofico*, trad.it. di P. Giordanetti, Laterza, Roma-Bari, 1998

Bruni Leonardo Aretino, *De interpretatione recta*, in Id., *Humanistisch-Philosophische Schriften*, hgg. und erläutert von H. Baron, pp. 81-96, Teubner, Leipzig-Berlin 1928

Burnyeat M. F., *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, in A. Okseberg Rorty ed., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley 1996, pp. 88-115

Cambiano G., *La scuola megarica nelle interpretazioni moderne*, "Rivista di Filosofia", LXII (1971), pp. 227-253

Id., *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, in Id. (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 25-53

Casertano G., *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli 1996

Cauquelin A., *Aristote. Le language*, P.U.F., Paris 1990

Cavini W., *Principia contradictionis. Sui principi aristotelici della contraddizione (§§1-3)*, "Antiquorum Philosophia", 1 (2007), pp. 123-169.

Chantraine P., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1999, s.v. ἐλέγχω.

Charles D., *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 373-378,

Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Russell & Russell Inc., New York 1962² (1^a ed. The Johns Hopkins Press, Baltimore 1944)

Code A., *On the Origins of some Aristotelian Theses about Predication*, in J. Bogen and J. E. McGuire edd., *How Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985, pp. 101-131

Cordero N. L., *Aristotele critico spietato ma erede furtivo del Sofista di Platone*, in M. Migliori ed., *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 205-219

Cortellazzo M. – Zolli P., *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, 5 voll., Bologna 1979

Coseriu E., "τὸ ἐν σημαίνειν". *Significato e designazione in Aristotele*, "Agorà", IX, 24-25 (1981), pp. 5-13, già pubblicato in "Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung", 32-4 (1979), pp. 432-437

Id., *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2003

Dancy R. M., *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston 1975

De Angelis A., *Materialità e funzionalità del segno linguistico nel proemio del περί ἑρμηνείας*, "Linguistica e letteratura", XXVII, 1-2 (2002), pp. 9-37

Denniston J. D., *The Greek Particles*, Clarendon Press, Oxford 1950 (1^a ed. 1934)

De Pater W. A., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. La méthodologie de la définition*, Ed. St. Paul, Fribourg (Suisse) 1965

De Rijk L.M. (ed.), *Aristotle. Semantics and Ontology*, vol. I by L. M. De Rijk, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002

Diano C., *Forma ed evento*, Marsilio, Venezia 1993 (1^a ed. Neri Pozza, Vicenza 1952)

Di Cesare D., *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980

Diels H. - Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, 3 voll., Weidmann, Berlin 1951-1952⁶

Di Lascio E. V., *Third Man. The Logic of the Sophism at Arist. SE 22, 178b36-179a10*, "Topoi", 23 (2004), pp. 33-59

Döring K., *Über den Sophisten Polyxenos*, "Hermes", C (1972), pp. 29-42

Dorion L. A., *Dialectique et éristique dans les Réfutations sophistiques, chapitres 12 et 15*, "Revue de philosophie ancienne", VIII (1990), pp. 41-74.

Id., *Le titre des Réfutations sophistiques d'Aristote*, "Cahiers des études anciennes", XXIX (1995), pp. 33-41

Eco U., *Il problema della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari-Roma 1993

Id., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 91-94

Edlow R.B., *Galen on Language and Ambiguity. An English Translation of Galen's "De Captionibus (On Fallacies)" with Introductuin, Text, and Commentary*, E.J. Brill, Leiden 1977

Esposti Ongaro M., *Dialettica e grammatica nella dottrina delle categorie di Aristotele*, "Elenchos", XXVI (2005), 1, pp. 33-63

Evans J. D. G., *The Codification of False Refutations in Aristotle's De sophisticis elenchis*, "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 201 (1975), pp. 42-52

Id., *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1977

Fait P., *Il linguaggio e l'abaco (Aristotele, "Soph. el." I, 165a6-17)*, in AA. VV., *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di S. Funghi, Leo Olschki ed., Firenze 1996, pp. 181-190

Id., *Endoxa e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele*, "Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici", XV (1998), pp. 23-35

Ferrarin A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge U.K. 2001

Fine G., *The one over many*, "The Philosophical Review", LXXXIX, 2 (1980), pp. 197-240

Id., *Owen, Aristotle and the Third Man*, "Phronesis", XXVII (1982), pp. 13-33

Id., *Aristotle and the more accurate arguments*, in M. Schofield and M. Craven Nussbaum edd., *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge 1983 (rist. della 1^a ed. 1982), pp.

Id., *Separation*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", II (1984), pp. 31-87

Id., *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1995² (1^a ed. 1993)

Flobert P., *La théorie du solécisme dans l'antiquité: de la logique a la syntaxe*, "Revue de Philologie", LX (1986) pp. 173-181

Folena G., *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991

von Fritz K., in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, Supplementband V, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1931, s.v. *Megariker*

F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1998

Id., *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001

Id. - W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea*, Akademia Verlag, Sankt Agustin 2005

Galilei G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino, 1975²

Garin E., *Le ttraduzioni umanistiche di Aristotele nel sec. XV*, "Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina La Colombaria", XVI (1947-'50), pp. 45-61

Geach P.T., *The Third Man again*, "Philosophical Review", LXV (1956), pp. 72-82 (riedito in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics* cit., pp. 265-277)

Genuensis A., *Elementorum artis logico-criticae libri V*, editio novissima..., Venetiis 1762

Gillespie C.M., *On the Megarians*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", XXIV (1911), pp. 218-241

Gobbo E., *La riconduzione aristotelica delle confutazioni apparenti all'ignoranza della confutazione* (Sophistici elenchi, 6), "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Ser. 4a 2 (1) (1997), pp. 233-272

Ead., *La concezione diretta dell'ἔλεγχος negli Analitici primi e nelle Confutazioni sofistiche*, "Elenchos", XVIII, 2 (1997), pp. 311-357

Grote G., *Plato and the other Companions of Socrates*, London 1865

Id., *Aristotle*, Murray, London 1880 (rist. anast. Arno Press, New York 1973)

Gusmani R., ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ e ΣΕΜΑΝΤΙΚΟΣ in Aristotele, "Archivio glottologico italiano", LXXVII (1992), pp. 17-37.

Hamblin C. L., *Fallacies*, Methuen and Co. LTD, London 1970

Hambruch E., *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums zu Berlin, Weidmann, Berlin 1904

Hecquet-Devienne M., *La pensée et le mot dans les "Réfutations sophistiques"*, "Revue philosophique", 2 (1993), pp. 179-196

Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, hrsg von K.L. Michelet, Duncker & Humboldt, Berlin 1833 in G.W.F. Hegel, *Aristotele*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999

Hintikka J., *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, in *Time and Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. 1-26 (già "Inquiry", 2 (1959), pp. 137-151)

Huby P. M., *The Date of Aristotle's Topics and its Treatment of the Theory of Ideas*, "The Classical Quarterly", XII n. s. (1962), pp. 72-80

Humbert J., *Syntaxe grecque*, Éditions Klincksieck, Paris 1986³

Irwin T. H., *Homonimy in Aristotle*, "Review of Metaphysics", 34 (1981), pp. 523-544

Id., *Aristotle's concept of signification*, in M. Schofield and M. Craven Nussbaum ed., *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 241-266

Id. *I principi primi di Aristotele*, trad. it. di A. Giordani, Vita e Pensiero, Milano 1996

Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923 (trad. it. a cura di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935)

Jervolino D., *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008

Joseph H. W. B., *An Introduction to logic*, Clarendon Press, Oxford 1970 (rist. della 2^a ed. 1916, 1^a ed. 1906)

Kerferd G. B., *I sofisti*, trad. it. di C. Musolesi, Il Mulino, Bologna 1988

Kneale W., Kneale M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962

Kretzmann N., *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in J. Corcoran ed., *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1974, pp. 3-21

Larkin M.T., *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton, The Hague-Paris, 1971

Laspia P., *Che cosa significa parlare a vuoto? Aristotele, il linguaggio e la logica arcaica*, "Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei saperi dell'Università di Palermo", 1 (2004), pp. 105-113

Lear J., *Aristotle and logical theory*, Clarendon Press, Oxford 1980

Leszl W., *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Antenore, Padova 1970

Id., *Different Kind of Equivocation in Aristotle*, "Journal of the History of Philosophy", 9 (1971), pp. 368-372

Id., *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1975,

Id., *Aristotle's Logical Works and His Coception of Logic*, "Topoi", 23 (2004), pp. 71-100

A. Levi, *Il problema dell'errore nella filosofia greca prima di Platone*, "Revue d'Histoire de la Philosophie", IV, 2 (1930), pp. 1-14

Id., *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VI, vol. VIII, fasc. 5-6, 1932, pp. 463-499

Lewis F.A., *Plato's Third Man Argument and the "platonism" of Aristotle*, in J. Bogen and J. E. McGuire edd., *How Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985, pp. 133-174

Liddell H. G. - Scott R., *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, new (ninth) edition completed 1940, with a Supplement 1968, Clarendon Press, Oxford 1989

Lo Piparo F., *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003

Lutero M., *Lettera del tradurre*, trad. it. a cura di Emilio Bonfatti, Marsilio, Venezia 1998

Mabbott J. D., *Aristotle and the ΧΩΡΙΣΜΟΣ of Plato*, "Classical Quarterly", XX (1926), pp. 72-79

Mariani M., *Il "terzo uomo" nelle "Confutazioni sofistiche"*, in *Atti del Congresso Logica e filosofia della scienza: problemi e prospettive. Lucca, 7-10 gennaio 1993*, Edizioni ETS, Pisa 1994, pp. 3-13

Id., *Aristotele e il terzo uomo*, in F. Fronterotta, W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 191-209

McKeon, R. *Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language*, "Classical Philology", XLI, 4 (1946), pp. 193-206 e XLII, 1 (1947), pp. 21-50

Migliori M., *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990

Mignucci M., *La teoria aristotelica della scienza*, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1965

Id., *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi I*, Editrice Antenore, Padova 1975

Id., *Platone e i relativi*, "Elenchos", IX (1988), pp. 259-294

Id., *Plato's "Third Man" Arguments in the Parmenides*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", LXXII (1990), pp. 143-181

Id., *Aristotele e gli argomenti sofistici*, in Natali C. (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, Jouvence, Roma 1992, pp. 41-57

Id., *L'interpretazione hegeliana della logica di Aristotele*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele. Atti del Convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994)*, Edizioni AV, Cagliari 1997, pp. 29-49

Id., *Logica*, in AA. VV., *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 47-49

Modrak D. K. W., *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2001

Moline J. *Aristotle, Eubulides and the Sorites*, "Mind", LXXVIII (1969), pp. 393-407

Momigliano A., *Prodicus di Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*, "Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino", 65 (1930), pp. 95-107

Mondolfo R., *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Firenze 1934

Montanari E., *La sezione linguistica del "Perì hermeneias" di Aristotele, vol. II, il commento*, Università degli Studi di Firenze-Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", Firenze 1988,

Montoneri L., *I Megarici. Studio critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Università di Catania, Catania 1984

Morpurgo Tagliabue G., *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967

Morrison D., *Separation in Aristotle's Metaphysics*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", III (1985), pp.125-157

Id., Χωριστός in Aristotle, "Harvard Studies in Classical Philology", LXXXIX (1985), pp. 89-105

Movia G., *Apparenza, essere, verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991

Nergaard S. (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993

Nozick R., *Puzzle socratici*, trad.it. a cura di D. Zoletto, Raffaello Cortina, Milano 1999

Owen G. E. L., *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring e G. E. L. Owen edd., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1960, pp. 163-190, rist. in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1986, pp. 180-199

Id., *A proof in the Peri Ideon*, in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 293-312, già "Journal of Hellenic Studies", LXXVII (1957), pp. 103-111 e ora in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, ed. M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1986, pp. 165-179

Id. (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 1968

Id., *The Platonism in Aristotle*, in J. Barnes, J. Schofield, R. Sorabji edd., *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1975, pp. 14-34 (già "Proceedings of the British Academy", L (1965), pp. 125-150, rist. in P. F. Strawson ed., *Studies in the Philosophy of*

Thought and Action, London 1968 e in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic* cit., pp. 200-220)

Pépin J., ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ὍΜΟΙΩΜΑΤΑ. *A propos de "De interpretatione 1, 16a3-8 et "Politique"VIII 5, 1340a6-39*, in J. Wiesner ed., *Aristoteles Werk und Wirkung. Band I. Aristoteles und seine Schule*, de Gruyter, Berlin-New York 1985, pp. 22-44

Popper K., *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1969

Prantl B., *Geschichte der Logik im Abendlande*, erster band, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1855

Primavesi O., *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1996

Reale G. (a cura di), *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006

Riondato E., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Antenore, Padova 1961

Rosmini A., *Logica, libri tre*, a cura di V. Sala, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. III, *Ideologia e logica*, Città Nuova Editrice, Roma 1984

Ross D., *Platone e la dottrina delle idee* (trad. it. a cura di G. Giogini, Il Mulino, Bologna 1989), 1^a ed. Oxford Clarendon Press, Oxford 1951

Rossetto C., *La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella Metafisica di Aristotele*, "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti", 136 (1977-1978), pp. 363-389

Ead. *La dimostrazione dialettica*, in Ead., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 147-194

Ead., in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Milano, 2006, s.v. *Dialettica*

Sadun Bordoni G., *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994

V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico. I: dai Topici al De interpretatione*, Felice Le Monnier, Firenze 1968

Id., *Aristotele. Dalla Topica all'Analitica*, "Teoria", 2 (1993), pp. 1-117

Schiaparelli A., *Galeno e le fallacie linguistiche: il De captionibus in dictione*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2002

Sedley D., *Aristote et la signification*, "Philosophie antique", 4 (2004), pp. 5-25

W. Sellars, *Vlastos and the third man*, "Philosophical Review", LXIV (1955), pp. 405-437

Seminara L., *Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo*, "Elenchos", XXV, 2 (2004), pp. 289-320

Ead. *Carattere e funzione degli endoxa in Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 2002

Ead., *Aristotele sul dirsi in molti modi*, in M. Migliori-A. Fermani ed., *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 369-385

Sharma R., *What is Aristotle's "Third man" Argument against the Forms*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 28 (2005), pp. 123-160

Shields Ch., *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999

Slomkowski P., *Aristotle's Topics* by P. Slomkowski, Brill, Leiden 1997

Stanford W. B., *Ambiguity in Greek Literature*, Johnson Reprint Corporation, New York-London 1972 (1^a ed. Blackwell, Oxford 1939)

Stevens A., *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000

Tabarroni A., *Figura dictionis e predicazione nel commento ai Sophistici elenchi di Egidio Romano*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", II, 1, (1991), pp. 183-215

Timpanaro Cardini M., *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1958

Trendelenburg A., *Aristoteles Kategorienlehre*, 1846 (trad. it. a cura di V. Cicero in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con in appendice la prolusione accademica del 1833 *De Aristotelis categoriis*, prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, trad. e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994)

Untersteiner M., *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996 (1^a ed. La Nuova Italia, Firenze 1949)

Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003

Viano C. A., *La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia stampatori, Torino 1986, pp. 85-99

Vico G., *La scienza nuova*, a cura di Paolo Rossi, Rizzoli, Milano, 1977

Vlastos G., *The Third Man Argument in the Parmenides*, "Philosophical Review", LXIII (1954), pp. 319-349 (ora in R. E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, pp. 231-263)

Id., *Addenda to the Third Man Argument: a Reply to professor Sellars*, "Philosophical Review", LXIV (1955), pp. 438-448

Id., *Postscript to the Third Man: a reply to mr. Geach*, "Philosophical Review", LXV (1956), pp. 83-94, ora in R.E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics* cit., pp. 279-291

Id., *The Socratic Elenchus*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", I (1983), pp. 27-58; Id., *Elenchus and Mathematics*, "American Journal of Philology", CIX (1988), pp.362-396

Id., *"Separation" in Plato*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", V (1987), pp. 187-196

Whitaker C. W. A., *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1996

White N. P., *A note on "Ἐκθεσις"*, "Phronesis", XVI (1971), pp. 164-168

Wieland W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962 (1970², 1992³), trad. it. *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993

Zadro A., *Ricerche sul linguaggio e la logica del Sofista*, Antenore, Padova 1961

Zanatta M., *Dialectique et science chez Aristote*, in Bastit M., Follon J. ed., *Logique et métaphysique dans l'Organon d'Aristote* cit., pp. 141-163

Zingano M., "*Semainein hen, semainein kath'henos*" et la preuve de 1006b28-34, in Aristote, *Métaphysique Gamma. Édition, traduction, Études*, Introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne. Onze études réunies par A. Stevens, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve 2008, pp. 403-421

Zucca D., *Essere linguaggio discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Mimesis La Scala e l'album, Milano 2006

Indice dei termini greci

ἀγαθός: 65b34, 35, 37; 68a7, 11; 77b14, 15; 79a39; 80a8, 14,1,17; 80b9, 10, 12, 13,14, 16, 17, 20; 81b9, 10, 11, 12, 15, 16.

Ἄγαμέμνων: 66b7.

ἀγένητος: 67b14; 81a28, 29.

ἀγνοέω: 69b24, 28; 71a38, b5; 72a27; 75a23; 79b3, 4, 8, 10,16; 81a9, 10, 11.

ἀγνοια: 66b24; 68a18; b15; 69a4,15,19,b26; 81a17.

ἀγνώς: 78a26.

ἀγνωστος: 71a38.

ἄγω: 65b20; 72b11, 18, 19, 26; 14, 22, 27, 29; - κτέος: 73a3.

ἄγων: 71b22.

ἀγωνίζομα: 65b13; 72b35.

ἀγωνιστικός: 65b11; 74a12; 74a28; 75a2; 76a22.

ἄδηλος: 74a32; 75b3; 75b6, 8, 28; 76b17, 22; 83a7, 8.

ἀδιάφορος: 79a38.

ἀδικέω: 73a22; 74a22; 80b27.

ἀδικία: 71b22.

ἀδικομαχία: 71b23.

ἀδικος: 71b22; 80b22, 27, 28, 34, 38, 39; - ως: 80b22, 23, 29, 30.

ἀδιόριστος: 79a27.

ἀδολεσχέω: 65b15; 73a32.

ἀδοξος: 72b10, 18, 22, 34; 73a19, 26, 27; 74b17; 76a31; 83a15.

ἀδυνατέω: 75a28.

ἀδύνατος: 67b23, 26, 30, 32; 68a16; 70a2; 71a31; 72a7; 80a27; 81a6, 32, b24.

ἀεί: 72b34; 79a11; 83a1.

ἀείδω: 80a21.

ἀέτος: 66a16.

ἀθάνατος: 76b16.

ἸΑθηναῖος: 76b1, 2.

Αἰθίοψ: 67a11.

αἰρετός: 80b29.

αἰρετώτερος: 73a22; 80b22, 23, 29.

αἰσθάνομαι: 78a12, 15.

αἰσθησις: 64b23; 67b4.

αἰσχροῦς: 73a1.

αἰτέω: 67a37; 76a27, 29; 81a15.

αἰτησις: 68b26.

αἰτία: 65a4, 18; 69b17; 74b34; 83b6.

αἰτιον: 66b26; 67b21, 37; 68b23; 71a6.

ἀκολουθέω: 67a15; 81a26.

ἀκολούθησις: 67b2; 81a23, 30.

ἀκούω: 65a17; 69b31; 74a36; 78a20, 23; 82b8.

ἀκροάομαι: 84b6.

ἀλήθεια: 73a30.

ἀληθεύω: 79a37; 80b3,4.

ἀληθής: 68a31,b33; 69a32; 70a23, 25; 71a11, b10,14; 73a15; 75a16, 33, b6; 76a6, 9, 11, 22, b12, 19, 20, 22, 37; 77a2, 4, b20, 21; 78b26,27; 79b15, 24, 36; 80b6, 7; 81a17; 82a28; - w": 64b22; 75a32; 82a10, 13.

ἀληθινός: 68a12; 69b40; 75b2.

ἀλλήλων: 68b32; 78a14; 84a1.

ἄλλος: 64a24; 65a17, 36, b10, 28; 66a21, b14, 19; 68b4; 69a10, 21, 28, 38, 39; 70a15, 30, b14, 35; 72a2; 73b21, 34; 74b31; 75a23, 39, b1; 76b2; 77b21; 78a22, b1, 19; 79a25, b5, 6; 81b13, 14, 19, 39; 82b21, 28; 83a10, b13, 27; 84b5. - w": 67a22; 69a5; 71a33; 77b27.

ἄλλοτριος: 80b31.

ἄμα: 67a34; 69b35; 74a18, 25; 78a9, 10, 16, 17, b26; 80a18, 35, 36, b3.

ἄμαρτάνω: 72b14; 79b22, 34, 37; 81b5.

ἄμάρτημα: 75b31.

ἄμαρτία: 81b5.

ἄμεινον: 75a7.

ἄμελέτητος: 75a7.

ἄμουσος: 75b20, 21, 22.

ἄμφιβολία: 65b26; 66a6, 15, 22; 75b29, 33, 40; 77a9; 79a20.

ἄμφίβολος: 75a37, 41, b7; 77a14, 38.

ἄμφιδοξέω: 76b15, 20, 23.

ἄμφοτεροι: 76a1; 81b7; - w": 73a14, 19; 76a8.

ἄμφω: 66a20; 67a9, 18; 68a16, b39; 71a7, 9; 72a17; 76a8; 78b35; 81b1, 20; 82b18.

ἀναγκάζομαι: 65b16; 76a25.

ἀναγκαῖος: 65a12, 23, b5; 67b8, 24, 25; 73a4; 75b17; 76a30; 79a30, 31; 83a2.

ἀνάγκη: 65a2, 28; 66b31; 67a25, b2, 3, 17, 19; 68a22, 39; 72a27; 73a25; 74b5, 15; 75b11, 13; 76a32, 38, b8, 9; 77a19; 78a33; 79a36; 80a38, b36; 82a29.

ἀνάγω: 68a18 (- κτέος).

ἀναίρεσις: 83a10, 11.

ἀναιρέω: 67b24; 76a12, b36, 39; 77a1, 5; 78b14; 82b34, 38; 83a2; - etevo": 76a28; 83a6,7.

ἀναισχυντέω: 74a23.

ἀναίτιος: 67b22; 68b22, 25; 69b13.

ἀνακρίνω: 72a32.

Ἐναλυτικά: 65b9.

ἀναλύω: 68a19; 75a28.

ἀναμιμνήσκω: 83a35.

ἀνανεύω: 74a30.

ἀνάπαλιν: 81a30.

ἀνδριάς: 79a34.

ἀνεξέλεγκτος: 76b24.

ἀνεπιστήμων: 68b7.

ἀνευ: 66b1; 70a21; 77a18; 81a19.

ἀνήρ: 66a37; 82b16.

ἄνθρωπος: 66b33, 34, 36; 67a3; 68a5, 6; 69a9, 10; 71b26; 74a8, b7; 76b3, 4; 78b17, 36, 37; 79a3, 5, 7; 80a11, 18; 81a24.

ἀνίημι: 69a28.

ἀνισος: 81b17.

ἀνίστημι: 65b39; 66a1.

ἀνόμοιος: 82a27.

ἀντί: 65a7; 70a4,6; 73a37, b34.

ἀντίθεσις: 81a26.

ἀντικείμεαι: 67a17; 78b18; 79a12, 16, 21; 80a26; 81a27.

ἀντιλογία: 71b23.

ἀντιστρέφω: 67b1.

ἀντίφασις: 65a3, b4; 67a23; 68a36, 37; 69a20, b28, 37; 70a6, 25, b1,2; 71a5, 6, 8; 74b36; 75a36; 77a17, 18; 80a25, 31; 81a3; 82b39.

Ἐντιφῶν: 72a7.

ἀξιός: 83a16.

ἀξιόω: 66b29; 68b32, 38; 69a11, b8; 71a28, 30, 38, b3; 72b17; 74b13; 76a4, 6, 17, 30; 81a25, 28.

ἀξίωμα: 79b14.

ἀόριστος: 70b7.

ἀπάγω: 81b25.

ἀπαιτέω: 72b20; 74b33.

ἀπαντάω: 73a13; 75a17, 21, b37; 76a37; 78a5; 81a2; 82b5.

ἀπάντησις: 76a23.

ἀπας: 67b14, 18; 68a19, b14; 70a21, 36; 72a14, 34, 39, b8; 73b32; 74b2; 75b35; 78b36, 38; 79a27, 31, 36, 38, b34; 81b20; 82a9, b39; 83a4, 33, b18, 28.

ἀπατάω: 69a40.

ἀπάτη: 67b4; 69a22, 37, b2, 11, 15; 74a29.

ἀπατητικός: 71b10, 21.

ἀπειθέω: 74b3; 80a36, b1.

ἀπειρία: 64b26; 75a16.

ἀπειρος: 64b27; 65a12, 16; 67b13, 16; 70a22, 31; 81a29.

ἀπείρωσ: 75a13.

ἀπέχω: 64b27.

ἀπλοῦς: 81b2.

ἀπλῶς: 66a18, b22, 23, 37, 38; 67a2, 4, 7, 15, 18, b34; 68b11, 13, 14; 69a9, 11, b10; 70a12, 16, 18; 75b25, 31; 76a4, 5, 11, 39, b7; 77a30; 78b20; 80a14, 24, 27, 29, 38, b4, 5, 13, 30, 34, 39; 81b2, 5; 83a32.

ἀπό: 64a22; 65a22; 69b8, 9; 71b28; 72a8; 84a3.

ἀποβάλλω: 78a30, 32, 33, 35; 80b15, 17, 21.

ἀποδείκνυμι: 70a24.

ἀποδεικτικός: 65b9.

ἀπόδειξις: 67b9; 68b3; 70a23, 26; 71b29.

ἀποδίδωμι: 67a16, b39; 73b3; 74b34; 75b25; 80b4.

ἀποθνήσκω: 80b23.

ἀποκρίνομαι: 65b2, 5, 21; 68a4; 69b32; 70b22, 29, 39; 73a17; 74b13, 23, 29; 75a17, b9, 13, 17; 76a5, 12, 16, 23, 39; 77a21, b10; 81b2; 82a22; 83a24, b8.

ἀπόκρισις: 68a1, 2; 69a16; 73a20; 75a2; 76a4, 12, 14; 81a37; 83a32, b1.

ἀποκρύπτω: 73a4.

ἀποκτείνω: 82b19.

ἀπολείπω: 67a28.

Ἄπολλωνίδης: 82b20.

ἀπορέω: 75a30; 82b32; 83a2, 5.

ἀπορία: 82b33.

ἀποστοματίζω: 65b32.

ἀπόφανσις: 76b19.

ἀπόφασις: 68b12, 13; 72a38; 74a31; 77b38; 78a2; 80a27; 81b30.

ἀπόφήμι: 71b3; 72b19; 74b37; 75b4, 18, 23; 77a31; 78a26; 79a17; 81a39, b21, 23.

ἄπτομαι: 71b24.

ἀργυροῦς: 64b24.

ἄργυρος: 64b22.

αἶρομαι: 66b8.

ἀριθμός: 65a12, 35, b14, 25; 73b8, 9; 79b35.

ἀρμόζω: 72a7; 77b32.

ἀρρην: 66b11, 12; 73b20, 27, 28, 31, 40; 74a2, 3; 82a15, 18.

ἀρτιος: 66a34.

ἀρχαῖος: 73a9.

ἀρχή: 65b1; 66b25; 67a26, 36, 37, b15, 16, 18; 68a19, b2, 22, 25, 26, 36, 38, 39; 69b13; 70a9, 28, 34; 71b38; 72a5, 15, 19, b4, 21; 74b13; 76a28, 29; 77a20; 78a34; 81a5, 15, 19, 28, 37; 83a34, b22, 28; 84b4.

ἀρχομαι: 64a22.

ἀσαφής: 76b6.

ἀσκός: 74a3.

ἀσπίς: 82a29, 30, 31.

ἀστράγαλος: 78a31(2), 37; 79a22.

ἀσυλλόγιστος: 67b34, 35; 68a21; 77a3.

ἀσύμμετρος: 70a26; 76b20.

ἀτεχνος: 84a1.

ἀτέχνως: 72a34.

ἀτοπος: 66b4; 70b14; 71a1, 29; 75b26; 82a5.

ἀτόπως: 70b36.

ἄττα: 74a30.

αὐξησις: 83b22.

αὐξω: 83b31; 84b5.

ἀφαιρέω: 80a19; 81a32.

ἀφανής: 73a5.

ἀφανίζω: 75b2.

ἀφίσταμαι: 74b28.

ἄφρων: 80b9.

Ἄχιλλεύς: 66a38.

ἄψευδέω: 65a25.

ἄψυχος: 64b21; 79a17, 18, 19.

βαδίζω: 66a24, 26; 78b31, 32, 33; 79a24.

βαρβαρίζω: 65b21.

βαρύς: 79a14, 15.

βαρύτερος: 78a3.

βασιλεύς: 73a26.

βέλτιων: 74b7; 80b11, 12.

βλάπτω: 73a22.

βλέπω: 78a27.

βοηθέω: 84a7.

βορέας: 82b19.

βούλησις: 72b36; 73a2.

βούλομαι: 65a28; 66a6; 67b9; 72b23, 34, 37, 38; 73a1, 33; 74a22, 31, 33; 77a2; 80b15, 19; 82a9.

βοῦς: 82b18.

βραδύς: 78b30.

βραδύτερος: 75a24.

βραχύς: 83a35.

Βρύσων: 71b16; 72a4.

γεινίασις: 83b2.

γελοῖος: 82b15.

γένεσις: 67b28, 29, 34.

γένος: 65a29, 32, 38, 71a23; 72a12, 14, 37, b3, 4, 29; 73b2; 78a5; 82b30; 84a7.

γεωμέτρης: 71b37; 72a11.

γεωμετρία: 70a28, 32; 72a5, 22.

γεωμετρικός: 70a32, 71b36.

γη: 67b7; 68a2.

γίνομαι: 64a24; 67a16, 36, b4, 7, 15, 16, 17, 18, 22, 26; 68a12, 35, 36, 38, b19, 32, 36, 37, 38, 39, 40; 69a1, 2, 22, 37, b18, 19; 70a10, b5, 9; 72a17; 73b35; 74b16; 75a6, 24, b10, 36, 40; 76a24, 27, 35; 77a17, b2, 20, 22, 36; 78b22; 81a1, 12, 28, b16, 23; 82a16, b9; 83a27.

γινώσκω: 66a7, 8, 9.

γνώμη: 76b18, 19.

γνωρίζω: 79b30.

γνωστός: 71a37.

γονεύς: 74b3.

Γοργίας: 73a8; 83b37.

γράμμα: 66a19, 20, 21, 30.

γραμματικός: 65b32.

γραφή: 66b1.

γράφω: 66a24, b2; 73a8; 77b4, 5, 36; 78b24, 25, 26, 27.

γυμνάζω: 75a13, 24.

γυμνός: 68a13.

δάκνω: 82b33.

δείκνυμι: 65b19; 67b10; 69b24; 71b3; 72a15, 18, b1, 10, 25; 76a36, b40; 78a7; 79b19, 20; 81a23; 83a28.

δεικτικός: 72a12.

δεινός: 65a14.

δείπνον: 72a8.

δέκα: 78a31, 34; 81b29.

δεσπότης: 80a3.

δεύτερος: 65b19; 66b22; 72b11; 75a9; 83a4, 9.

δεῖ: 68a21, 28, 32, 35, b23; 70a20, 27; 71a6, 18; 73a1, 12, 22, 31, b37; 74b1, 2, 28, 34, 38; 75a32, 37; 76a14, 21, b10; 79a31, b11; 80a1, b26; 82a22, 25, b6, 9; 83b16.

δέω: 65b35, 36, 38; 77a23, 24; 81b29; 83a25.

δηλος: 65a23, 33; 68b23; 69b28, 30, 38; 70a23, 34, b26; 71b2; 72a2; 73a16, b22; 75a25; 76a28, b6; 78a2, 4; 81a16; 82b12, 15; 83a10.

δηλώω: 65b30; 66b18; 73b27; 76a2; 79a18; 81b36, 37, 38; 83b8, 12.

δήλωσις: 79b25.

δημόσιος: 65a5.

δητα: 82b19, 20.

διάβροχος: 67b7.

διάγραμμα: 75a27.

διαδοχή: 83b30.

διαίρεσις: 65b26; 66a33; 68a27; 69a25; 71a19; 77a33, 36, b2, 7; 79a13; 83a9, 10, 12.

διαιρέω: 66a25, 35, b14; 68a17, b9, 20; 69a23, 24, 26, 31; 70b34; 71a28, 31; 75a20, 37, b7, 12, 30, 34, 37; 76a39, b36; 77a4, 34, b3, 10, 21; 79a13, b7.

δαισθάνομαι: 75a11.

διάκειμαι: 166b14 (- κείμενον: 66b18).

διακριβέω: 69b15.

διακρίνειν: 69b3.

διαλέγομαι: 65a6, 17, 38; 67a13; 70b25; 71a1, 16, 18, 21, 22, b1; 72a20, b16, 30 (ὁ διαλεγόμενος); 76a13, 17; 81a19; 83a26, 27.

διαλεκτική: 69b25; 70a35; 71b4; 72a1, 18, 30, 35; 83a39.

διαλεκτικός: 65a39, b3, 10; 66b2; 70a39, b8, 10, 11 (φαινόμενος διαλεκτικός); 71b7, 9, 35, 36; 72a10, 12, 36, b6; 74a15.

διαλεκτικῶς: 83b3.

διαλύω: 75a30.

διάμετρος: 70a25; 76b20.

διανοέω: 70b19.

διάνοια: 70b14, 15, 16, 19, 24, 26, 27, 29, 32, 33, 34; 71a13, 16, 18, 21, 23.

διαρθόω: 69a7.

διὰ τί (τό): 68a33; 71b10.

διατριβή: 75a2.

διαφέρειν: 67a5; 68a29 (τὸ διαφέρον), b28; 69a26; 73a34, b31; 74a5, 13, b24, 27, 41; 76a6; 77a6; 79a6; 82a2, 16.

διαφθείρω: 78b15.

διαφιλονεικέω: 65b13.

διαφορά: 70b12.

διαφυγέω: 75b16.

διδασκαλία: 884a2.

διδασκαλικός: 65a39, b1.

διδάσκω: 71a32, b1 (2); 84a6.

δίδωμι: 65a27; 66b7, 8; 67a18; 68a2, 12, b9 (2), 14; 69a16, 17, b26, 34; 70b30; 71a14, 19, 21; 72a17, 20, 24; 73b2; 74a34, 35, 36, b16, 17 (2); 75a15, b30, 31, 37; 76a15, 34, b10, 27, 29; 78a6, 16, 20, 21, 28, 36, 37, 38, b2 (2), 4, 5 (2), 6 (2), 12, 18, 20, 22; 79a8, 21; 80a21; 81a16, 19, 33, b5, 26; 82a3, 22, 23, 26, b1; 83b39; 84a3, 6.

διέρχομαι: 83b14.

δίκαιος: 73a21, 26; 80b21, 23, 25, 26 (2), 27, 31, 32 (2), 33, 34, 35, 36 (2), 37, 39.

δικαιοσύνη: 73a11.

δικαίως: 73a1; 80b22, 29, 30, 31.

διορθόω: 66b4; 75a36, b12, 18; 77a25.

διόρθωσις: 76b34; 79b12.

διορίζω: 65b6; 67a21; 75a15, b28, 31; 76b17; 81a37.

διορισμός: 68a20, 23, b18; 76a37.

διπλάσιον: 73a35 (2), 36 (3), 37 (2), 38, b4, 5 (2), 13; 81a6 (2), b27, 28, 32.

διπλοῦς: 71a34; 77a21.

διπτόν: 65b35; 66a12; 68a24; 74b24; 76a23; 77a12, 14, 15, 19, b2, 7, 8; 79b38; 81a23; 82b33.

διπτώσ: 80a15.

δίφρος: 82b17.

διχῶσ: 76b31, 39.

διωμολογέω: 81a7.

δοκέω: 64a24; 65a4, 20, 24, b5; 66a36; 67a15, 18, b26; 68a9; 69a28, 35, b32; 70b18, 19; 71a13, 22, 30, b12, 26; 72a33, b17; 73a16, b19; 74b5, 8, 13, 14, 17 (2), 21, 34; 75a13, 16, 36, 41, b35; 76a20 (2), 23, 26, 27, 32, b9, 23, 24, 32; 78a8; 79a29, 38, b27, 29; 81a34; 82a14, b11, 13, 25, 38.

δόξα: 65b2; 67b4; 71b27; 72b36; 73a3, 5, 29; 75a12; 76b19; 78b28, 29; 80b24, 33.

δοξαστός: 67a1.

δοῦλος: 79b39; 80a16.

δριμύς: 82b32, 36, 37; 83a3, 7.

δύναμαι: 65a25, 26; 67a38; 68b8; 69a23, 32, b3, 26; 70b9; 72b6, 19; 73b23; 74a21; 75a22; 77b22, 23, 28, 29, 30 (2); 80b11; 83b2, 5; 84a6.

δυνάμις: 65a16, 30, 33, 35; 66a28; 70a36; 77b24, 25; 83a37, b24.

δυνατόν: 72a6; 79b21.

δύο: 65b23; 66a33; 67a30, b38; 68b1; 70a3, b6; 71a15; 75a5, b39; 76a3, 14, b8; 81b16 (2).

δυσκολαίνω: 74a33; 75b35.

δύσκολος: 80b5.

δυσχεραίνω: 75a16.

ἔβδομος: 66b26.

ἐγγύς: 69a32; 74b5.

ἐγκαλύπτω: 79a34, b1.

ἐγκαταριθμέω: 67b24-25.

ἐγκωμιάζω: 74b33.

ἐγχωρεῖ: 76a10; 78a18 (ἐγχωρεῖν); 79b18; 80a35.

εἶδον: 68a1; 72b7; 75a21; 77a8, 37, 38, b10, 11; 78b9; 82b29.

εἶδος: 65a34; 66b21; 71b22; 74a12, 13; 81b34.

εἰκῆ: 72b14, 15.

εἰμί: *passim*.

εἶπον: 65a25, 29, b9; 66a25, b4, 7, 38; 68b14; 69b16; 70a11, b23, 37; 71b28; 72b9; 73a6, 12, 33, 34, 38, b17, 33; 74a10, 13, 15, b11, 31; 75a2, 18; 76a9, 16 (2), 19, 37, b33; 77b20, 21; 78a3, b31, 33; 79a16, 30, b11, 35; 180a20, b16; 81b10, 25; 82a2, 8, 15, 20, 28, 33, b5, 35; 83a33, 35, 36, b7, 14.

εἶρομαι: 67a12; 75b7; 76a7; 78a34, b1, 2; 82a13, 14, 19.

εἶς: 65a4, 13, 24, 25; 66a2, 15, 16, 19, 31, b22, 27; 67a23, 30, b38, 39; 68a1, 2, 3, 12, b29, 31; 69a1, 2, 6, 8, 9, 11, 14 (2), 17, 24, 34, 35, b4, 14; 70a3, 14, 18, b2, 20, 21, 23 (2); 73b3; 74a17, 19; 75b39; 76a2 (2), 3, 10, 12, 14; 77a13; 78a27, 30, 37, 38, b10 (2), 12, 13; 79a7, 22, 26, 38; 81a36, 37 (2), 38 (2), 39 (2), b4 (2), 22, 23 (2), 29; 82b25, 26, 27, 38.

εἶτα: 69a40; 70a6, b28, 30; 72b30; 75b36; 77a3; 81a19; 82a19, 20; 84a5.

εἶωθα: 66a17; 76b17; 83b21.

ἕκαστος: 65a25, b1, 17; 70a1, 8, 31, 37; 72a6, b31, 32; 74a34; 75a7; 78b37; 80b24; 81a9, b13; 82b12, 29.

ἐκότερος: 66a19; 73b30; 80a28; 81b11 (2), 17; 84a1.

ἐκεῖ: 65a14; 71b24; 75a28, b24; 77b6; 78a16; 82a25.

ἐκεῖνος: 67b22; 68a31; 70a34; 71a16; 72a11; 73a16, b21, 30; 74a7, b31; 79b25; 81b35; 82b8.

ἐκλαμβάνω: 74b31.

ἐκλείπω: 70a1.

ἐκμανθάνω: 83b39.

ἐκτίθημι: 79a3, 5 (2).

ἐλάττων: 76b10; 81a13, 14.

ἐλεγκτικός: 74b19.

ἐλεγχοειδής: 74b18; 75a40.

ἐλεγχος: 64a20, 21 (2), b25; 65a2, 19, b14; 66b20, 24; 67a22, 23, 34, b1, 22, 26; 68a9, 11, 17, 18, 20, 29, 36, 37, 38, b4, 5, 15, 16, 18, 33; 69a3, 4, 13, 15, 17, 18, 19, 20, b20 (2), 21, 27, 38, 40; 70a1, 12 (2), 16, 23, 30, 34, 37, b1 (2), 2, 9, 10; 71a1, 2, 4 (2), 7, 25 (2), 26; 72b5, 9; 73b25; 74a7, b16, 36; 75a29, 36, b2, 8, 15 (2), 41; 76a19, 26, 35, b1; 77a10, 17, 18, 32, b8; 78a28; 80a1, 30; 81a1, 19, b22; 82b30, 31.

ἐλέγχω: 65b18, 23; 66b4; 67a29, 38; 68a4, b7; 69b24; 70a20, 24, 26; 72a34; 73a17; 74a17, b8, 24, 25; 75a34, 40, b2, 3, 6, 16, 29 (2), 32; 78a18; 81a7.

ἐλκω: 67a35.

ἐλλείπω: 83a16.

ἐλλειψις: 67a22; 68b19, 21; 69b10.

ἐλληνίζω: 82a14, 34.

ἐμός: 79b4 (2).

ἐμπειρος (ἐμπειρότατος): 82b22.

ἐμπίπτω: 81b19; 83b39.

ἐμποδίζω: 69b29.

ἐμπροσθεν: 82b18.

ἐμφαίνομαι: 81b28.

ἐμφανίζειν: 65a26; 69b36; 72b33; 81a33.

ἐμφάνις: 76b29; 79b18, 23.

ἐμψυχος: 79a18 (2).

ἐναλλάξ: 73b37; 74a23.

ἐναντίος: 67a9, b28, 29, 33; 71a37 (2); 73a2, 6, 10, 23; 74a26, 31, 40, b6, 37; 76b12; 77a35; 80a26; 81a21.

ἐναντίωμα: 74b20.

ἐναριθμέω: 68b25; 70a8.

ἐνδεής: 69b35.

ἐνέχομαι: 66a8; 67a37; 70b31; 76b39; 78a9, 11, 16, b14; 79b8, 15, 29; 80a14, 25, 33, 34.

ἐνδοξον (τό): 65b4, 7; 81a16; 82b38; 83a1 (2).

ἐνδοξος: 70a40; 83a38, b6.

ἐνδόξως: 75a31, 33.

ἐνειμι: 71a36.

ἐνθα: 82a1 (2).

ἐνοι: 67a10, 14, 28; 68a1, 3; 69a24, b33; 73a19; 74a3, b35, 39; 76a29, b14, 15; 79a29 (2), b15, 26, 38.

ἐνίστε: 71a30; 73b12; 74a35, b30; 75a28; 76a21; 83a14, 15.

ἐνίσταμαι: 74b26.

ἐνστασις: 70b5; 72a21.

ἐνταῦθα: 70b32; 71b25; 76a25; 79b16; 80b4.

ἐντέλλομαι: 66b8.

ἐντέχνως: 72a35.

ἐνύπνιον: 66b6, 8.

ἐξ: 65b25.

ἐξειμι: 72a16, 23; 75b3.

ἐξείργω: 76a36.

ἐξις: 64a26; 73b6.

ἐξωθεν: 83a19.

ἐοικα: 71a38.

ἐπαγγέλλω: 72a32.

ἐπάγω: 74a34.

ἐπαγωγή: 65b28; 74a37.

ἐπειτα: 68a23; 71a31, 34; 81a33.

ἐπερωτάω: 72b30.

ἐπιδίδωμι: 83b19.

ἐπίδοσις: 83b21.

ἐπιεικής: 83a20.

ἐπιζητέω: 75b8.

ἐπιθυμία: 73a39, 40; 73b4 (2).

ἐπιορχέω: 80a35, 39 (2).

ἐπισκέπτομαι (ἐπισκεπτέος): 69a5.

ἐπισκευάζω: 64a27.

ἐπίσταμαι: 65b31; 66a18, 20, 31; 69a33; 77a13, 28 (2), 30; 79a23 (3); 81a11; 82a34, 35, 36, 38, 39, b1.

ἐπιστήμη: 65b6, 33, 34; 66a21; 70a21, 30, 37; 71a37; 72a28; 74b38; 77b16, 17, 19; 80a9; 81b34, 35 (2); 82a38 (2), b1; 84a4.

ἐπιστήμων: 65a14; 68b6; 70a27, 37.

ἐπιστητός: 81b35.

ἐπιτεινόμενος: 69a28.

ἐπιτέμνω: 74b29.

ἐπιτίθημι: 83a35.

ἐπιχειρέω: 72a31; 73a18; 74b30, 32, 34; 76b11; 79b21, 25.

ἐπιχείρημα: 72b19, 23; 74b28.

ἔπομαι: 66b25; 67b1, 5, 10, 37; 68b27, 28, 31, 33; 69a2, 5, b6, 7; 70a5; 72a25; 81a23.

ἔπος: 80a21.

ἔργον: 65a20, 23, 25, 29; 79a34, b4, 5; 84a39, b4, 6.

ἐριστικός: 65a39, b7, 11; 71b8, 13, 19, 20, 23, 25, 26, 32, 33, 35, 38; 72a2, 3, 4, 10, 11, b2, 4; 75a34, b9; 82b35; 83a7, b36.

ἐρμηνεύω: 66b11.

ἔρχομαι: 71a12.

ἔρωτάω: 67b36; 68a4, b9, 31, 34 (2); 70a17, 18, b17, 18, 21, 22, 25; 71a19 (2), 30, b2 (2); 72a20, b16, 18, 22, 23; 74a31, 35, 37, b9, 25, 39 (2); 75a1, 21, 41, b10 (2), 11, 41; 76a3, 10, 40, b9, 40; 77a6, b33, 34; 78a6, 33; 79a33, b1; 81a18; 82a24; 83a11, 20 (2), 22, 23, 30, b7, 10.

ἔρώτημα: 66b27; 67b25, 38; 68a32; 69a10, b14; 70b40; 73a19; 74a23, b10, 15; 75b39; 76a11, b26, 34; 77a10, 13, 19, b1; 78a19, 27; 81a36, b2; 82a34, b34; 83a4, 5, 13, 17, 30.

ἔρωτησις: 67a13; 69a12, 17; 70a3; 72b12; 74a14, 32, b14; 75a1, b31; 76a3, 10, 14, b30; 77a25; 78b14; 79b7; 81a37, b22; 83a22, b11.

ἔρωτητικός: 72a16, 18; 83b38.

ἕτερος: 65a1, b7; 66b32, 33, 34 (2), 35; 67a39; 69b4; 70b13, 15, 33; 71a27, 38; 73b14; 75a10; 76a2, 10, 14, b13; 77a35, b4; 79a1; 81b13, 14, 15; 82b11, 25; 83b18.

ἕτέρως: 69a31; 75a8.

ἔτι: 65b38; 66a31, 35; 68a32; 69b1, 7; 70a5, 8; 72a20 (2); 74a20, 23, b19, 22; 75a12, 23; 76a33; 78a27, b24; 81b15; 82a3; 83a29, 31, b10.

εὖ: 64a26.

Εὖαρχος: 82b20.

εὐδαιμονέω: 73a27.

εὐδαίμων: 73a25.

ευδοκιμέω: 83b29.

εὐηθής: 82b14; 83a14, 18:

εὐθεώρητος: 80b3.

Εὐθύδημος: 77b12.

εὐθύς: 72b22; 73b15; 78b14; 81a36; 82a3 (κατ'εὐθύ), 83a8.

εὐκαταφρόνητος: 83a19.

εὐλαβέομαι (εὐλαβητέον): 75a41; 81b8.

εὐορχέω: 80a15, 38, 39 (2), b1.

εὐπορέω: 72b19, 26; 83b10.

εὐπορία: 72b17.

εὐπορος: 69a24.

εὐρίσκω: 78b34, 35; 79a23; 83a37, b17, 20, 25, 28; 84b7.

εὐσχίμων: 72b38.

εὐφυής: 65a5.

εὐφύλακτος: 74b35.

εὐχος: 66b8.

ἐφεξῆς: 74a15.

ἐφίεμαι: 65a33; 71b29.

ἔχω: 64a26 (2); 65a31, b6; 66a21, 28, 29; 67b16, 18; 68b26, 36, 38 (2), 39; 69b18, 19, 30; 70a9, 40 (2), b3, 4 (2), 5, 30, 39, 40; 71a31, 32, b22, 35; 72a10, 20, 23, b2, 8, 15; 73a19, b8, 9, 40; 74a1, 24, b32; 75a7, 14 (2), 25; 76b22, 38, 40; 77a10, 26, 38, b24, 25; 78a5, b11, 12, 13, 15, 16; 79a21, 22 (2), 31, b13, 17; 80a32, b24, 31; 81a28, 29; 82a5, 18, 38, 39, b1; 83a1, b15, 34; 84b1, 4, 8.

ζάω: 67b30; 72b39.

Ζεύς: 66b7.

Ζήνων: 70b23; 72a9; 79b20; 82b26.

ζητέω: 65a29; 73a31; 82b36; 84b2.

ζήτησις: 75a10.

ζωή: 67b27, 29, 30, 31, 32, 33.

ζφον: 76b3, 4 (2), 5, 16; 80a11, 18; 81a24.

ἦ: 68b3 (2); 71b32, 33; 78a32.

ἠγέομαι: 65a9.

ἠδέω: 72b39; 78b6.

ἦδη: 65a37; 73a33; 77b6; 79b11; 83b15.

ἠδύς: 73a39 (2), 40 (2); 78b15.

ἦκιστα: 76a24.

ἠμέρα: 78b32.

ἦμισυς: 67a19; 73a35, 36 (3), 37, 38 (3), b5; 80a20; 81b28, 33.

ἦπτον: 67b36; 68a3; 69a39; 72a33, b20; 74a19, 20, 33; 75b8; 81a32.

θάλαττα: 68a2.

θάνατος: 67b29, 33.

θάτερος: 66b12; 67b3; 69b9; 75b26; 76b8, 9 (2).

θάπτον: 75a23.

θαυμαστός: 83b33.

θεά: 80a22.

θεάομαι: 84b3.

θέλω: 83b29.

Θεμιστοκλής: 76a1.

Θεόδωρος: 83b32.

θερμός: 67b19.

θέσις: 72b22, 32; 76a31, 32; 83a24, b6.

θεωρέω: 67a10, 16; 69a32; 70a37; 71b5, 6; 72b6; 74b20; 80a30.

θεωρία: 72b8.

θηλυς: 66b11, 12; 73b27, 29, 31, 39, 40; 74a2, 4; 82a15.

θεραπευτικός: 72b14.

θνήσκω: 72b39.

Θρασύμαχος: 83b32.

ιατρική: 70a29, 32; 81b34.

ιατρικός: 70a33; 72a9.

ἴδιος: 69a20; 72a5, 25, 38, b25.

ιδιώτης: 72a30.

ἱκανῶς: 75a20, b13; 80b28; 83b15; 84b4.

Ἰλίας: 80a21.

ἱμάτιον: 68a30.

Ἰνδός: 67a8.

Ἰπποκράτης: 71b15.

ἴσος: 66a34; 68b1, 37, 40; 69a1, 2; 71a35; 74a32; 81b17; 83a3.

ἴσταμαι: 65b38, 39.

ἴσως: 70a22, b21; 75b23; 79b26; 80a14, 16; 81b32; 83b22.

καθάπερ: 65a9; 68a28; 69a26; 72b27; 73a16, b19, 24; 74b19; 75a27, b38; 77a5, b8; 78b19; 79b11; 81a1.

καθαρός: 82b19.

καθήμαι: 65b38; 66a1, 3, 24, 26; 78b25.

καθόλου: 69b12; 70a6; 72a13; 74a34, 38, b35; 76a33; 81a24.

καθοράω: 82b7.

καιρός: 75a26; 83a5.

καίτοι: 66b7; 71a22; 79b11, 39; 80a14.

καίω: 78a12.

κακός: 65b34, 35, 37 (2); 77b17, 18 (3), 19 (3); 80a8, 9, 12, 13 (2), 15, b15, 16, 17, 18, 19 (2), 21; b9, 10, 11, 12, 13, 15, 16.

κακουργέω: 72b20.

καλέω: 65a33; 76b18; 82b9:

Καλλίας: 76a1, 7; 79a5.

Καλλικλής: 73a8.

Καλλιόπη: 73b30.

κάλλος: 74b20.

καλλωπιστής: 67b10.

καλός: 64b20; 73a11, 12.

καλῶς: 72b27, 39; 74b21; 75b10; 76a36; 77b31; 83a20.

κάμνω: 65b39; 66a2 (2), 3, 4 (2), 5 (3).

καταλύω: 77b37, 38 (2); 78a1.

κατανοέω: 82b6.

καταπύθω: 66b5.

κατασκευάζω: 82a10; 83a2.

κατάφασις: 68b11.

καταφρονέω: 83a16.

κατηγορέω: 66b31; 67a18, b12; 69a33; 73b7; 79a8; 81b36.

κατηγόρημα: 69b5.

κατηγορία: 78a5; 81b27.

κατοινόω: 82b20.

κεῖμαι: 65a2; 67b24; 68a21; 72b13; 74b12, 32; 76b13.

κεράϊα: 82b17.

κιθαρίζω: 77b23, 24 (3), 25 (2), 28 (2).

κινέω: 79b20.

κίων: 66a10.

Κλεοφῶν: 74b27.

κλέπτῃς: 80b18 (2).

Κλέων: 82a32 (3).

κλῆσις: 73b40; 74a1.

κλίμαξ: 82b16.

κλίνη: 74a4.

κλίσις: 82a18.

κοῖλος: 73b11; 81b38; 82a3, 4.

κοιλότης: 73b10; 82a5.

κοινῆ: 79a8; 81b38.

κοινός: 68b20; 70a36, 39; 70b9; 71b6; 72a9, 29, 32, b35; 78b38; 81b35.

κοινοῦέω: 75a14; 79b16.

κολοβῶς: 76a40.

Κορίσκος: 66b32; 73b31, 38 (2); 75b19, 20, 21, 22 (2), 25; 76a7; 78b39; 79a1, b2, 3, 9, 28 (2), 32 (2); 81a10 (2); 82a20, 21.

κράτιστος: 83b23.

κρίνω: 80b24, 26, 33.

κρίσις: 80b32.

κρύψις: 74a27, 28.

κτῆμα: 76b2, 3; 79b5; 80a10, 12.

κύκλος: 71a10, b16, 17.

κύκνος: 68b30, 34.

κύλιξ: 78b33.

κύριος: 80b25.

κυρίως: 66a16, b38; 67a16; 76a38; 80a2, 3, 23.

κύων: 66a16; 79a35.

κωλύω: 71a34; 72a26; 76b28; 79b17, 26; 80a29, b5, 13, 30, 33, 35, 39.

Λάκων: 76b5 (2).

λαμβάνω: 65a28, b12, 28; 66b25; 67a1, 11, 36, b10, 14; 68b14, 22, 29, 36, 37; 69a1, 2, 3, b13; 70a9, 14, 17, 19, 21, 35, b8; 71b4; 72a23, 39, b32; 74a33, 40, b27; 75a20, 76a4, 33, 34; 78b12, 15 (2); 79b14; 80b19, 20; 81a15; 83b3, 5, 18, 21.

λανθάνω: 67a14, b35, 39; 74a14, 28, 29, 39; 76b21; 77a24; 81a17; 82b22; 83b16.

λέγω: 65a1, 37, b17, 22; 66a12, 13, 17, b7, 17, 23, 37; 67a15; 68a13, 20, 22, b17, 19; 69a23, 31, b20; 70a33, b12; 71a8, 20, 28, 34; 72a34, b14, 15, 17, 27, 29, 30, 37; 73a2, 4, 7, 8, 14, 17, 23, 30, 32, b2, 13, 15, 19, 20, 39; 74a6, 16, 27, b21 (2), 35, 36; 75a4, 7, b4, 6, 13, 25, 38; 76a11, 16, 24, 25, 31, 34; 76a38, b4, 14, 18, 31; 77a6, 11, 12, 22, 24, 25, 35, b4, 36; 78a4, 13, 14 (2), 18, 22, 23 (2), 27, b10, 16, 20; 79a6, 17, 19, 27, b16; 80a1, 3, 9, 12, 18, 20, 24, 26, 28, 35, 36, 37, 38 (3), 39; 81a33, b26, 31 (2), 36; 82a10, 11, 12, 13, 14, 17 (2), 26, 34, 39, b27; 83a29, b4, 23; 84b1, 2.

λέξις: 65b21, 24, 25, 27; 66b10, 15, 16, 20, 21; 67a5, 35; 68a24; 69a19, 30, 36, b2, 36; 70b38; 71a26; 75a6; 78a8, 24; 79a11, 20; 82a3, b10, 16.

λευκός: 67a8 (2), 9, 12 (2), 19, 20; 68a13, 40, b12, 13 (2), 14, 30, 35; 74a9; 79b30; 81b31 (2).

λήμμα: 83a15.

λήψις: 78b16.

λίαν: 72a33; 83a15.

λίθος: 66a11, 12; 82a11 (2), 12, 18, 25, 35 (2), 37, 39 (3), b1, 2 (2).

λογίζομαι: 65a10.

λόγος: 64a25; 65a11, 13, 15, 27, 29, 32, 34, 38, b12, 21, 29, 31; 66a9, 15, 35, b2; 67a22, b13, 35, 38; 68a25, 27, b21, 35; 69a7, 23, 26, 29, 39, b1, 10, 27, 29; 70a2, 6, b12, 13, 15, 23, 27, 29, 40; 71a12, 13, 22, 23, b19, 20, 30, 31; 72a9, b10, 26, 34, 38; 73a24, 33, 34, b1, 7, 23; 74a12, 24, 28, 30, b28; 75a4, 14 (2), 18, 25, 29, 30, b21, 29, 32, 36; 76a22, b12, 24, 35, 37; 77a2, 7, 20, 21, 34, 36, b2, 12, 32, 34, 35, 37; 78a9, 26, 29, b17, 24, 26, 27, 29; 79a11, 12, 13, 32, b12, 17, 20; 80a2, 15, 32, b2, 8, 18; 81a8, 18, 23, 27, 34, 35, b9, 37; 82a9, b3, 6, 9, 10, 15, 26, 30, 32, 36, 37, 39; 83a14, 17, 20, 21, 31, 33, b4, 5, 13, 27, 37, 38; 84a1.

λοιπός: 74b28; 75a12; 78a22; 83a34, b26; 84b6.

Λυκόφρων: 74b32.

λυπερός: 78b6.

λύρα: 74b33.

Λύσανδρος: 76b5.

λύσις: 70b4, 5; 72b33; 76a20, 21, b29, 33; 77b32; 78b18, 20, 21; 79a12, 13, 15, 21, 27, b18, 23 (2), 25; 81b19; 83a9, 25, 26, b11.

λυσιτελέω: 72b39.

λύω: 66b5; 75a3, 21, 32; 76b36, 39; 77a2, 5, 7, 34, b27, 31; 78a2, b10, 17, 19; 79a16, b7, 34, 38; 80a24; 82a8, b26; 83a12, 21, 32.

λώπιον: 68a30 (2).

μάθημα: 65b1; 71a12; 77b16, 17, 18, 19.

μάλιστα: 65b18; 69a33, 35; 72b13; 74b9; 75b5; 76a26, b21, 27; 82b32, 33, 38 (2); 83a3.

μάλλον: 65a19, 24; 66b3; 69a37; 72b15, 39; 73a1; 74b4; 75a24, 32, 33, b9, 26; 76a21; 80a16, b36.

Μανδρόβουλος: 74b27.

μανθάνω: 65b3, 31, 32, 33; 66a30; 72b23, 29 (2), 30 (2), 31 (2), 34, 35; 79a23; 84a2.

μάτην: 74a37.

μάχομαι: 75a34; 77a30; 82b23.

μέγεθος: 68b37; 69a1, 2; 83b24.

μέγιστος: 83b22.

μέθοδος: 69b30; 71b11; 72b8; 83b13; 84b4, 7.

μείζων: 66a34; 74b6; 81a12, 13 (2), 14.

μείων: 74b6.

μέλας: 67a8, 11, 12 (2), 19, 20.

μέλι: 67b5, 6; 68b30.

Μέλισσος: 67b13; 68b35; 81a27.

μέλλω: 68a29; 74b24; 79a33, b1.

μέντοι: 75b33; 80a28, b30, 32; 81a7; 83b21.

μέρος: 65a35; 66b38; 68a23, b27; 69b6, 25; 74a12, 34; 81a24, b19, 30, 33.

μέσος: 73b8, 9.

μεταξύ: 66b12; 73b28, 29, 32.

μεταστρέφω: 81a18.

μετατίθημι: 75a22; 82b39.

μεταφέρω: 72a4; 76b21; 82b12.

μεταφορά: 76b24.

μετενεγκέω: 72a4.

μετέχω: 72a34.

μέχρι: 72a31.

μηδαμῶς: 71a21.

μηδεῖς: 69a25; 70a39; 72b13,15, 22; 73a34; 74b9; 75a13, 14; 81a32; 84a5.

μηδέτερος: 67a18; 71a11.

μῆκος: 67a32; 74a17, 18; 81a13.

μῆνις: 73b19; 80a21.

μήγισκος: 71b15; 72a3.

μικρός: 67a5; 69b11, 15; 74a13; 83b20, 24, 29.

μισθαρνέω: 83b17.

μνεία: 74a37.

μοιχός: 67b10.

μονάς: 71a35.

μόνος: 66a31; 67b33; 68b29; 69a8, 10, b21; 70a15; 72a5; 73b2; 74a1; 77a1; 78a30, 37, 39, b10, 11, 12, 13; 79a22, 37; 80b1; 83b2, 3.

μόριον: 69b40; 70a5; 72a16.

μούσικος: 75b19, 20, 22; 76a1; 79a1, b30; 81a11.

μοχθηρία: 75a21, b12; 79b17, 18; 81a17.

μοχθηρός: 77b14, 15 (2); 80a16.

μυριάκις: 79b22.

μύριοι: 76a10.

ναί: 71a20; 75b9, 13; 76a11, 15, b2, 3; 77a28, b38; 78a1; 80a5.

νικάω: 71b24; 80b28.

νίκη: 71b25, 32.

νοέω: 71a17.

νόμος: 73a10 (2), 11, 13 (2), 15, 28, 29; 80b25.

νόσος: 80b20, 21.

νῦν: 65b11; 66a3, 5, 30; 69b12; 72a11, b20; 73a17; 74a1; 75b6, 8, 10; 76b33; 77b12, 21 (2), 22; 78b25; 80b14; 83b29.

ξανθός: 67b6; 68b30.

ξύλον: 73b31; 74a1; 82a15, 17, 18.

ὁδούς: 67a8, 11.

ὄθεν: 67b4; 71a12; 84a6.

οἶδα: 65a25, 26, b5; 68b8; 69b28; 71a33, b5; 72a6, 23, 24 (2), 25, 26 (2), 27, 33; 75a22, 29; 77a38, b12; 78b34 (2); 79a33 (2), b3 (2), 8, 9, 10 (2), 13, 16, 28, 29. 30, 31 (2), 33; 81a9, 10; 82b29; 83b3, 8.

οἶκεῖος: 69b1, 23; 72a19.

οἶκία: 77b38; 78a1.

οἴκοι: 76a7, 8.

οἶνος: 78b15.

οἶομαι: 67a13, b1, 3; 68b9; 69a26, b34; 70b17, 20, 23, 25; 71a18, 31; 73a9; 74a30, 36; 75b36; 76a28; 78a25; 83b39.

οἶον: *passim*.

οἶον τε: 72a14; 78b18.

ὀκνέω: 75b34, 38.

ὀλιγάκις: 79a35.

ὀλίγος: 74b4; 77b36; 79a35 (2), b35, 37.

ὄλος: 67a8; 76b19; 78b32.

ὄλος: 68b6; 71a1; 73b6; 74a26; 75a33; 77a30; 79a11; 81b30.

ὄμηρος: 66b3; 71a10.

ὄμνημι: 80a39.

ὄμοιος: 65a10; 74a5, 6, b22, 33; 76a13; 78a29, b8; 80b2; 82a27, b39; 83a4, b37.

ὀμοιοσχημοσύνη: 68a25; 70a15.

ὀμοιότης: 64a25; 69a30, b2 (2); 74a38, 39; 79a20.

ὀμοίως: 66b16, 29; 67a7, 17, b12; 68a12, b4, 40; 69a10, 27, b6, 12; 70a30; 72a10; 73b34; 74a6, b20; 75a8; 76b2; 77a27; 78a13, 14, 22, 23, 24, b39; 79a19, 24, 30, b34; 80a33, b7, 17, 34, 37; 81b3; 82a24, b12, 27, 31; 83a1, 5, 23.

ὀμολογέω: 66b35; 68a3; 74b18, 21, 40; 81a5; 83b8.

ὀμοτρόπως: 83b6.

ὀμωνυμία: 65b26, 30; 66a15, 22; 68a25; 69a22; 75a38, b1, 15, 40; 77a9; 78a25; 79a16; 82b13.

ὀμώνυμος: 65b33; 70a14; 75a37, b7; 76a5, 15; 78a25, 28; 81b1.

ὁμωνύμως: 75b5.

ὄνομα: 65a5, 7, 8, 11, 13, 16, b29; 66a16; 67a23, 24; 68a28; 70b13, 15, 17, 18, 20, 24, 27, 30, 31, 33, 34, 36, 37; 71a17, 22, 24; 73a34, b16, 39; 74a3, 8, 9, 38; 75a9, b18, 24; 76a2, 13, 33, 38, b13, 21; 77a21, 32, b5; 78a27; 79a16; 80a2; 81b21; 82a27, b23.

ὄξυς: 78b16; 79a14, 15.

ὄξύτερον: 66b6; 78a3.

ὄπισθεν: 82b18.

ὄποιος: 76b30; 83a5.

ὄπόσος: 69b18, 19; 70b3, 5, 7.

ὄπότερος: 68a8; 75b27.

ὄποτεροσοῦν: 72a16.

ὄπως: 75b35; 77a4; 81a3; 83b5.

ὄρατός: 75b17.

ὄράω: 66a9, 10 (3); 67b11; 68a16; 75b33; 77a18; 78a10, 11, 14, 15, 17 (2), 18; 83b25.

ὄργή: 74a20, 21.

ὄρεξις: 73a39, 40, b3, 4.

ὄρθός: 68b1; 71a15; 76a3, b29.

ὄρθῶς: 75a18; 80b10.

ὄρίζω: 68a34; 72a12, 28, b3, 13, 16.

ὄρισμός: 68a35, b23; 81a1.

ὄρος: 69a8, 21, b16; 77b3.

ὄρος: 77b3.

ὄσαχῶς: 67a37.

οὐδαμῶς: 83a19.

οὐλόμενος: 73b20, 21.

οὐπω: 78a18; 80a30.

οὐρανός: 68a3; 81a29.

οὐσία: 69a35; 73b5; 79a38.

οὕτω: 74b14; 75a25, 28; 76a26, b27; 79b30.

οὕτως: 67a36; 71b35; 74a2, 24, 25, b27; 76a24, b40; 77a21, 28, b23; 78a28; 80a17; 82a34; 83b31.

ὄφελος: 75b19.

ὄφθαλμός: 77b11 (2); 78b9, 11.

ὄψις: 68a14, 15.

πάθος: 73b6; 82a4.

παίδευσις: 83b37.

παιδεύω: 84a3.

παλαιός: 84a9.

πάλιν: 65b34; 66b12; 67a2; 68a7, b25, 35; 72b29; 73a37; 75a28; 76b36; 77b13; 78a14; 79a14; 81b8, 10; 82a19.

παντελῶς: 83b28, 36; 84b1.

πάντη: 72a9, b2.

παντελῶς: 83b28, 36; 84b1.

παντοδαπός: 84a7.

πάντως: 68b33; 71b24; 76a28; 77b29, 30, 33.

παραβάλλω: 74a40.

παραβολή: 76a33.

παραδίδωμι: 84a4, 8.

παράδοξος: 65b14, 19; 72b29, 31; 73a4, 7, 14, 17, 31; 74b12, 16; 75b37; 76a25, 27; 83a29.

παράδοσις: 84b5.

παράκρουσις: 75b1.

παρακρύω: 65a15.

παραλαμβάνω: 83b19, 29; 84b7.

παραλείπω: 79b36.

παραλογίζομαι: 65a16; 71b37; 75a10; 82b8.

παραλογισμός: 64a21; 66b21, 28; 69b37; 70a10, b38; 71b11, 34; 73b34; 75a19, b41; 82b14; 83a28, b14.

παραλογιστικός: 72b3.

παράπαν: 74a22.

παράσημον: 77b6.

παρατίθημι: 74b5.

πάρεγγυς: 67a5.

πάρειμι: 76a8 (2); 83a25.

παρεξέλεγχος: 76a24; 81a21.

παρέπομαι: 69a35; 81a22.

Παρμενίδης: 82b26.

πάς: 67b16; 68a26; 69a33; 70b3; 73a33, b1, 26; 74a21, 26, b2, 3, 23; 75a13; 76a5; 77a36, b8, 33; 78a13, b17, 22; 79a9, 32, b18, 37; 80a32, b8; 81a8; 82b6, 15, 24, 31; 83a31, 32, b11, 22; 84b6.

πάσχω: 66a2, b13; 71a35; 75a12; 78a12, 13, 15, 19; 180a25, b28 (2), 39; 81b3.

πατέω: 78b32; 79a24.

πατήρ: 73a20; 74b2; 79a35, b14, 39.

πείθομαι: 73a21; 74b2 (2); 80a36, b1, 2.

πέτρα: 71b4; 72a23, 39; 83b2.

Πειραεύς: 77b13.

πειράομαι: 70a20; 74a10.

πειραστική: 69b24, 25; 71b4; 72a21, 22, 28, 31; 83b1.

πειραστικός: 65a39, b4, 10; 70b11; 71b9; 72a36.

πέμπτος: 65b15; 66b25.

πένομαι: 73a1.

πέντε: 65b13; 66a33.

πεντήκοντα: 66a37.

πεπερασμένον: 68b40.

περαίνω: 65a11.

περιπατέω: 72a8.

περιπτός: 66a34; 73b8, 9:

πή, πῆ: 66b23, 37; 67a7, 9, 14; 68b11, 12, 14; 69b10, 12; 80a14, 23, 28 (2), 29, b6.

πήληξ: 73b20.

πίνω: 78b33, 34.

πίπτω: 69a18.

πιστεύω: 65b3.

πίστις: 65b27.

πλανάω: 67b11.

πλάτος: 67a33.

πλειστάκις: 83b39.

πλείστος: 69a27; 73a7; 74b23; 77a6; 82b21.

πλείων: 65a12; 66a16, 18, 20, b27; 67b39; 68a1; 69a6, b14; 70a10, b20, 28, 40; 73b35; 74a24, 25; 76a2, 3, 9, b11; 77a10; 78b11; 79b17; 80a2; 81a36, 38, b4, 6, 7, 20, 23; 83a25.

πλεονάκις: 65b22.

πλεοναχῶς: 70b36; 77a27.

πλεονεξία: 75a19.

πλήθος: 65a11; 83b34.

πλήν: 66a4; 68a36; 69b34; 71a19; 77b36; 79b27; 81b21.

πλουτέω: 73a1.

πλοῦτος: 80b9.

πόθεν: 83b10.

ποῖ: 82b17.

ποιέω: 65a4, 24 (2), 30, b15, 20; 66a2, b2, 13, 14, 15, 18, 27; 67b39; 68a9, 19, b8, 15; 69a6, 32, b1, 14, 28; 70a3; 71a32, b2, 7; 72b7, 17, 24, 27; 73a7, 18, 32, 34, b12 (2), 18 (3), 23; 74a22, 26, 32, b8, 10, 14, 24, 27, 32; 75a7, 38, b3, 39; 76b24; 77b6, 23, 26, 28, 29 (2), 31; 78a9, 10, 12, 16, 17 (2), 18, 21 (2); 79a3; 81a36, b29 (2); 82b32, 36; 83a4, 5, 29.

ποιός: 66b13, 17; 79a6, 9.

ποῖος: 69a31 (2), b5; 75a8 (2); 83a27.

πόλεμος: 66a7.

πόλις: 80b11.

πολλάκις: 65b16, 36; 67a14, b5, 26, 36; 73b29, 33; 74a34, 40, b3, 8, 24; 75a12, 22, 26, b33, 37; 76a35; 81b25; 82b8, 23.

πολλαχῶς: 69a23; 71a30; 77a11, 16, 24; 80a1, 10 (2), 19, 20; 82b27.

πολύς: 65a4; 66a31, b30; 67b11; 68a12; 69a26, 29, b4, 7; 70b22, 25; 71a14, 17; 72a6, 36, b16, 30; 73a16, 23, 24 (2), 26, 29, b21, 23; 74a18, b3, 4, 5; 75a6; 76b14, 17; 79a7, b37; 81a38, b4; 83b21, 30, 33 (2); 84a7, 9, b2, 8.

πονέω: 83b19; 84a5, b3.

πορεύω: 76a37.

πορίζω: 84a6.

πόρροθεν: 64b27.

ποσαχῶς: 75a7.

ποσός: 66b13; 78a8, 34, b38; 79a9.

πόσος: 65a34, 35, b12; 70a20; 83a27, b9 (2).

ποτέ: 66b23; 74b25; 75a27, 32, 33; 80a19, b8; 81a7.

πότε: 79a27.

ποτέρως: 76b17, 22.

πού: 66b23; 80a23, b7.

πούς: 84a5.

πράγμα: 65a6, 7, 9, 12, b29; 67a24; 68a29; 69a9, 40, b5, 23; 70a5; 71b6, 17, 19, 21; 72a24; 74a7, 9; 75a8; 77a31; 78a26; 79a28, 37, b5, 8; 81a9.

πραγματεία: 65a36; 83b4, 17, 34, 38; 84b5.

πράττω: 73a21; 74b21; 77a23.

προαγορεύω: 74b30; 76b27.

προάγω: 83b29, 30.

προαιρέομαι: 65b18; 71b24; 75a32; 83a37, b16.

προαίρεσις: 65a31; 72b11.

προαισθάνομαι: 74b29; 76b26.

προαπόφημι: 77a19.

προβάλλω: 74b33; 83a38.

προείπον: 74a18; 78b22.

προενίσταμαι: 74b30; 76b26.

προεξεργάζομαι: 83b35.

πρόθεσις: 83a34.

προκατασκευάζω: 83b1.

πρόκειμαι: 67b35; 72b15; 74b13.

προοράω: 74a19; 77a7.

προσαγορεύω: 68b18.

προσαποκρίνομαι: 75b11.

προσδέω: 78a19, 27.

προσδηλόω: 73b7.

προσδιαιρέω: 75a39.

προσδιαλέγομαι: 65b15.

πρόσειμι: 79a33, b1, 2, 3, 9, 28 (2), 32 (2).

προσέρομαι: 81a5.

προσερωτάω: 69b35; 82a22.

προσήκω: 72b33; 76a4.

πρόσκειμαι: 68a36; 71a6.

προσλαμβάνω: 67b21; 68a11; 77a16; 83a17.

προσποιέω: 65b6; 71b6.

προσπυθάνομαι: 73b12.

προσσημαίνω: 69b11.

προστίθημι: 75b25; 76a26; 77a25; 78a22; 81a31, b39; 83b25.

προσφδία: 65b27; 66b1, 5, 9; 68a27; 69a27; 77b4, 35; 79a14, 15.

27. πρότασις: 69a7, 8, 11, 12, 14, 15, 16, b16; 70a3; 72b7, 32; 74a40; 75b12; 76a9; 77a1,

προτατικῶς: 74b39.

προτείνω: 75b35; 76a34, b6, 18; 82b35.

πρότερον: 66a4, 6, b14; 68b17; 71a2, 3, b12; 72b20, 28; 73b17; 74a27; 75a18, b8, 38; 77a6; 78a32, 35, b16; 81a2, 8; 83b9, 15, 18; 84b2.

προφέρω: 79a31.

Πρωταγόρας: 73b19.

πρώτος: 64a22; 65b12; 68a21, b2 (2), 3; 69a37; 70b26; 71a29; 72a19, b12; 74a15; 75a6, 31; 77a3; 79b12; 82a37; 83a8, b20; 83b31.

πτῶσις: 73b27, 32, 34, 35; 74a11; 82a27.

πτωχός: 82b19.

πυκνότης: 75b34.

πυθάνομαι: 72b12; 74b1; 75a19, b11; 76b27; 81a16.

πώς: 66b18; 70b30, 39; 71b35; 72b12; 74a14; 76a17; 79b13; 80a23, 28.

πῶς: 69b12; 71a18; 75a1, 3, 17; 76a27; 77a34; 78a5; 82b5, 35; 83a28, 30, 32, b10.

ῥάδιος: 66b2; 67a10, 16; 68a1; 82b31.

ῥαδίως: 75a10.

ῥᾶων: 77a8; 82b7, 29; 83b25.

ῥητέον: 79a30.

ῥητορικός: 67b8; 74b19; 83b26, 38; 84a9.

ῥίς: 73b10 (2), 11 (2); 81b39; 82a2 (2), 4 (2), 5 (2), 6.

ῥοικός: 81b38; 82a2.

σαφῶς: 76a40.

σημαίνω: 65a13; 66a3, 16, 18, 19, 25, 28, 36, b15; 68a26, 32; 69a28; 70a14, 18, b20 (2), 22, 25, 28, 40; 71a14, 17; 73b13, 14, 16, 28, 29, 30, 36, 37; 74a38; 75b23; 77a10, 15, 35, b4, 21; 78a2, 7, 8, 13, 39, b28, 39; 79a2, 10; 80a19, 21; 81b20, 26, 32, 33; 82a1, 2, 16, 21, 25, 30, 36, b24, 25.

σημεῖον: 67b9; 82b22.

σιγάω: 66a12, 13; 71a8, 19, 28; 77a12, 22, 25, 26.

Σικελία: 77b13.

σιμός: 73b10 (2); 81b38; 82a1, 2, 4, 5.

σκέλος: 82a1.

σκέπτομαι: 71a33; 77a3.

σκεῦος: 73b40; 74a1, 3.

σκέψις: 69a39, b1.

σκηψις: 72b24.

σκόπεω: 69a38; 70b7; 72b29; 80a24; 81a2, 31.

σκυτεύς: 77b14, 15 (2).

σκυτοτομική: 84a5.

σολοικίζω: 65b20; 73b20, 22; 74a8.

σολοικισμός: 65b14; 69b36; 73b17, 24, 26; 74a6, 10; 82a7, 16, 21, b3.

σός: 79a34 (2), b15, 39; 80a5 (2), 6 (2).

σοφία: 65a21, 22; 71b28, 33, 34.

σοφίζομαι: 76b23.

σοφιστεύω: 65a28.

σοφιστής: 65a22, 33; 71b30.

σοφιστική: 65a21; 71b28, 34; 83b2.

σοφιστικός: 64a20; 65a34; 69b19, 20, 27; 70a12; 71b7, 8, 18, 27, 31, 33; 72b5, 11, 25; 74b9, 12; 83b2.

σοφός: 65a20, 23, 30; 73a20, 23, 25, 29.

σπουδαίος: 77b16 (2), 17 (2), 19.

στέλλω: 82b17.

στοιχείον: 72b21, 31; 74a18, 21; 77b5.

στοχάζομαι: 65b12.

σύ: 66a11, 12, 36; 74b14; 77a37, 38, b12, 20, 22; 78b25; 79a33.

συγγνώμη: 84b7.

σύγκειμαι: 66a35.

συγχωρέω: 69b12; 74b4; 76a29, b6, 14; 79a4.

συκοφάντημα: 74b9.

συλλογίζομαι: 65b2; 67b31; 68a30, 31; 69b26, 27, 31; 73b23, 24, 33; 74a11, b10, 11; 75a31, 35; 76b11, 31, 35, 37; 77a3, 31; 78b3, 4; 79a19, b19, 22, 24; 81a20, 31; 82a20, 23, b3, 34; 83a8, 14, 18, 23; 84b1.

συλλογισμός: 64a23, b25; 65a1, 3, 18, b28; 67a21, b23; 68a17, 29, 34, 37 (2), 40, b4, 8; 69a12, 13, 21, b16, 18, 20, 21 (2), 33, 39; 70a13, 16, 31, 40, b1, 2, 35; 71a2 (2), 3, 5 (2), 8, 10, 11, b8, 18, 20; 72a17; 74b15; 75a38; 76b30, 31, 32 (2), 34; 78b22; 79b23, 38; 83a1, 18, 30, 33, b12.

συλλογιστικός: 65b4, 8 (2); 67b13; 71b9; 72a35; 82b36, 37; 83a37.

συλλογιστικῶς: 67a13.

συμβαίνω: 65a8, 9; 66b10, 30, 35; 67b6, 17, 22, 25, 31; 68a21; b1, 24, 28; 69a40, b6, 35; 70a2, 6; 72b13, 34; 73a9, 14; 74a25, b25, 35; 75a9, 26, 29, b33; 76a18, 30, 32, b1, 30, 35; 77b28; 78a24; 79a17, b26; 80a6, b8; 81a32, b3, 6, 21; 82a8; 83a29, b27.

συμβεβηκός: 66b22, 28, 29; 68a34, 38, b5, 7, 27, 28, 29, 34; 69a3, b3, 7; 70a4; 71a26; 79a26, 28, 32, 36; 80a4; 82b11, 28; 83b16.

συμβιβάζω: 79a30; 81a22.

σύμβολον: 65a8.

σύμμετρος: 70a25.

συμπεραίνομαι: 71a15; 75b4; 77a35; 78b20, 21; 79b35, 36.

συμπεραντικῶς: 74b11.

συμπέρασμα: 65a3; 68a22, b23; 70a28; 71b10, 38; 73b15; 74b38; 75a39; 76b38 (2), 40; 77a2, 4, 11, 12; 80a24, 30; 81a2; 82a26; 83a3, 12.

συμπίπτω: 74a8.

σύμφερον: 73a21; 74a39.

συμφέρω: 83b33.

συνάγω: 78a33; 79b21, 25.

συναίρῳ: 81b33.

συναριθμέω: 67a25.

συναύξω: 83b26.

σύνεγγυς: 76a28.

συνείρω: 75a30.

συνεπινεύω: 69a33.

συνεπίσταμαι: 77a13, 27, 29.

συνήθης: 68a25.

σύνθεσις: 65b26; 66a23; 68a26; 69a25; 77a33, 36, b1; 79a13; 80a4.

συνήμη: 65b33.

συνίστημι: 65a35.

συνοράω: 67a38; 74a18.

συντελέω: 65a37.

συντίθημι: 66a17, 25, 27, 29; 69a26; 75a28; 77a34; 79a14.

συνυπονοέω: 76a39.

συνώνυμος: 67a24.

σφόδρα: 74b8.

σχεδόν: 69a31; 73b26; 82b15, 21; 83b27.

σχῆμα: 65b27; 66b10, 16; 68b1, 2, 3; 69a30; 71a10, 15.

σχοινίον: 74a2.

σχολή: 77a8.

Σωκράτης: 66b33, 34; 83b7.

τάξις: 83a30.

ταράττω: 74a20.

τάσσω: 74a14; 83b10.

ταχέως: 75a22; 78b3 (2), 5.

τάχος: 74a19.

ταχύ: 78b30.

ταχύς: 84a1.

Τεισίας: 83b31, 32.

τέκνον: 80a3 (2), 5 (2), 6, 7.

τελειόω: 67a13.

τελευταίος: 65b21; 74b10.

τελευτάω: 74a1.

τέλος: 75b3; 77a16, 24; 83a35, b15.

τέμνω: 66b17; 78a12, 21 (2).

τέταρτος: 65b20; 66b24.

τετραγωνίζω: 71b16; 72a7.

τετραγωνισμός: 71b15; 72a3.

τετράπηκτος: 81a12, 13.

τέτταρες: 65a38; 71a35.

τέχνη: 65a37; 70a22, 31, 33, 36, 39; 71b12, 13; 72a1, 15, 27, 29, 35, b1; 73b22; 83b28, 34; 84a3 (2), 8.

τεχνίτης: 68b6.

τίθημι: 65a1; 66a36, b26; 68b20, 23; 69a37, b34; 70a24, 26; 73a37; 74a23; 76a13, 40.

τίκτω: 82b18.

τοίνυν: 78b31.

τόπος: 65a5; 66b20; 69a18; 70a35; 72b25; 73a7, 31.

τοσαυταχῶς: 65b29; 67a37.

τρέις: 66a14, 33; 67a30.

τρέχω: 78a14.

τριβή: 84b2.

τρίγωνον: 68a40, b3; 71a14.

τριήρης: 77b13.

τρίπηκτος: 81a12 (2).

τρίς: 73a38.

τρίτος: 65b19; 66a17, b24; 75a12; 78b36; 79a3.

τρόπος: 64b25; 65a15, b6, 23; 66a14, 23, b19; 67a27; 68a20; 69a37; 72a30, b5; 74a5, 13; 75b16; 76a20; 79b6; 82b13, 21.

τυγχάνω: 65a30, 36; 66a19; 70b8; 72b21; 75b5; 82b14.

τύπτω: 68a6 (2); 77a37 (2), 38, b11, 12; 78b9.

τυφλός: 68a13 (2), 14, 16; 77a17.

ὑγιάζομαι: 66a1 (2), 4.

ὑγιάινω: 65b39; 66a1, 5, b16; 80b11.

ὑγίεια: 80b9.

υἱός: 79b39.

ὑπακούω: 69a34.

ὑπαρχή: 83b20.

ὑπάρχω: 66b30, 32; 67a10, 17, b12; 78a6, 7; 79a28, 39; 80a27; 81b1, 4, 7, 8; 83a38, b36; 84a9, b4.

ὑπεναντίωμα: 81b5.

ὑπεναντίωσις: 73a28.

ὑπέχω: 83b5.

ὑπογράφω: 81a2.

ὑπόδημα: 84a7.

ὑπολαμβάνω: 67b5, 7; 69a34; 70b14; 71a33; 75b15; 78a20; 84a3.

ὑποτίθημι: 83b4.

ὑποψία: 75a15.

ὑστερέω: 75a26.

ὑστερίζω: 74a19.

ὔστερος: 78a30; 82a37; 83b20, 22.

ὔω: 67b7, 8.

φαίνομαι: 64a26, b20, 23, 26; 65b18; 67a4, 28, 38; 68a5, 23, b15; 69a15, b8, 31; 70a1, 38, b7; 73b12, 15, 18, 21, 22, 24; 74a36, b6; 75a40; 76b34; 78a24; 80a1, 14, b5; 82a7, 26, 27, b4 (2), 22; 84b3.

φαινόμενος: 64a20; 65a19, 21, 22, 30, b7, 8, 17; 67a34; 68a9, 17; 69a18 (2), 20, b18, 21, 22, 38, 39, 40; 70a19, b6 (2), 10 (2); 71a4, 7, 25, 26, b8, 18, 19, 20, 29 (2), 33, 34; 72b9, 38; 73b26; 74b12; 75a34; 76b33, 36.

φαινομένως: 71b7.

φανερός: 64a24; 68a35, b7; 69a4, 14; 70b8; 71a32; 72a27, b36; 73a3, 5; 74a10, 22; 75a18, b30; 76a4, 15; 77a33, b7, 31; 78b4; 79a8, 35, b39; 81b22, 26; 82a9, b5; 83a11, b16.

φαντασία: 65b25; 68b19.

φάσις: 80a26; 81b30.

φάσκω: 72b23; 74b17; 84a4.

φαυλότης: 75a15.

φέρω: 65a7, 14; 66a31, 32; 72b33; 74a3; 75b5; 76a22; 82b16.

φημί: 65b38; 66a11 (3), 12, b35; 67b32; 68a10; 70b33, 37; 71b3; 72a8, b18, 37, 39; 73a25; 74b36, 37; 75a31, 35, b4, 17, 18, 19, 23; 76a21, b13, 15; 77a31, b9, 11, 28; 78a1, 18, 26, b2, 3, 13, 22; 79a18, 29 (2), b7, 10, 36; 80a11, 18; 81a7, 39, b21, 23; 82a11, 28, 29, 31 (2); 82a33, b27.

φθαττός: 76b16.

φθέγγω: 77b6.

φθορά: 67b27, 28, 29, 33 (2).

φίλερις: 71b26, 30.

φιλονεικία: 74a20.

φιλοσοφία: 75a5.

φρόνησις: 80a8.

φρόνιμος: 80b15.

φυλακή: 74a26.

φυλάττω: 74a21; 83b5.

φυλετικῶς: 64a27.

φυσάω: 64a27.

φύσις: 64a22; 72a16, 37; 73a9, 10, 11, 12, 13, 15, 28, 30.

φύω: 68a14, 15.

χαλεπός: 69a30; 72b7; 74a17; 76b10; 77a7; 82b7, 29; 83a6, b23, 24.

χάρις: 71b26, 27; 74a28; 75a39; 84b8.

χείρ: 78b8.

χείρων: 74b6.

χιών: 68b34.

χολή: 67b5.

χολοβάφινος: 64b24.

χράομαι: 65a7, b33; 70b17; 72a29, 30; 74a19, 35, 39, b25, 40; 80b10; 81a20, 34.

χρεία: 84a8.

χρή: 71a3; 74b1; 75a3.

χρηματισμός: 71b27.

χρηματιστής: 65a22.

χρηματιστική: 71b28.

χρήσιμος: 74a27; 75a5; 83a31, b21.

χρήσις: 75a3.

χρόνος: 67a27; 81a5; 83a24, 25; 84b2.

χρυσός: 64b22.

χρυσούς (χρύσεος): 64b24.

χρῶμα: 67b6.

χώρα: 72b23.

χωρίζω: 66a18; 69b8, 9; 81b27.

χωρίς: 81b37.

ψέγω: 75a14.

ψευδής: 69b33, 39; 70a30, 31; 71a4; 76b29, 31, 39; 78b26, 27 (2); 79b23, 24; 80b6, 25; 83a15.

ψευδογραφέω: 72a1.

ψευδογράφημα: 71b12, 14.

ψευδογράφος: 71b35, 37; 72a10, b2.

ψεύδομαι: 65a26, b19; 67a27; 72b10, 25; 76b15; 80b2, 4; 83a28.

ψεῦδος: 65b14; 68a9, 11; 69b26, 36; 72b18, 22; 76a31, b30, 32, 37; 77a4; 79b19, 25; 82a3; 83a9.

ψηφός: 65a10, 14; 78b12, 13.

ψυχή: 67b27, 31, 32; 76b16.

ᾠδε: 77a5 (2); 78b5.

ᾠδί: 171a29 (2), 36 (2); 74b26 (2); 77a29; 80b34; 81a7.

ᾠσαύτως: 64a25, b21; 66a27, b11; 67a26, 34; 69a31; 70a7, 13, 16; 73b39; 74a4; 77b6; 78a4; 81a4, 10.

ᾠσπερ: 64a24, b7; 65a13; 67b18; 74a7, 14; 75a31; 76a6, 19; 77a22; 78b1; 79a5, b35; 80b36; 81a39, b32; 82a14, b13; 83a21, b14, 23; 84a4.

ᾠφέλιμος: 75a4; 80b36, 37.

